

ЕТИЧЕСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ

Брой 5, кн. 1, 2020
Извънреден брой



Списание „Етически изследвания“

Година V, брой 5, кн. 1, май 2020 г.

ИЗВЪНРЕДЕН БРОЙ

Редакционна колегия

Главен редактор:

Емилия Маринова (Институт по философия и социология, БАН, София)

Отговорен редактор:

Иван Миков (Институт по философия и социология, БАН, София)

Редактори:

Александра Трайкова (Институт по философия и социология, БАН, София)

Божидар Ивков (Институт по философия и социология, БАН, София)

Валетина Драмалиева (Университет за национално и световно стопанство, София)

Васил Проданов (Университет за национално и световно стопанство, София)

Вилхелм Аугустат (Международна асоциация „Мир чрез култура“ Европа, Линц)

Герхард Хофбауер (Университет Моцартеум, Залцбург)

Даниела Сотирова (Технически университет, София)

Дмитрий Смирнов (Ивановски държавен университет)

Евангелос Муцопулос (Атинска академия)

Лев Семашко (Обществен институт за изследвания на стратегическата сфера, Санкт Петербург)

Любослава Костова (Институт по философия и социология, БАН, София)

Максим Мизов (Център за исторически и политологични изследвания, София)

Мая Ангеловска-Панова (Институт за национална история, Скопие)

Николай Михайлов (Софийски университет „Св. Климент Охридски“)

Стоян Ставру (Институт по философия и социология, БАН, София)

Хенриета Шербан (Институт за политически науки и международни отношения, РА, Букурещ)

Христо Христов (Институт по философия и социология, БАН, София)

Юри Стоянов (УОАИ, Лондонски университет)

Списание "Етически изследвания" (ISSN 2534-8434) е индексирено в световната мрежа за рефериране и индексирание на следните места: DOAJ, ROAD, Google Scholar.

Изданието е достъпно онлайн: <http://jesbg.com>

Редакционна политика

В списание „Етически изследвания“ се публикуват единствено предварително неиздавани на друго място текстове. Не се изискват такси за публикациите. Не се изплащат хонорари за материалите, публикувани в списанието. Пълните условия за подаване и публикуване на статии са поместени на официалната страница на сп. „Етически изследвания“ – www.jesbg.com.

Авторски права

Публикуваните материали са лицензирани под *Криейтив комънс лиценз* – позоваване, без производни, без комерсиална употреба. Авторите могат да използват повторно своите текстове след публикуване. Пълен текст на лиценза:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/bg/>

СЪДЪРЖАНИЕ

ТЕМА НА БРОЯ „ЕТИКА И ИЗВЪНРЕДНО ПОЛОЖЕНИЕ“

Тема на броя: „Етика и извънредно положение“

Главен редактор – Емилия В. Маринова

1–2

За вирусите с любов (?):

Биологичното разнообразие като предизвикателство пред биоетиката
(Българският контекст)

Стоян Ставру

3–26

Какво ни остава, когато ни вземат свободата на придвижване

Стилиян Йотов

27–49

Рискът като лична отговорност

Любослава Костова

50–65

Превод

Етиците са съгласни кой да бъде лекуван първо,
когато болниците са препълнени с болни от коронавирус

Оливия Голдхил

66–70

Дефицитите на безвиновната отговорност
в условията на пандемията COVID-19

Борислав Градинаров

71–86

Риск, пандемия, биовласт

Таня Неделчева

87–99

IV Съдържание

Информацията и нейната роля за
общественото мнение в извънредно положение

Светлана Александрова

100–113

Може ли социалната справедливост да бъде „несправедлива“
във време на извънредно положение? Етическа перспектива

Мартин Мирчев, Албена Керековска

114–123

Какво имаме в кутията за етически инструменти
за справяне с моралните проблеми във време на криза?

Атанас Анов, Силвия Александрова-Янкуловска

124–140

COVID-19 и животът като цел

Христина Амбарева

141–151

Be Kind, Stay Calm: The Impact of Coronavirus on Meaning of Life:
between Free Will and Nihilism

John Bole

152–168

Свобода и/или солидарност?

Психиатрични „диагнози“ на извънредното положение

Гергана Мирчева

169–193

От временна отговорност до морално задължение:
Здравните комитети от времето на чумната епидемия и
дългът за опазване на общественото здраве

Александра К. Трайкова

194–203

Дигитализация в здравеопазването и COVID-19:
основни етически аспекти и предизвикателства

Людмила Иванчева

204–218

Коронавирус: етическата пандемия

Аглая Денкова

219–240

Кога извънредното положение се превръща
в неморален акт?

Иван Кацарски

241–255

CONTENTS

THEME OF THE ISSUE „ETHICS AND STATE OF EMERGENCY“

Theme of the Issue: „Ethics and State of Emergency“

Editor-In-Chief – Emilia V. Marinova

1–2

For Viruses with Love (?):
Biodiversity as Bioethical Challenge
(The Bulgarian Context)

Stoyan Stavru

3–26

What Is Left Over, After the Freedom of Movement Is Taken to You

Stilian Yotov

27–49

Risk as Personal Responsibility

Lyuboslava Kostova

50–65

Translation

Ethicists Agree on Who Gets Treated First
When Hospitals Are Overwhelmed by Coronavirus

Olivia Goldhill

66–70

Deficits of Guiltless Responsibility in the Conditions
of the COVID-19 Pandemy

Borislav Gradinarov

71–86

Risk, Pandemia, Bio Power

Tanya Nedelcheva

87–99

The Information and Its Role in Public Opinion
in a State of Emergency
Svetlana Alexandrova
100–113

Can Social Justice Be “Unjust” in Times of Emergency? An Ethical Perspective
Martin Mirchev, Albena Kerekovska
114–123

What Ethical Instruments Do We Have in the Ethical Toolbox
To Deal with Moral Problems in Times of Crisis?
Atanas Anov, Silviya Aleksandrova-Yankulovska
124–140

COVID-19 and Life as an End
Hristina Ambareva
141–151

Be Kind, Stay Calm: The Impact of Coronavirus on Meaning of Life:
between Free Will and Nihilism
John Bole
152–168

Freedom and/or Solidarity?
Psychiatric “Diagnoses” on the State of Emergency
Gergana Mircheva
169–193

From Temporary Responsibility to Moral Obligation: Did “Black Death” Health Boards
Create Our Notion of Public Health as a Duty of the State?
Aleksandra K. Traykova
194–203

Digitalization in Healthcare and COVID-19:
Basic Ethical Aspects and Challenges
Ludmila Ivancheva
204–218

Coronavirus: The Ethics’ Pandemic
Aglaya Denkova
219–240

VIII Съдържание

When Does the State of Emergency Becomes
An Immoral Act?

Ivan Kacarski

241–255

ТЕМА НА БРОЯ
„ЕТИКА И ИЗВЪНРЕДНО ПОЛОЖЕНИЕ“

ГЛАВЕН РЕДАКТОР – ЕМИЛИЯ В. МАРИНОВА

Сп. „Етически изследвания“

editor@jesbg.com

THEME OF THE ISSUE
“ETHICS AND STATE OF EMERGENCY”

EDITOR-IN-CHIEF – EMILIA V. MARINOVA

Journal „Ethical Studies“

Уважаеми Читатели!

Представяме на Вашето внимание извънредната книжка на списание „Етически изследвания“ под надслов „Етика и извънредно положение“. Пандемията от COVID-19, първата с такава ярост от десетилетия насам, промени живота на милиони хора. Накара ни да преосмислим реалните морални устои на съвместното ни битие тук и сега. Показва ни релефността и значимостта на етическите рискове. Зададе широк спектър от въпроси, разгореци дискусии за етическите принципи и ценности, свързани с отговорността, справедливостта, дълга, солидарността, свободата. Насочи вниманието ни към общественото мнение, медиите, властта (биовластта) и др. и тяхната роля при живот в рискова и извънредна ситуация. Направи видим за нашия съвременник етическия дискурс.

Книжката е подготвена за изключително кратък срок – в течение на месец и половина. Материалите са публикувани в реда на тяхното приемане и в съответствие с рецензионната процедура на списанието. Целта на този „извънреден“ подход е да запознаем читателите своевременно с текущите въпроси и проблеми, произтичащи от ситуацията на пандемия и извънредно положение, които научната (етическа) общност поставя за осмисляне. Така допълнително се дава възможност да се проследят началото

и разгръщането на етическия дебат по темата за ограниченията, въведени във връзка със създалата се рискова ситуация.

Интересът към темата показва етическата чувствителност на научната общност и е повод за интердисциплинарен диалог и солидарност в името на човешкия живот.

В духа на политиката на изданието са представени позициите както на утвърдени, така и на начинаещи изследователи.

Благодаря на екипа и на всички, които допринесоха с професионализъм и вдъхновение за подготовката на настоящото издание!

Приятно четене!

ГЛАВЕН РЕДАКТОР

Доц. дфн Емилия В. Маринова

**ЗА ВИРУСИТЕ С ЛЮБОВ (?):
БИОЛОГИЧНОТО РАЗНООБРАЗИЕ КАТО
ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВО ПРЕД БИОЕТИКАТА
(БЪЛГАРСКИЯТ КОНТЕКСТ)**

СТОЯН СТАВРУ

Институт по философия и социология, БАН

stoyan.stavru@gmail.com

**FOR VIRUSES WITH LOVE (?):
BIODIVERSITY AS BIOETHICAL CHALLENGE
(THE BULGARIAN CONTEXT)**

STOYAN STAVRU

Institute of Philosophy and Sociology, BAS

Abstract

The study examines the growing political importance of bioethics in the modern world, while the power of humanity reaches unknown boundaries. The theoretical concepts of Hans Jonas (the new ethics of responsibility) and David Koplow (the moral question concerning the eradication of variola as a virus causing smallpox disease) are explored with respect to the place of viruses as living organisms within the concept of biodiversity. The question how to solve the contradiction between a) the unprecedented fight against COVID-19 and b) the affiliation of SARS-CoV-2 to the national wealth of the Republic of Bulgaria, is subject to moral and legal analysis.

Keywords: viruses, ethics, law, biodiversity, SARS-CoV-2, COVID-19, life, responsibility, emergency

Анте Чович казва, че живеем в епохата на *биоетиката* – неговата книга „Етика и биоетика“ е преведена на български език [1]. Това безспорно е силно изявление, може би звучащо в българското културно пространство по-скоро като изказване на „маргинал“ [2]. В подкрепа на истинността му обаче бих искал да спомена и още една книга – тази на Албърт Джонсън: „Раждането на биоетиката“, която също е преведена на български от Ина Димитрова и публикувана в издателство „Критика и хуманизъм“. Въпросите, които се поставят по време на „извънредното положение“ днес, според мен доказват по един категоричен начин, че биоетиката, както и биоправото, са изключително необходима част не само от културното пространство в

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 5, кн. 1/2020

България, но и от образованието по хуманитарните специалности у нас. И тъй като вирусът, сковал света, постоянно се описва в терминологията на военната метафора, „виждаща“ го единствено като („невидим“!) „враг“, с настоящия текст ще се опитам да предложа една различна гледна точка към него, разкриваща възможностите на *неантропоцентрични етики* да разглеждат „коронавируса“ (SARS-CoV-2 [3]) като носител на определено морално значение и стойност.

1. Философия на биологията на Ханс Йонас

Джерами Бентам няма да се застъпи за вирусите – просто защото вирусите не само, че не изпитват, а напротив – причиняват болка (и то на хората) [4]. Оставам на страна и инспирираната от Питър Сингър [5] теза, според която при защитата на живота трябва да се изхожда от неговото качество, а не от простата преценка дали този живот принадлежи на член от вида *Homo sapiens* [6]. [7] Не смятам, че видовизмът (*speciesism*) може да „спаси“ вирусите. „Животът“ на вирусите не е достатъчен дори и като количество – предвид спора доколко те са живи организми, за да бъде качеството, което ще има даде шанс в „раздаването“ на правата. Поради това бих искал да се обърна към друг автор – германския философ Ханс Йонас, който обосновава т.нар. „принцип на отговорността“. Изхождайки от вътрешно присъща ценност на всички живи същества и обединявайки философията на организма с философията на духа, той свързва по необходимост свободата на човека с неговата отговорност.

Идеята за **свободата** има своята биологичната основа и това е *метаболизмът* (обмяната на веществата) в рамките на организма [8]. Свободата всъщност е начинът, по който съществува органичният свят: жизнеността на организма е способността му да избяга от смъртта, като взаимодейства с околната среда. На тази граница на взаимодействие става възможна свободата, която се оказва същностно свързана с живота. Един камък не притежава свобода, той се подчинява на законите на физиката. Едно растение обаче разполага със свободата да преодолява законите на гравитацията и да расте въпреки земното претегляне, да се възстановява въпреки колебанията в климатичните условия и да се размножава въпреки апетита на животните, които се хранят със семената му. В процеса на преодоляване на препятствия, изправени се пред живота, стои генезисът на свободата. Биологичното то има за цел да оцелее и да се възпроизведе, което в някаква степен дава и абсолютния минимум на свободата.

Най-специфичното нещо за човека, в сравнение с всички останали живи същества, е способността му да бъде отговорен: **отговорността** е „допълнение към свободата“, „**товарът** на свободата“. „Човекът е единственото познато ни същество, което може да носи отговорност“ [9]. Поради това неговият етичен хоризонт трябва да обхваща всичко „живо“. Целият живот е

част от отговорността, която пада върху най-свободното живо същество – човека. Единствено отговорността е инструментът, с който бихме могли да разруши монопола да мислим само за себе си. Колкото по-голяма е нашата свобода (свобода-мощ с разрушителни последици), толкова по-голяма трябва да бъде и нашата отговорност (етика с максимално широк хоризонт). Новият императив е: „Постъпвай така, че последиците от твоето действие да са съвместими със запазването на истинския живот на Земята”, „Постъпвай така, че действията ти да не са разрушителни за бъдещата възможност за живот” [10].

Дълг на човека е да се грижи за съхранението на природата. Този дълг съществува обективно – и без да бъде субективно възприеман. В това се изразява аксиома, че има „ценности сами по себе си, закотвени в битието“ [11], каквато ценност е и самото битие, живото, както и способността на човека да носи отговорност. Практическата *реализация* на нашия дълг предполага осъществяването на две предпоставки.

Първата предпоставка е **знанието** за нашата мощ. Ето какво казва самият Йонас: „Отговорността възниква независимо от волята ни, от самото нарастване на мощта, която ежедневно упражняваме в служба на близкото, но без да е преднамерено позволяваме да влияе на далечното. Отговорността трябва да свидетелства на величината на мощта. ... Никога досега едно настояще не е притежавало такава мощ ... и не е носило такава отговорност. Тази отговорност ... може да бъде упражнявана само със знание“ [12]. Днес, човечеството притежава такава мощ, че почти всяко наше действие има етично измерение през принципа на отговорността: „От наш *слуга* мощта ни се е превърнала в наш *господар*“ [13]. Трябва да предвиждаме последиците от нашите действия и то не само краткосрочните (които обикновено са положителни за нас), но и дългосрочните (които обикновено са за сметка на природата и живото). Така се ражда идеята на Йонас за „една сериозна футурология, от каквато имаме нужда за целите на отговорността“.

Втората предпоставка е подходящо **чувство**, което да ни накара да действаме. Според Йонас при защитата на живота не трябва да бъдем водени нито от идеята за нашата полза (при която природата е ресурс, оставен на наше разположение), нито от съблазънта на нашата снизходителност (при която живите същества са забавляващи ни домашни любимци и интересни природни експонати). Освен от знание, „дългът се нуждае от чувствителност, за да бъде следван“ [14], от чувство, което „да ни подбуди към действие според отговорността“ [15]. А това чувство може да бъде осигурено от знанието за едно бъдеще, в което част от сега съществуващия живот отсъства. Трябва да видим с очите си „обусловена от човека съдба на планетарната природа, ... която ни вкаменява при погледа в бъдещето“ [16]. Йонас е уверен, че от тази гледка-знание *бихме изпитали* смесица от страх (защото това, което виждаме е ужасяващо) и вина (защото ние

участваме в неговото предизвикване). Това е „емоционалната страна на визията за бъдещето, необходима за етиката“ [17]. Според Йонас етиката се нуждае от едно „футурологично предупреждение“, че бъдещите поколения са наши жертви. Това е причината той да подкрепя максимално широкото разпространение на антиутопии от всякакъв вид, чертаещи апокалиптични сценарии за бъдещето на планетата.

Ето как Йонас описва *механизма* на задвижване на ангажимента (отговорността) у човека към съдбата на живото: „Претенцията на едно съдържащо ценност битие ... е насочена конкретно към мен като практически субект, когато а) това битие е уязвимо, каквото винаги е живото в своята същностна неустойчивост; и когато б) то, в своята накърнимост, попада в обсега на моето действие и е изложено на моята мощ – било то по силата на случая или, още по-задължаващо, по силата на собствения ми избор. ... Изложено на моята мощ, то в същото време й е поверено. ... Като действаме ние понасяме и вина“ [18].

С посоченото знание (за нашата мощ) и при посочената мотивация (от предстоящото бъдеще) човек трябва да предприеме поредица от *действия*, които надхвърлят етиката и прекрачват *в сферата на политическото*. Те включват „отказ от необузданите ни консуматорски навици“, „редуциране на прехваления „западен“ стандарт на живот“ и свързаната с него ненаситност и много други „най-малкото временни икономически лишения“ [19]. Йонас признава, че за него „е пълна загадка, как ще се постигне нужното съгласие за необходимите откази и как ще се отстоява то в трудни времена“ [20]. Но ето, че този отказ от мощ днес – през пролетта на 2020 г., не беше направен от човека, а настъпи като страничен резултат на въведената карантина, обхващаща повече от половината от населението на земята. Съществуват прогнози, според които SARS-CoV-2 ще „намали“ размера на въглеродните емисии с повече от 5 % – до нива, наблюдавани за последен път през годините на Втората световна война. [21]

Макар че *вирусът* може да бъде включен в сферата на живото с известен компромис – предвид обстоятелството, че той може да „живее“ единствено чрез и благодарение на уязвимостта на друго живо същество, той все пак е част от природата, от нейното екологично равновесие и от нейния генетичен фонд. Собствено етическият въпрос е дали той е *част и от отговорността на човека* и има ли граници, до които следва да спре организираното от човека изстребление на вирусите? Можем ли отвъд ползата и независимо от каквото и да е било снизхождение да приемем съществуването на морален дълг да не унищожаваме вируси, които са смъртоносни за хората? Част ли са вирусите от бъдещето на отговорността, което чертае Ханс Йонас?

Върху тези въпроси е разсъждавал друг автор: Дейвид Коплоу, чийто аргументи представям накратко по-долу.

2. Дейвид Коплоу: да унищожим едрата шарка?

Едрата шарка е заболяване, което хилядолетия е причинявало смърт, болка, слепота и страх у хората. То е фатално за 20-30 % от заразените и за него няма намерено лечение. Предпазването става единствено чрез ваксина. През 1967 г. едрата шарка убива около 2 милиона души годишно. Предполага се, че тя се е появила за пръв път през 8 000 – 10 000 години преди Христа, като именно това е заболяването заличило цивилизациите на ацтеките, майте и инките. Вариолата – вирусът, който причинява едрата шарка, е един от най-големите (250 x 200 x 200 нанометри) и сложни (с множество особености) вируси, които познава човечеството. Той може да съществува единствено в тялото на човека и не може да оцелее извън него, нито да бъде пренасяно от други животни или растения. Посочва се, че няма друг вирус, който толкова дълго да е съжителствал с човека и да е дал толкова дълбоко отражение върху неговата религия, литература и популярна култура. [22]

Ужасът от едрата шарка е станал причина в рамките на множество цивилизации да бъде почитано *божество*, отговарящо за причиняването и лечението на болестта. Така в Индия името на „специализираната богиня“ на едрата шарка е Шитела Деви (Shitala mata) – изобразявана като красива млада жена, стояща с кръстосани крака върху магаре и носеща в себе си метла и урна (с които събира и съхранява болестта). Много от последователите ѝ се съпротивлявали срещу ваксинацията, за да избегнат гнева на богинята, но обичаите постепенно били адаптирани и молитвите към Шитала Деви станали съвместими с ваксинациите, изисквани от модерната медицина. Богинята на едрата шарка в Китай носи името Тоу-шен Ниянг Ниянг (T'ou-Shen Niang-Niang), а в племето йоруба в Западна Африка – Шапона (Shapona). Със Шапона се свързва и забраната да се бият барабани по време на епидемия: хората не трябва да се събират и да бият барабани, тъй като могат да бъдат нападнати от богинята, привлечена от звука на барабаните и желанието ѝ да танцува. В тази забрана се открива и първообразът на карантината като противоепидемична мярка, използвана от модерната медицина. Част от „свещениците“ на Шапона буквално воювали с представителите на СЗО, тъй като практикували лечение на едрата шарка (чрез т. нар. вариоляция) срещу сериозно такси, които могли да изгубят, ако болестта бъде изцяло заличена. [23] Службата в името на богинята изисквала болестта да е налична в популацията на вярващите. Дори и в римокатолическата църква има светец, свързан с едрата шарка. Това е св. Никасий, обезглавен в град Реймс от хуните при нашествието им в средата на 5 век. Той се свързва с едрата шарка по две причини: тъй като се е възстановил от едра шарка

малко преди мъченическата си смърт и защото нашествениците са били принудени да се оттеглят от Галия малко след това поради избухнала сред тях епидемия от същата болест. [24]

Днес едрата шарка е заболяване, което на практика е *заличено* в резултат на мащабна кампания, проведена от Световната здравна организация (СЗО) през 70-те години на 20 век. Никой не се е разболявал от тази болест през последните повече от 30 години [25]. Причиняващият я вирус – вариолата, обаче, продължава да бъде съхраняван в добре охранявани фризери в САЩ и в Русия [26]. След заличаването на едрата шарка като болест, СЗО многократно (за пръв път през 1986 и многократно пред 90-те години на миналия век) призовава към унищожаване на изкуствено съхраняваните проби на вируса вариола [27], но опитите ѝ до настоящия момент остават без успех. Може би причината за това, освен желанието на някои държави да имат монопол върху вируса, е и обстоятелството, че изпълнението на призива на СЗО би било „монументално събитие“, при което човечеството за пръв път ще вземе преднамерено решение за унищожаването на друг биологичен вид, заличавайки го от генетичното наследство на земята [28]. Смята се, че ако днес вариолата се върне в света на хората, последиците ще са опустошителни, тъй като липсва както имунизационно покритие сред човечеството, така и обучени и опитни специалисти, които да се справят с подобна епидемия.

В този контекст Дейвид Коплоу поставя [29] *въпроса* дали съществуват морални съображения, които да възпрепятстват човечеството да унищожи последния спесимен от вируса на едрата шарка [30], окончателно заличавайки го по този начин от генетичния фонд на Земята? Има ли право човекът да решава съдбата на други живи организми, особено когато може да го направи напълно съзнателно и преднамерено, какъвто е случаят с унищожаването на вируса, причиняващ едрата шарка? Възможно ли е да разпознаем някакъв фундаментален интерес [31], съществуващ зад един вид или щам [32] на вирус, който да обоснове необходимостта от неговата защита? Дали трябва да се водим от „най-добрия интерес“ на вируса или от минималната необходимост за оцеляването му като жизнеспособен генетичен код?

Коплоу вярва, че пренасянето на *юридическия дискурс* на микроскопичното ниво на вирусите е постижима задача. Според него „логиката на интереса“ би могла да оцелее, като в полза на вируса следва да бъде разпознат и признат поне *интересът* от избягване на необратимата вреда от неговото умишлено и ненужно пълно унищожение. Хилядолетия човечеството е водело непрекъснати, предимно неуспешни, кампании срещу плъхове, комари и всякакви други вредители. Със сигурност нямаме морални задръжки, ограничаващи усилията ни да контролираме, убиваме или неутрализираме по друг начин тези наши „врагове“. Макар и често да си мечтаем за прекрасния свят, в който те повече няма да съществуват, това не е светът,

в който живеем. Всяко живо същество, колкото и неприятно и вредно да е за човека, има своята ниша в природата и значение за поддържането на нейния баланс. В някои случаи човечеството знае в какво се изразява този принос на съответния вид, а в други – може само да предполага. Сложността на природата изисква от хората да не предприемат действия по безвъзвратно унищожаване на биологични видове. Без значение е и отговорът на въпроса дали вирусите са живи същества, тъй като дефиницията за живо същество (жив организъм) е по-скоро политически, отколкото научен въпрос. [33]

Още повече, когато цената за поддържането на известните запаси от вариола възлиза на само тривиални пределни разходи за електричество и охрана, загрижеността за биологичното разнообразие следва да се прилага с *приоритет* пред каквито и да е било икономически съображения. Защо да не запазим вируса, като уникална и исторически важна форма на живот, след като е толкова лесно и евтино да го направим? [34] Още повече, същите причини, които карат хората да приемат закони за борба с жестокостта спрямо животните, да стават вегетарианци или да изискват определено отношение към живите същества, биха могли да се прилагат и спрямо вирусите. Съществуват огромно количество биологични организми, които имат значение за поддържането на екологичния баланс в природата и тяхната закрила следва да бъде част от представите ни за социална справедливост и морал. Те трябва да бъдат третираны („стопанисвани“) с надлежно внимание, като във връзка със съществуването им следва да възникват специфични защитни правоотношения, в рамките на които да се реализират, ако не специфични права, признати в полза на тези живи същества, то поне определени задължения, предписани в тежест на хората.

Коплоу е наясно с начина, по който ще бъде посрещнат опита да обоснове морален ангажимент на човечеството спрямо едрата шарка. Тук *емоциите и метафорите* няма да помогнат на вариолата:

„Инстинктивно искаме да изобразим вариолата като „убиец“, очакващ своята екзекуция в изпълнение на обявената от СЗО „смъртна присъда“, без разкаяние и непоправим. Но това не е молба за „милост“, още по-малко за „съжаление“, отправена от едно безсъзнателно създание. Всъщност, това е просто аргумент, че ние изразяваме по-добре собствената си човечност и смирената оценка за мястото си в грандиозната схема на природата, като се отдръпваме от решението за умишленото му унищожаване“ [35]. [36]

В крайна сметка Коплоу преминава през две паралелни линии на обосноваване на *забраната* за заличаване на вариолата. От една страна, става въпрос за запазване на един типичен жизнеспособен наследствен код (материализиран във формата на нуклеинова киселина), който трябва да продължи да бъде наличен като част от генетичния фонд на природата (аргумент за

генетичното разнообразие). Но от друга страна, тази ДНК [37] е съществува в продължение на хилядолетия паралелно с човешката: „[и]сторията на вариолата е част от собствената ни история и унищожаването ѝ ще ни направи по-бедни“ [38] (аргумент за *културно-историческата значимост*). Действително през милионите години от съществуването на планетата са се появявали и изчезвали множество биологични видове, някои от които биха могли да бъдат възстановени от човечеството благодарение на съвременните технологии. Но изчезването на видовете в резултат на еволюционни процеси не може да се сравнява по своята морална значимост с решението на човечеството да премахне един цял генетичен вид. Подобно решение излиза извън компетентността на човечеството и неговите планетарни функции по стопанисване на природата. Ако следваме Ханс Йонас, бихме могли да кажем, че в етичния хоризонт на отговорността на човека попадат не само близките до нас живи същества, но дори и вирусите, които ни убиват.

Но до къде се разпростира подобна отговорност и как тя би могла да се реализира чисто практически? Тук е моментът да намесим правото.

3. Биологичното разнообразие като национално богатство

Въпросът за моралните ангажименти, които човечеството има към вирусите, е свързан най-тясно с идеята за запазване на съществуващото биологично разнообразие. Тази идея има своите сериозни юридически измерения, включително и в България. Именно върху тях бих искал да се спра съвсем накратко в оставащата част от настоящото изложение. Съгласно чл. 2 от Конвенцията за *биологичното разнообразие* (КБР) [39], „биологично разнообразие“ *означава* „многообразието между живите организми от всички източници, включително сухоземни, морски и други водни екосистеми, и екологичните комплекси, към които принадлежат“. То включва „разнообразието в рамките на отделния вид, между видовете и в екосистемите“. Тази дефиниция е повторена, с някои дребни вариации, и в действащо българското законодателство:

- „многообразието на живите организми от всички източници, включително земни, морски и други водни екосистеми и екологични комплекси, от които те са част; това означава вътревидово, междувидово и многообразие на екосистемите“ (§ 1, т. 7 ДР на Закона за защитените територии);

- „многообразието от живите организми от всички типове екосистеми, както и екологичните комплекси, към които те принадлежат, в това число разнообразието в рамките на вида, между видовете и между екосистемите“ (§ 1, т. 12 ДР на Закона за лечебните растения);

- „разнообразието сред живите организми от всякакъв вид, включително сухоземните, морските и други водни екосистеми и екологични комплекси, от които те са част, включително вътревидовото разнообразие и това между видовете и екосистемите“ (§ 1, т. 37 ДР на Закона за генетично модифицирани организми).

В специалния Закон за биологичното разнообразие (ЗБР) биологичното разнообразие е определено като „многообразието на всички живи организми във всички форми на тяхната естествена организация, техните съобщества и местообитания, на екосистемите и процесите, които протичат в тях“. Биологичното разнообразие е обявено за неразделна част от националното богатство, а опазването му – за приоритет и задължение за държавните и общинските органи и гражданите.

Вирусите обаче липсват сред *целите* на ЗБР, които са:

- опазване на представителни за Република България и за Европа типове природни местообитания и местообитания на застрашени, редки и ендемични растителни, животински и гъбни видове в рамките на Национална екологична мрежа;
- опазване на защитените растителни, животински и гъбни видове от флората, фауната и микотата на Република България, както и на тези, които са обект на ползване и търговия;
- опазване на генетичните ресурси и разнообразието на растителни и животински видове извън естествената им среда;
- регулира на въвеждането на неместни и повторното въвеждане на местни растителни и животински видове в природата;
- регулиране на търговията с екземпляри от застрашени видове от дивата флора и фауна;
- опазване на вековни и забележителни дървета.

Биологичното разнообразие проявява специфична видимост към *живота на микроиво*. Последният е защитен не толкова като естествени „местообитания“ от отделни микроорганизми, съществуващи хармонично в благоприятни за човечеството екосистеми [40], а като „генетичен ресурс“, като модел на нуклеинова киселина (ДНК или РНК), чрез който е бил реализиран определен еволюционен потенциал. Важни са не конкретните „екземпляри“ (като индивиди), а техните гени (като вид), съществуващи в жизнеспособен формат, т.е. във формат, който лесно може да се „съживи“ и да се превърне в жив организъм, пренасящ сам специфичната си наследственост. Моделът на закрила остава „корпоцентричен“ – необходимо е съществуването на био-химично тяло – микро „корпус“ (при вирусите този корпус е вирионът [41]), който да бъде съхранен от човечеството и притежаван от конкретен субект. Не е достатъчно да съхраним информацията за подредбата и структурата на нуклеотидите във вируса. Генетичният ресурс

следа да бъде съхранен в завършена (макар и обезсилена и замразена) биологична форма, в която наследствеността е способна да „живее“.

Именно на това ниво – нивото на жизнеспособните нуклеинови киселини, могат да бъдат открити *пресечните точки* между въпроса за биологичното разнообразие и въпроса за вирусите. Трудно може да си представим, че запазването на биологичното разнообразие ще се провежда с еднаква интензивност и отдаденост, независимо от размерите [42], разпознаваемостта [43] и опасността [44], която носят със себе си различните биотични компоненти на природата. Вирулентността, а често и рядкостта, при която се срещат вирусите, ги лишават от шанса да станат част от привлекателните герои, използвани в позитивните кампании на екозащитните движенията. Зоопарковете и ботаническите градини нямат микроскопични алтернативи, в които вирусите да бъдат част от някаква екологична атракция. Ако микробите бъдат забелязани от хората в сградата на един търговски МОЛ, например, то най-вероятно те ще бъдат разпознати единствено като обект на дължима по закона дезинфекция.

4. Трите собствениости

Преди да разгледаме мястото на вирусите в концепцията за биологично разнообразие, нека посоча някои важни особености при притежаването на растителните и животинските видове от дивата флора и фауна, за да видим впоследствие дали те са приложими и при „притежаването“ на вирусите. Сред мерките за опазването на ***растителните и животинските видове*** от дивата [45] флора и фауна извън естествената им среда са посочени отглеждането на екземпляри и съхраняването на генетичен материал при контролирани от човека условия (чл. 36 ЗБР). Генетичен материал са всички материали от растителен, животински или гъбен произход, съдържащи функционални единици на наследственост (§ 1, т. 10 ДР ЗБР).

Опазването на видовете извън естествената им среда („*ex-situ*“ опазване) включва създаване на банки за семена, Polen, гамети, ембриони, тъканни и клетъчни култури и други колекции за съхраняване на растителни и животински *генетични ресурси* при специални условия (чл. 58, ал. 1, т. 2 ЗБР). Генетичните ресурси са определени като „генетичен материал с реална или потенциална стойност“ (§ 1, т. 11 ДР ЗБР). При опазването им не се допуска прилагане на техники и методи, които водят до генетични изменения. Опазването може да се извършва от научни организации, юридически и физически лица. [46] Създаването и поддържането на национални колекции от генетични ресурси се осъществява от специализирани организации, определени с акт на Министерския съвет.

Независимо в чие държане се намират, държавата е собственик на генетичните ресурси от естествената флора и фауна на Република България (чл. 66, ал. 1 ЗБР). При растителните и животинските генетични ресурси може да бъде проведена ясна *разлика* между собствеността върху конкретен екземпляр от съответния биологичен вид (може да бъде притежавана и всеки правен субект) и *собствеността* върху генетичните ресурси, които той възпроизвежда (може да бъде притежавана само от държавата). В тези случаи правата на държавата върху генетичните ресурси ограничават правата на собственика с оглед използването на генетичния код на конкретния екземпляр. Няма ясен отговор на въпроса дали държавата, защитавайки собствеността си върху генетичните ресурси, може да ограничи правото на собственика на конкретния екземпляр да унищожи чисто физически последния. При липсата на изрично предвидена подобна възможност в ЗБР, смятам, че „класическата“ („корпорална“) собственост върху конкретната вещ („корпуса“) би трябвало да има приоритет (аргумент и от чл. 66, ал. 5 ЗБР) пред значително по-„абстрактната“ собственост на държавата върху естествения генетичен ресурс, съдържащ се в клетките на живия организъм, съставляващ тази вещ. Собствеността на държавата е особена, по-„дълбока“ собственост – не върху вещта, а върху съдържащия се в нея генетичен ресурс. [47] За съжаление ЗБР казва много малко за тази собственост на държавата. Не е ясно например как тя се съотнася към класическото деление на държавната собственост на публична и частна (чл. 6 ЗС) [48]. Със сигурност може да се каже, че тази специфична собственост на държавата има и специфично съдържание, което не е свързано с предназначението на конкретната вещ (като биологичен организъм) и нейната полезна стойност (като употреба), независимо дали тя се капитализира на повърхността на вещта (като служене с вещта) или в нейната сърцевина (като добив от вещта).

Собствеността на държавата е по същността си право на *достъп* до генетичните ресурси, съдържащи се във вещь, която може да бъде притежавана от друго лице. [49] Съгласно чл. 66, ал. 2 ЗБР, достъпът до генетичните ресурси се осъществява при спазване на разпоредбите на ЗБР, а когато те са защитени от патент или други права на интелектуална собственост – и на специалното законодателство в тази област. Прави впечатление, че единствено правата на интелектуална собственост могат да спрат или да ограничат достъпа на държавата. Собственикът на вещта не може да противопостави на държавата своята „корпорална“ собственост върху конкретната вещь, в която се съдържат естествени генетични ресурси. Единственото изключение от приоритета на държавната собственост е използването на конкретната вещь от нейния собственик съгласно предназначението ѝ. Ако при това ползване вещьта бъде унищожена по начин, който възпрепятства или прави невъзможен достъпа на държавата, последната е длъжна да търпи последиците от така упражненото право на собственост върху вещьта. Оказва се, че с

оглед защитата на биологичното разнообразие като „неразделна част“ от националното ни богатство са признати няколко собствениости, подредени в следната възходяща йерархия: „корпорална“ собствениост – собствениост на държавата върху генетичните ресурси – интелектуална собствениост“.

Така, живите организми се притежават по особен начин, в рамките на няколко различни пласта: като вещ, като генетичен ресурс и като обект на интелектуално творчество. Собствениост става значително по-широко понятие и напуска границите на вещното право. Върху един и същ жив организъм съществуват едновременно *няколко „собствениости“*:

- една „прагматична“ („вещна“) собствениост, която се притежава с оглед „осребряването“ на конкретно предназначение [50], свързано с реална ползност за човека (например: растението като част от домашната градина). Тази собствениост може да се притежава от всеки. Това е собствениостта-употреба, с която се занимава вещното право,

- втора „природосъхраняваща“ (генетична) собствениост, даваща право на достъп до жизнеспособната наследственост, скрита във всяка клетка на живия организъм (например: специфичното ДНК на съответния вид растение). Тази собствениост се дава на държавата. Това е собствениостта-обезпечение, която се защитава от административното право, и

- трета „супериорна“ (интелектуална) собствениост, осигуряваща власт върху самата същност на вещта, правеща възможно нейното съществуване както на корпорално, така и на генетично ниво (например: създаденият нов растителен сорт). Тази собствениост се признава в полза на автора. Това е собствениостта-дизайн, която попада в обхвата на правото на интелектуална собствениост.

Втората „собствениост“ ограничава „първата“, но „третата“ притежава най-силния „коз“. Държавата „държи“ собственика, но дизайнерът е „создател“, който е „над“ държавата. Разликата между посочените три измерения на собствениостта не е просто функционална, както е например при съществуването на една вещ с няколко различни предназначения, всяко от които може обосновава отделна собствениост в полза на различни лица [51]. Разликата в случая е *на онтологично ниво*. Макар и въпросните „собствениости“ да влизат в конкуренция една с друга, тази конкуренция е по-скоро изключение. Правилото е, че всяка една от различните собствениости се упражнява паралелно и без да навлиза в „света“ на другата. Ако при една вещ с няколко предназначения се стига до „производство“ на различни предмети [52], но в рамките на един свят – света на вещите, то в случая с живите организми, става въпрос за притежаването им в различни измерения – физическо, биологично и концептуално. Всяка една от посочените „собствениости“ експлоатира и „притежава“ различни „светове“ във и отвъд вещта. Когато собственикът на едно

цвете го използва, за да украси дома си с него, той не включва в обхвата на своето притежание генетичните ресурси, съдържащи се в клетките на това растение. По същия начин, когато държавата осъществява достъп до генетичния код на определен биологичен вид, макар и да преминава през „корпуса“ на конкретен екземпляр, тя не се интересува от полезността на последния и неговото практическо предназначение. „Интелектуалният“ собственик, от своя страна, „владее“ създадения от него сорт като своеобразна идеология относно същността на вещта, съществуваща както отвъд нейната конкретна фактическа реализация и употреба, така и отвъд биологичната ѝ връзка с еволюционните процеси в природата. Трите собственисти по замисъл се разминават в своето „ежедневие“.

ЗБР признава в полза на **държавата** едно особено право на собственост, обладаващо „в дълбочина“ всички живи организми от дивата флора и фауна, които се намират на територията на Република България и се явяват резултат от естествената еволюция в природата. Правото на държавата е *прехвърлимо*, но предоставянето на материалите за ползване от трети лица (различни от държавата) се извършва с писмено съгласие на собственика. Предвидена е и възможността генетичните ресурси да бъдат предоставяни за използване и от други държави въз основа на предварително договаряне в писмена форма на условията и начина за разпределение на ползите от него при взаимноизгодни условия, включващи: цитиране на естествения произход на материала; предоставяне от държавата ползвател на получени, свързани с тях или произтичащи от тях научни резултати и технологии; възвръщане на част от средствата, получени при използване на материала, както и на продукти или изследвания, произтичащи от него с търговска цел; участие в съвместни научни изследвания. Държавата може да предостави генетични ресурси безвъзмездно, когато те са предназначени за нетърговски цели: за научни изследвания, за обучение или за опазване на биологичното разнообразие или на общественото здраве.

С писмено разрешение на изпълнителния директор на Изпълнителната агенция по горите (за дървесни, храстови и ловни видове), съответно – на министъра на околната среда и водите (за всички останали видове), може да се извърши *повторно въвеждане* (интродуциране) в природата на местни животински и растителни видове и възстановяване на изчезнали популации или подпомагане и стабилизиране на популации в недобро състояние (чл. 68 ЗБР). За целта се използват екземпляри и/или генетичен материал от диви видове, произхождащи от същата или от генетично най-близката до възстановяваната популация, след положително становище на научен орган.

5. Вирусът: враг на човечеството или национално богатство?

Прави впечатление, че в резюмираната законова уредба не фигурира регулация, пряко касаеща *микроорганизмите*, още по-малко тези, които са патогенни – микробите (бактерии [53], вируси [54], вироиди [55], приони [56] и др.). Този въпрос, обаче, не е останал без отговор, макар и той да се е появил в един по-късен момент. Така, съгласно чл. 3, б. „h“ от Протокола от Картахена по биологична безопасност към Конвенцията по биологично разнообразие [57], в понятието „жив организъм“ се включва всеки биологичен обект, който е способен да пренася или реплицира генетичен материал, включително стерилни организми [58], вируси и вироиди. Най-важната част в това определение съвпада със същността на понятието „генетичен ресурс“: биологично въплътени, жизнеспособни единици на наследственост; агент, който може да се размножава, да създава „несвършени“ [59] копия на себе си. Именно защото е необходима способност за пренасяне на определена наследственост, ключовият биохимичен компонент са нуклеиновите киселини (ДНК и РНК вируси и РНК вироиди), а не „егоистичните“ протеини, които предават само формата си (приони [60]).

Микроорганизмите са включени и в обхвата на „биологичните ресурси“ чрез разгледаното понятие „генетични ресурси“. Конвенцията за биологично разнообразие (КБР) включва в „биологичните ресурси“ всички генетични ресурси, организми или части от тях, популации или някакъв друг биотичен компонент на екосистемите, който има реална или потенциална ползност или стойност за човечеството. Генетичните ресурси, съгласно българското законодателство, са генетичен материал с реална или потенциална стойност [61]. От своя страна, „генетичен материал“ се определя като материал от растителен, животински или микроорганизмов произход, съдържащ функционални единици на наследственост. Така вирусите „присъстват“, веднъж, като „някакъв друг биотичен компонент на екосистемите“ (в определението за „биологичен ресурс“ [62]), и втори път – като „материал от микроорганизмов произход, съдържащ функционални единици на наследственост“ (в определението за „генетичен материал“ [63]). Критерият, който определя границите на живото, в рамките които се защитава биологичното разнообразие, е не само реалната, но и „потенциалната ползност или стойност“ на съответния биотичен компонент, и то преценена с оглед интересите на човечеството като цяло, а не тези на конкретен човек или държава. Следва да се отбележи, че тази „потенциална ползност или стойност“ може да има много и различни измерения, а икономическата ползност и медицинска стойност [64] са само част от тези измерения. Възможно е потенциалната стойност да има не само културно, но и етично съдържание, което да се определя от принципа на отговорност на човечеството да запази генетичното богатство на планетата Земя. Смятам, че използваната формулировка и съдържащото се в нея едновременно позоваване на „ползността“

и на „стойността“, имат за цел да осигурят максимално широк обхват на дефиницията за биологично разнообразие, поверено на грижите на човечеството.

Това се потвърждава и от добавената през 2015 г. [65] в Допълнителната разпоредба на ЗБР (приет през 2002 г.) нова т. 18а, която дефинира притежаваните от *българската държава* „естествени генетични ресурси“. За такива са обявени всички генетични ресурси на Република България от нейната естествена флора, фауна, микота и микроорганизми, в това число *патогенни*. С тази законодателна добавка изрично се решава въпросът за наличието на „стойност“ и в случаите, когато биотичният компонент (носителят на генетичните ресурси) е патогенен, т.е. вреден за здравето на човека.

С включването на микроорганизмите в обхвата на генетичните ресурси би следвало да се приеме, че правилата за „*ex-situ*“ опазване важат съответно и за тях, разбира се – без частта, отнасяща се до тяхното повторно въвеждане (интродуциране) в природата [66]. Друга особеност на патогенните микроорганизми е, че те трудно могат да бъдат разглеждани като отделни и самостоятелни вещи. За разлика от растителните и животинските видове, вирионът не може да бъде обект на самостоятелно владение и ползване в рамките на „класическо“ (корпорално) право на собственост. Дори и да се допусне подобна възможност, в повечето случаи вирионът би бил *res non grata* („нежелана вещь“), подлежащ на унищожаване чрез дезинфекция. Неговата стойност може да бъде „притежавана“ единствено в измерението му на генетичен ресурс, т.е. като част от патримониума на държавата. Но ако микроорганизмите, включително патогенните (в това число и вирусите), са част от биологичното разнообразие в страната, то те би следвало да са и „неразделна част от националното богатство“, а опазването им – да е „приоритет и задължение за държавните и общинските органи и гражданите“ (чл. 1, ал. 3 ЗБР). Какво би могло да означава това, когато говорим за смъртоносни вируси?

Въпросът изглежда особено объркващ, когато се поставя в контекста на болестта *COVID-19*, станала причина за обявяване на извънредно положение в страната с решение на Народното събрание от 13 март 2020 г. [67] и приетия впоследствие Закон за мерките и действията по време на *извънредното положение* (ДВ, бр. 28 от 24.03.2020 г., в сила от 13 март 2020 г.). Като причина за обявяване на извънредното положение Народното събрание посочи „разрастващата се пандемия от *COVID-19*“, причинена от вируса *SARS-CoV-2*. Едва ли обаче има някой, който може да открие сред целите на обявеното извънредно положение запазването на *SARS-CoV-2* като част от естествените генетични ресурси, притежавани от Република България. Възможно ли е *SARS-CoV-2* да е едновременно „неделима част от националното богатство“ на Република България и „враг на човечеството“ [68], срещу който се вземат едни от най-радикалните, познати в историята ни, противоепидемични мерки.

Вирусите са обект на съществуваща подзаконова регулация – с оглед предотвратяването и овладяването на епидемии по животни, използвани за хранителни цели. В тези наредби са направени и разграничения между различни по своето значение вируси, като например:

- „*вирулентен вирус*“ – вирус, изолиран от терена по време на активно заболяване (§ 1, т. 25 ДР на Наредба № 24 от 14.12.2005 г. за мерките за профилактика, ограничаване и ликвидиране на африканската чума по конете и за условията и реда за прилагането им) и

- „*ваксинален вирус*“ – вид на вируса, използван за производство на ваксина (§ 1, т. 43 ДР на Наредба № 4 от 15.02.2007 г. за профилактика, ограничаване и ликвидиране на болестта класическа чума по свинете).

Първият вид вирус е по-скоро „враг“, докато втория – е съюзник. „Вирулентният“ вирус е по-близо до представата за „дивото“ (дивата флора и фауна [69]), което съдържа в себе си иманентна опасност за хората. Българското законодателство, обаче, познава и вируси, които работят по начин, правещ ги да изглеждат по-близки до представите ни за национално богатство. Медицинската стойност на „ваксиналния вирус“ е повече от очевидна: той може да се превърне в средство за разрешаване на кризата, породена от един „вирулентен вирус“. Срещу един вирус изправяме друг вирус. С помощта на науката може да превърнем врагът си в съюзник и затова е добре да го имаме на разположение *ex-situ*. „Опознай и владей!“ е само преформулирана версия на добре познатото „Разделяй и владей!“ и „Противопоставяй и владей!“.

Докато COVID-19 продължава да поразява човешките популации, ставайки причина за форми на непозната за съвременните технологични общества физическа изолация, **SARS-CoV-2** е нужен на медицината. За да се справим с „врага“, трябва да го познаваме достатъчно добре, включително да проследим внимателно всичките му възможни мутации. За целта е добре не само да разчетем изцяло генома му [70], но и да го притежаваме като генетичен ресурс, а ако е необходимо – и като корпорален биотичен компонент. С влизането на SARS-CoV-2 в България – искаме или не, той се превърна в „неразделна част“ от нашето биологично разнообразие и национално богатство. Едновременно с това той стана причина за предприемането от страна на българската държава на защитни мерки с безпрецедентен характер, имащи за цел да унищожат всеки възможен негов щам на територията на страната.

Как е възможно българското, а и международното право да допуска подобно противоречие? Всъщност има ли въобще *противоречие* или става въпрос за различни неща? И в крайна сметка: има ли нещо, което би спряло българската държава, а и човечеството като цяло, да се откаже изцяло от SARS-CoV-2 в момента, в който можем да направим това? Как една

държава се отказва от част от националното си богатство, която не желае? И може ли биологичното разнообразие да генерира морална тяга, която би противостояла достатъчно успешно на „военната метафора“ при разправата на държавата с SARS-CoV-2?

Подобно на вируса на едрата шарка (вариола), SARS-CoV-2 може да бъде разглеждан не само като част от биологичното разнообразие, но и като елемент от човешката култура. SARS-CoV-2 вече е причина за настъпването на множество радикални социални промени, чието действие най-вероятно ще продължи във времето и ще засегне различни области на социалния живот, публичното здравеопазване и икономиката. Във всички случаи SARS-CoV-2 (вируса) и COVID-19 (болестта) ще бъдат герои в множество *нови социални наративи*, които ще останат в историята на човечеството така, както са останали и историите, свързани със съществуването на йерсиния пестис [71] – микробът, причинил „черната смърт“ (чумата) през 14 век в Европа. Епидемиологичната битка срещу едно заболяване (COVID-19) не следва да бъде разглеждана едновременно и като наказателен процес срещу биологичния агент (SARS-CoV-2), който я причинява. Метафората за войната и врага ни пречи да следваме принципа на отговорността. Можем да се справим с болестта и активната форма на вируса, без да е необходимо да унищожим неговото генетично наследство.

Дали обаче генетичната ценност и културната релевантност на вируса ще дадат достатъчно основание на *човечеството да запази SARS-CoV-2 ex-situ* след края на пандемията – ако изобщо ни се отдаде шанс за това?

Към този момент (07.04.2020) – докато SARS-CoV-2 все още взема своите жертви навсякъде по Земята, трудно може да бъде даден краен и безпристрастен отговор на така поставения въпрос. Не е време за защитни пледоарии в полза на SARS-CoV-2. Въпреки това смятам, че търсенето на правилния отговор е част от пътя, водещ към етиката на бъдещето, за която говори Ханс Йонас. Дори и самото поставяне на въпроса за моралната релевантност на SARS-CoV-2 – макар и в момента това да изглежда несъвместимо с „войната“, която човечеството му е обявило (включително под формата на извънредно положение), разкрива степента, в които биоетиката днес се оказва водещо научно поле с изключително важно политическо значение.

БЕЛЕЖКИ

[1] Вж. **Чович, А.** (2008) Етика и биоетика. С. Европрес.

- [2] Употребата на думата създаде известни колебания и в българското „извънредно“ обществено пространство във връзка с изказвания на финансовия министър Владислав Горанов. Вж. например Горанов обясни кои са „маргиналните“, 28.03.2020, достъпно на <https://www.mediapool.bg/goranov-obyasni-koi-sa-marginalite-news305364.html>.
- [3] COVID-19 е наименованието на болестта: „коронавирусна болест 2019“, която се причинява от тежкия остър респираторен синдром коронавирус 2 (SARS-CoV-2).
- [4] Вж. **Bentham, J.** (1907) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford, Clarendon Press, публикувана за пръв път през 1789.
- [5] Вж. **Singer, P.** (2009) *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*. NY, HarperCollins Publishers Inc., p. 1-23.
- [6] Вж. **Regenstein, L.** (1985) *Animal Rights, Endangered Species and Human Survival*. – In: Singer, P. (ed.) *Defense of Animals*, New York: Basil Blackwell, pp. 118-132, достъпна на следния адрес: <http://www.animal-rights-library.com/texts-m/regenstein01.pdf>.
- [7] Всъщност почти всички теории за правата на животните могат да получат своето *reductio ad absurdum*, когато се сблъскат с „правата на вирусите“. Ако признаем права на вирусите („viral rights“), то какво точно ще е тяхното съдържание?
- [8] Метаболизмът също няма да „спаси“ вирусите (защото те нямат такъв), но в характерният за тях процес на възпроизводство чрез използването на клетъчните ресурси на други организми (госпоприемници), може да бъде открита онази форма на съпротива срещу „смърт“, която дефинира свободата на живото.
- [9] Вж. **Йонас, Х.** Цит. съч., с. 33.
- [10] Вж. **Георгиева, И.** (2014) Ханс Йонас – от принципа на живота към принципа на отговорността. // Seminar.bg, 8 Октомври 2014, достъпна на <https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy11/item/431-hans-jonas.html>.
- [11] Вж. **Йонас, Х.** Цит. съч., с. 42.
- [12] Вж. **Йонас, Х.** Цит. съч., с. 31.
- [13] Вж. **Йонас, Х.** Цит. съч., с. 45.
- [14] Вж. **Йонас, Х.** Цит. съч., с. 32.
- [15] Вж. **Йонас, Х.** Цит. съч., с. 43.
- [16] Вж. **Йонас, Х.** Цит. съч., с. 44.
- [17] Пак там.
- [18] Вж. **Йонас, Х.** Цит. съч., с. 35.

[19] Вж. **Йонас, Х.** Цит. съч., с. 45.

[20] Пак там.

[21] Вж. Рекорден спад на въглеродните емисии от 75 години насам, Нова телевизия, 03.04.2020 г. Вж. обаче и **Stone, M.** (2020) Carbon emissions are falling sharply due to coronavirus. But not for long. // National Geographic, 03.04.2020 г.

[22] За всички тези данни вж. **Koplow, D.** (2004) Deliberate Extinction. Whether to Destroy the Last Smallpox Virus. // Suffolk university law review, Vol. XXXVII:1, 2004, p. 1-50.

[23] Възможна аналогия в контекста на SARS-CoV-2 е с предписанията на традиционната китайска медицина (ТКМ), които са свързани с множество употреби на субстанции от диви животни, за които се смята, че увеличават значително риска за преминаването на нови смъртоносни вируси от животните към хората. Нещо повече, днес ТКМ предлага множество средства за лечение на COVID-19, сред които и пиенето на кръв от дива мечка. Вж. Activists slam China's use of bear bile in virus treatment, france24.com, 02.04.2020 г.

[24] За посочените данни вж. подробно **Koplow, D.** Opt. cit., p. 16-18.

[25] Последният случай на регистриран пациент с едра шарка е от 1977 г. в Сомалия. Вж. **Koplow, D.** Opt. cit., p. 9.

[26] Вж. **Koplow, D.** Opt. cit., p. 2.

[27] Официалният брой на тези проби към 1975 г. са били 75, а през 1978 – само 8. През 1983 г. останали само две – в САЩ (450 различни проби) и в СССР (120 спесимена). Вж. **Koplow, D.** Opt. cit., p. 9-10.

[28] Вж. **Koplow, D.** Opt. cit., p. 2.

[29] Вж. **Koplow, D.** Opt. cit., p. 1-50.

[30] Коплоу посочва, че подобна съдба може да сподели и други вируси като полио вируса, който също не може да оцелява в природата извън тялото на човека. На „опашката“ може да бъдат подредени вирусите, причиняващи морбили и жълта треска, както и бактериите, причиняващи бубонна чума и туберкулоза. Вж. **Koplow, D.** Opt. cit., p. 47-48.

[31] Извън неговата полезност за човечеството, разпозната пряко (като обект на научни изследвания) или косвено (като необходим компонент със своя специфична роля в природните екосистеми). Така например унищожаването на маларийните комари бе посрещнато с възражения именно с оглед тяхното значение за екологичното равновесие, а не толкова за съществуването им само по себе си. Вж. **Pugh, J.** (2016) Driven to extinction? The ethics of eradicating mosquitoes with gene-drive technologies. // Journal of Medical Ethics, № 42 (9), p. 578-581.

[32] Щамът е генетична вариация или подтип на даден организъм, който се характеризира с незначителни разлики в генетичната информация и поради това не формира нов вид организъм.

[33] Вж. **Koplow, D.** Opt. cit., p. 24-27. Като субвирусни организми са посочени прионите и виридите, числящи се към „все още до голяма степен неизследвания „долен свят“ („отвъдното“, „преизподнята“) на биологията. Всъщност липсата на особено голям интерес към микробите е причината голяма част от тях да не са идентифицирани и категоризирани. Вирусите стават актуални за човешкото познание, когато се превърнат във „врагове“ и обикновено се изследват именно в това им качество. Всяка дефиниция за „живи същества“ преследва определени цели. При възприемане като водеща на целта за запазване на биологичното разнообразие на планетата Земя, дефиницията следва да бъде максимално широка и да има за своя основа съществуването на генетична идентификация, базирана на ДНК или РНК.

[34] Вж. **Koplow, D.** Opt. cit., p. 37.

[35] Вж. **Koplow, D.** Opt. cit., p. 55.

[36] За разликата между света на човека и света на останалите живи организми вж. **Агамбен, Дж.** (2016) Откритото. Човекът и животното (откъс). // Пирон, № 12, достъпна на <https://piron.culturecenter-su.org/giorgio-agamben-laperto/>. В първата част на текста е представена позицията на Якоб фон Юкскюл – един от най-големите зоолози на XX в., относно съществуващото безкрайно разнообразие от възприятийни светове, „всичките еднакво завършени и свързани помежду си подобно на огромна музикална партитура, но все пак неспособни да общуват едни с други и взаимно изключващи се“ (с. 2-3). Тези светове принадлежат на различните живи организми, които сами изграждат световите си въз основа на своите собствени носители на значение: „Пчелата, водното конче и мухата, които забелязваме да летят наоколо ни в някой слънчев ден, не се движат из същия свят, в който ние ги наблюдаваме, нито споделят с нас – или пък помежду си – едни и същи време и пространство“ (с. 3). Особено запомнящ се е опитът на Юкскюл да опише света на кърлежа – вж. **Uexküll, J.** (1957) A Stroll Through the Worlds of Animals and Men: A Picture Book of Invisible Worlds. In *Instinctive Behavior: The Development of a Modern Concept*, translated and edited by Claire H. Schiller, Madison, CT: International Universities Press, p. 6-7. Коплоу отправя същото предупреждение като Юкскюл: нека не превръщаме живите организми в пленници на човешки сюжети, които ни пречат да поемем собствената си отговорност в рамките на нашия свят. Като светосъздаващи същества ние носим отговорност за собствените си наративи и техните етични измерения. Както трябва да се предпазваме от разказа за кърлежа, „вкусно“ (кърлежът няма възприятие за вкус!) „похапващия“ животинска кръв, така трябва да внимаваме и с обявяването на „война“ на вируса-„враг“.

[37] Вариолата е ДНК вирус, за разлика от SARS-CoV-2, който е РНК вирус.

[38] Вж. също **Найденев, Кр.** (2019) Каква е етическата стойност на вирусите? // Предизвикай правото!, достъпна на следния адрес: <https://www.challengingthelaw.com/biopravo/ideata-za-otgovornostta/>.

[39] КБР е ратифицирана със закон, приет от 37-о Народно събрание на 29.02.1996 г. - ДВ, бр. 22 от 15.03.1996 г. Издадена от министъра на околната среда и водите, обн., ДВ, бр. 19 от 2.03.1999 г., в сила от 16.07.1996 г.

[40] Естественото местообитание на едрата шарка е човешкото тяло, където вирусът може да причини смъртоносно заболяване.

[41] Вирионът е извънклетъчната форма на вируса, която не е активна. Вирионът формата, в която вирусът като нуклеинова киселина се съхранява в природата и се пренася от една клетка в друга. Вирионът се превръща в активна форма на вируса („вирус-клетка“) едва след като попадне в жива клетка.

[42] Както се вижда и от съществуващите международни актове, при дефинирането на биологичното разнообразие лесно може да изпуснем от поглед микроскопични организми, чийто свят остава непознат, недостъпен и непонятен за нас. В случаите, когато тези микроорганизми стават осезаема част от нашия живот, те обикновено имат характера на „проблем“, който трябва да разрешим.

[43] За трудностите при защитата на т.нар. „грозни животни“ като част от биологичното разнообразие, вж. **Уот, С.** (2015) Грозните животни. Не може всички да сме панди. С., Изток запад.

[44] Отношението към т.нар. вредители винаги е било свързано в най-добрия случай със съображения, касаещи „хуманността“ на акта на тяхното изтребление. Трите „Д“ – дезинфекции, дезинсекции и дератизации (ДДД), са подробно уредени в приетата от министъра на здравеопазването и министъра на земеделието, храните и горите Наредба № 1/05.01.2018 г. за условията и реда за извършване на дезинфекции, дезинсекции и дератизации. За унищожителният капацитет на всяко едно от „Д“-тата могат да свидетелстват дори само техните легални дефиниции: „дезинфекции“ са методи и средства за обезвреждане или редуциране броя на патогенните микроорганизми във външната среда; „дезинсекции“ са методи и средства за унищожаване на вредните членестоноги – паразити и преносители на инфекциозни и инвазионни болести по хората и животните; „дератизации“ са методи и средства за унищожаване на гризачи – резервоари на инфекции, и вредители на селскостопанско и друго имущество (§ 1 ДР на наредбата).

[45] Навсякъде по-долу (дори и когато не е посочено изрично) ще става въпрос именно за такива видове, които принадлежат към „дивата“ флора и фауна. Мисля, че вирусите също могат да бъдат причислени към „дивото“ в природата, тъй като спрямо тях са неприложими формите на притежание, които стоят зад понятията за земеделски култури, домашни животни, домашни любимци и пр.

[46] Особено интересно е сравнението със китайското законодателство, насърчаващо отглеждането и търговията с диви животни, което се посочва като причина за преминаването на нови вируси към човешката популация. Вж. например *Li, P.* (2020) First Sars, now the Wuhan coronavirus. Here's why China should ban its wildlife trade forever. // South China Morning Post, 29.01.2020 г., както и видеото How wildlife trade is linked to coronavirus, Vox, 06.03.2020 г. Липсата на строго законодателство, което да пази санитарна граница между животни и хора с оглед предотвратяване на патологични „биологични мигранти“, какъвто се явява и SARS-CoV-2, се посочва и като възможно основание за търсенето на отговорност от Китай за вредите, причинени от COVID-19. Вж. също *Фройнд, Ал.* (2020) Чака ни нова пандемия, ако Китай не забрани търговията с диви животни. // Дойче Веле, 27.03.2020 г.

[47] Може да бъде направена и аналогия с т.нар. „природни ресурси“, които също са особен обект на права в рамките на екологичното право. Вж. по-подробно *Ставру, Ст.* (2007) Право на собственост и право на природоползване – разграничение и съотношение. // Съвременно право, № 2, с. 43-59. Що се касае до „генетичните ресурси“, съдържащи се в човешкото тяло като жив организъм – въпросите са значително по-сложни, тъй като срещу всякакви евентуални претенции на държавата стои възплътената в човешкото тяло личност и свързаните с нея основни права. Вж. подробно *Ставру, Ст.* (2008) Човешкото тяло като предмет на вещни права. С., Сиби, с. 23-33.

[48] За сравнение собствеността върху природните богатства, които също съществуват в рамките на друга вещ (недвижим имот), е обявена изрично за изключителна държавна собственост. Вж. чл. 18, ал. 1 от Конституцията на Република България (КРБ), както и чл. 3, ал. 1 от Закона за подземните богатства (ЗПБ).

[49] Подобна специфична собственост може да бъде „открита“ и при природните богатства. Съгласно чл. 74, ал. 1 ЗПБ, регистрирането на откритие на подземни богатства и вписването му в регистъра на откритията на находища на подземни богатства не променя собствеността, предназначението и ползването на недвижимия имот на повърхността на земята. Отново става въпрос за собственост „в дълбочината“ на една чужда недвижима вещ, която дава право на държавата на достъп до съответните богатства, включително и чрез предоставяне на права на концесия в полза на трети лица.

[50] Тази собственост може да бъде наречена и „кожна“ собственост, тъй като се движи „по кожата“ на вещта, по нейната полезна с оглед човешката сетивност и способност за употреба повърхнина.

[51] Типичният пример за такава вещ е покривът на едно жилище, който е едновременно с това тераса към друго, разположено над него жилище. Една и съща част от сградата се притежава от две лица – собствениците на двете разположени едно върху друго жилища, всяко от които експлоатира различно нейни предназначение. Вж. *Ставру, Ст.* (2018) Апортът и апокалипсисът на вещите. – В: Петров, А. Апортът в капиталовите търговски дружества. С., Сиела, с. xxi.

[52] Пак там.

[53] Бактерията е вид биологична клетка, принадлежаща към прокариотни микроорганизми. Те са сред първите форми на живот, появили се на Земята. Срещат се в почти всички възможно местообитания, а също така живеят в симбиотични и паразитни връзки с растения и животни.

[54] За разлика от бактерията, вирусът не е клетка. Той е субмикроскопичен инфекциозен агент, който се размножава само вътре в живите клетки на организма. Вирусите могат да заразят всички видове форми на живот. Те се намират в почти всяка екосистема на Земята и са най-многобройният вид биологично образувание.

[55] Вироидите са най-малки известни инфекциозни патогени, съставени единствено от къса верига от едноверижна РНК, която няма протеиново покритие. Всички известни виroidи са обитатели на висши растения и повечето причиняват заболявания.

[56] Прионите („протеинова инфекциозна частица“) се определят като неправилно сгънати протеини със способността да предават неправилно сгънатата си форма върху нормални варианти на един и същи протеин. Те са свързани с няколко фатални и трансмисивни невродегенеративни заболявания при хората и много други животни.

[57] Протоколът е ратифициран със закон, приет от 38-то НС на 26.07.2000 г. - ДВ, бр. 65 от 8.08.2000 г., Издадена от министъра на околната среда и водите, обн., ДВ, бр. 83 от 19.09.2003 г., в сила от 11.09.2003 г.

[58] Най-вероятно се имат предвид изкуствено създадени биологични организми.

[59] Предвид мутациите, характерни за еволюцията.

[60] Тук можем да потърсим и причината, поради която прионите не са включени в дефиницията за „жив организъм“.

[61] Вж. § 1, т. 11 ДР ЗБР.

[62] Вж. чл. 2 КБР.

[63] Вж. § 1, т. 10 ДР ЗБР.

[64] С оглед изготвянето на ваксина или като инструмент за противодействие на друг патоген. Така например някои напълно непотребни на пръв поглед за човека бактерии могат да убиват изключително опасни за човека патогени. Особено интересен в това отношение е популярния роман на Майкъл Крайтън „Щамът Андромеда“ (1969), който е и екранизиран (през 1971 и през 2008). Вирусите се използват и в генното инженерство, като вектори за пренасяне на РНК молекули от една клетка в друга, с което се причинява изкуствена мутация.

[65] Вж. ДВ, бр. 101 от 2015 г., в сила от 22.12.2015 г.

[66] Както вече стана въпрос „природата“ за вирусите или по-точно техният „естествен хабитат“ не е нещо друго, а тялото на човека, където те се превръщат в причина за

развитие на заболяване, което може да бъде и смъртоносно. Поради това вирусите трябва да бъдат съхранявани дълбоко замразени в изцяло изкуствена за тях среда.

[67] Вж. ДВ, бр. 22 от 13.03.2020 г., в сила от 13.03.2020 г. до 13.04.2020 г.

[68] Вж. WHO chief calls COVID-19 'enemy against humanity', 19.03.2020, достъпен на hannellnewsasia.com/news/world/coronavirus-covid-19-who-enemy-against-humanity-12554256. Вж. също **Шум, К.** (2008) Понятието за политическото. С., Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, превод: Андрей Лешков, с. 77, който посочва, че един особен „враг“ може да съществува и при възприемането на един пацифистичен речник, „който вече не познава естеството на войната, а само екзекуции, санкции, наказателни експедиции, умиротворявания, опазване на мира. Противникът вече не се нарича враг, затова пък – нарушител на мира или смутител на законите изобщо, hors-la-loi, поставящ се буквално отвъд тях, но и отвъд човечеството – hors l’humanite“. Вирусът – „враг на човечеството“, е подобен „отвъден“ враг, който надхвърля рамките на политическото и може да има сериозен деструктивен ефект, който не следва да бъде подценяван.

[69] В преамбюла на Конвенцията по международната търговия със застрашени видове от дивата фауна и флора (Ратифицирана с Решение на Великото народно събрание от 12.12.1990 г. – ДВ, бр. 103 от 1990 г. В сила за Република България от 16.04.1991 г. Обн., ДВ, бр. 6 от 21.01.1992 г.) се признава „нарастващата стойност на дивата фауна и флора от естетична, културна, рекреационна и икономическа гледна точка“. Липсва етичната гледна точка.

[70] Вж. The genetic quest to understand COVID-19. Unlocking the genetic code of the novel coronavirus will help us prevent other diseases, 26.03.2020, достъпна на <https://www.sciencedaily.com/releases/2020/03/200326144357.htm>

[71] Грам-отрицателен пръчковиден бактерий с ширина 0,5µm и дължина от 1 до 3µm.

КАКВО НИ ОСТАВА, КОГАТО НИ ВЗЕМАТ СВОБОДАТА НА ПРИДВИЖВАНЕ

СТИЛИЯН ЙОТОВ

СУ „Св. Климент Охридски“

yotov@phls.uni-sofia.bg

WHAT IS LEFT OVER, AFTER THE FREEDOM OF MOVEMENT IS TAKEN TO YOU

STILIAN YOTOV

SU “St. Kliment Ohridski”

Abstract

The article deals with those fundamental rights that should not be restricted in a state of emergency (or in a state of exception). It offers a reconstruction of two processes of parallel philosopher's justification and political establishment of the habeas corpus institute at the end of the 17th and 18th centuries respectively. Against this background, conclusions are drawn about the development of this institute in the Universal Declaration of Human Rights, in the Charter of Fundamental Rights of the EU and in the Bulgarian Constitution.

Keywords: Freedom of action, Habeas corpus, privacy, freedom of movement, security.

Преди известно време се опитах да разгранича „правото на свободно придвижване“ от „свободата на движение“[1]. Сега искам да повдигна въпроса за [ОСТАТЪКА] от свободата, за сърцевината на свободата, в ситуация когато свободата на движение и свободата на придвижване са ограничени. Ще се опитам да сторя това като философ, който чете манифести и харти за основните права. По-долу ще се спра на два мисловни процеса, случили се съответно през XVII и XVIII в., както и върху някои от последиците от тях за разбирането ни за онези основни права, от които не бива да отстъпваме.

I.

Изрази като „свобода на волята“, свобода на действието“, „свобода на избора“ изглеждат синоними, но не са. Ако реша да ги дефинирам и съпоставям, ще трябва да им отделя цялото си време без да съм сигурен, че ще постигна успех.

Затова ще прибегна до един трик. Бащите на модерната политическа философия са се осмелили да разглеждат свободата на действие, без да обръщат внимание на свободата на волята. Защо? И тук обясненията могат да са дълги и напоителни, без излаз от кълбото на аргументи и контрааргументи. Затова нека си представим, че им е омръзнало да четат какво мислят други по въпроси като: Кой откри волята? По какво се отличават възгледите на стоиците от тези на Августин, или къде и защо се разминават Тома от Аквино, Дънс Скот, Уилям от Окам и Франциско Суарес?

Свободата на действие

Томас Хобс и Барух Спиноза решават чисто и просто да натурализират волята. Да, така тя загубва своеобразието си, изчезва, разтворена в условията на детерминизма, или се слива с динамиката на желанията. Но свободата на действия остава. Пренебрегвайки в голяма степен вътрешната им страна – преживяването им от гледната точка на дееца, ние, а и той самият – като външни наблюдатели – можем да преценяваме възможностите за наместване, разместване, заместване, комбиниране и т.н. на отделните действия. Нищо не пречи тези луфтове на свободното пространство да се нарекат свобода – свобода на действието. Какво, че не всички са съгласни с Хобс или Спиноза. Достатъчно е човек да погледне какво мисли Декарт, за да си даде ясна сметка, че то е противоречиво, но пък така или иначе няма никаква връзка с политиката[2]. Без да не разводнявам темата, само ще кажа, че по стъпките на Хобс и Спиноза се движат Лок (макар и в малко по-слаба степен) и най-вече Хюм.

Тази донякъде „безславна“ констатация е същевременно продуктивна. Къде? В областта на модерното право. Защото в онази епоха то е започнало да полага неимоверни усилия да не морализаторства, да преценява действията на членовете на политическата общност единствено и само външно, безотносително от мотивите им. Достатъчно е гражданите или поданиците да следват законите, няма никакво значение, защо го правят. И за да не заприличат на други твари, волята не им е отнета, но в

зачатъка ѝ е призната като произвол, като „произволение“, както е прието да говорят богословите. Някои могат да си мислят че този произвол е чиста спонтанност, която нищо не може да заглуши, други, че е илюзия, зад която дреме необходимост или вероятност, трети, че разумът не е безгласна буква и може да го направлява и управлява. Който иска, нека спори. За правният ред е важен резултатът, а не как всеки поотделно е стигнал до него. Затова когато се вгледаме в писаното от Лок, можем да си обясним, колко благоразумно изглежда всичко. Достатъчно е само да допуснем, че хората сме не само индивиди, но и лица[3], и целият свят може да изглежда другото на хората, в който те да са свободни. Достатъчно е да осъзнаем, че собственото ни тяло е вещ, различна от всички други, защото е неотделимо от нас, и да позволим резултатът от труда ни – най-вече на тялото ни – да става също наш. Има ли граници тази свобода на действието? Да, при това две. Първата е останала още от Хобс – свободата на действие на останалите съграждани. Общественият договор, който подкрепят Хобс, Спиноза и Лок, дефинира свободата на действие като ограничена (*omnis determinatio est negatio*); тя се разпростира, както казват, до носа на другия. На езика на правата тя се преживява „негативно“, като граница пред чуждата намеса, като личен избор, дали да се възползваме или не от нея. Ако тази граница е интерсубективна, другата е обективна. Свободата на действие е възможност, но всяка възможност опира до невъзможност. Никой не е придобил свободата на птица, колкото и да е препил с „редбул“. Но ако си приставим, че някога това стане възможно, дали такъв човек ще се рее без да се съобразява с въздушните коридори на небесната инфраструктура и с границите на небесните територии? Едва ли. Защото чуждите носове отдавна са придобили небесни размери и без да са третираны с лекарството „Отривин“. Но и в полето на възможното придобиване Лок съзира ограничение – развалата на онова, което си придобил, но нямаш капацитета да потребиш. Предупреждението му „Бог не е създал неща, които човек да разваля и унищожава“ стои напреки на мечтата за *all inclusive* „каквото не мога да изям, ще нахапя“ и на свещения завет на нашите деди и баби „да не става зян“.

Границите на другите лица и на естеството на вещите са граници на свободата на действие. Но в политическия режим има още един играч – властта. На която сме прехвърлили правомощията си да ни пазят: от външен враг – чрез армия, от вътрешен – чрез полиция, и от самите нас – чрез съдилища. Затова тя, държавата, също може да

ограничава свободата ни на действие, на първо място чрез данъци, за да издържа армията, полицията и съдилищата. Но понякога се налага и лично да бъдем част от „армията“, бореща се с външен враг, от „полицията“, справяща се с природно бедствие, от „съда“, когато сме се оказали членове на жури. На този фон на ограниченията на свободата ние сме, така да се каже, от светлата страна. Но може да се окажем и от тъмната, т.е. да нарушим правото. Затова на държавата сме позволили да употреби насилие, контра-насилие срещу нашето насилие над закона.

Хобс и *habeas corpus*

Забележителното е, че в годината на смъртта на Хобс – 1679 г. е приет и влиза в сила *Habeas Corpus Act* – забраната за задържане без съдебно решение. Да, някои разчитат прототипа на този правен принцип в Магна харта (1215), други го откриват в „мотивацията“ към отделни кралски разпореждания, трети се позовават на факта, че под същото име съществува закон в навечерието на гражданската война в Англия (1640). Както и да е. Нека приемем фактите: Хобс няма как да е реагирал на това законово нововъведение. Отделен е въпросът: Как би реагирал? И за това ще стане дума по-долу. Но нека се запитаме, подобно на Пенчо Славейков, който се чуди що дири вълк край тялото на Хаджи Димитър: Що дири тялото в *Habeas Corpus Act*. И тук има трудни и пространни отговори, с които се опитваме днес да си обясним „body politic“ от времето на Шекспир и във века след него. Ще предложа по-прост. Независимо от парламентарната анкета от 1666 г., целяща да изясни дали Хобс е атеист, неговата картина в *Левитан* (1651) за света изобщо като изграден от тела – обекти с маса и в движение – завладява не само физическия, но и политическия свят. Нещо повече, тя е в синхрон с картината за света в *Етиката* на Спиноза, но и в тази на *Океания* на Джеймс Харингтън. Навсякъде те споделят идеята за една държавна анатомия, за нейното здраве и патологии. На всичко отгоре тя е отглас и от по-старата теория за „двете тела на краля“, но без сакрализиране на тялото на суверена. Пряко следствие от тази смяна на жаргона е появата на изрази като „корпоративно тяло“, „корпоративни тела“, които съвсем не изглеждат празни или тавтологии[4].

Струва си човек да погледне лекциите на М. Фуко от 1976 г. *Трябва да защитаваме обществото*[5], където Джеймс е все още само крал на Шотландия под

номер VI и все още е не станал крал и на Англия под номер I. Сред приказките за божията власт той внезапно вкарва в игра аргумента, че тя Англия така или иначе е била завладяна от норманите и продължава да се води тяхна собственост. Подобно на ситуацията с Карл, който под номер I е крал на Испания – демек Карлос, а под номер V е император на Свещената римска империя[6], същият дето се оказал собственик на „Западна Индия“, разбирай днешна Америка. Фуко не е далеч от истината, все едно какво той самият мисли за истината. Думите, вложени в устата на крал Джеймс, са цитати. А и децата знаят, че той е син на Мария Стюард (обезглавена), наследява Елизабет I (девствена) и е баща на Чарлз I (обезглавен), ще рече дядо на Чарлз II, който възстановява монархията и приема Habeas Corpus Act. Няма да се отклонявам повече. Целта на този параграф беше да илюстрира физиката на властта и преминаването ѝ през телата (поне докато имат глави) и толкоз. Затова пък за днешните изследователи управлението на Джеймс I и на Чарлз I, прерогативите на монархическата власт изглеждат прекомерни, неподлежащи на контрол – в полето на данъците, принудителните заеми, произволното командироване или запиране в тъмница, ненормираните наказания и екзекуции[7]. И, както казват старите хора: каквото повикало, това се обадило. Но политиката на Кромвел е нищо друго освен продължение на същото в повече. Логическият завършек на всичко е гражданската война, която стимулира Хобс да постави политическата теория на нови идейни релси: във физическия свят имаме тела и техните свойства (properties), в политическия също – тела и блага, но под маските на граждани и собствености (properties). А парламентът? Ех, парламентът. Та нима парламентът има способността да направи от правното слово правно дело? Механиката, дори метафизиката на управлението е в монарха. Но след злополуките на гражданската война явно страните си вземат поука; Реставрацията поставя началото на конституционната монархия, Habeas Corpus Act е на път да гарантира нещо като основно право.

Habeas Corpus Act отнема голяма част от прерогативите на суверена да маневрира между неясните клаузи на Магна харта. А който има търпението да прерови архивите, съхранили дебатите по обсъждането и приемането на Закона, едва ли ще пропусне, че неговата заветна цел е била подсигуряването на „живота, свободите и собствеността на англичаните“[8]. Но на пръв поглед изпъква забраната,

изпълнителната власт да задържа и затваря някого без да е налице надлежно правно, по-точно съдебно основание. Далечната цел може и да е останала имплицитна, но експлицитната била налице. Нещо повече прочитането на смия Закон ще установи, че фразата *habeas corpus* е пояснена съдържателно и функционално чрез дефиницията „bring or cause to be brought the body of the party so committed or restrained into or before the... of the said court from which the said writ shall issue“ т.е. „да се доведе или да се принуди довеждането на тялото на страната, задължена или ограничена по този начин, в или пред... упоменатия съд, от който е била издадена упоменатата заповед“. Накратко: предоставянето на тялото зависи от съда, а не от волята на монарха. Идеята е, че едно тяло може да стане подвластно на друго тяло само по силата и съгласно преценката на закона, не по силата на телата. А поясненото, че тялото е тяло на страна, както открива възможност страната да не е само физически субект (личност), така и закотвя всяка личност в нейната телесност, в някаква нейна иманентна естественост. Тъкмо тази естественост, която изглежда прекалено механична и физическа е наред с това опора на съпротивителната мощ, която заставя властта да се съобразява с нея. Във физиката на политиката телата на гражданите уравновесяват произвола на централната монархическа власт и я подчиняват на общи закони.

Лок и *habeas corpus*

Не съм в състояние да имам мнение, дали Хобс е уловил нещо от дебатите по приемането на *Habeas Corpus Act*, още по-малко дали и как е реагирал. Но когато Джон Лок се завръща от емиграция в родината си през 1689 г. и веднага публикува *Писмо за толерантността*, а на следващата година *Опити върху човешкия разум* и *Два трактата за управлението*, Законът, който ни интересува, е в сила от десет години. Нещо повече, неговият благодетел граф Шефтсбъри (заради чийто конфликт с Чарлз II Лок отива в емиграция) е един от активистите, допринесли за приемането на *Habeas Corpus Act*. Но има ли данни самият Лок да е коментирал този закон? Опитите ми да установя това, са неуспешни. Но не бива да се пропуска, че в годината на завръщането на Лок е приета и Хартата на правата (*Bill of Rights*). Какво ли не е станало между *Habeas Corpus Act* (1679) и *Bill of Rights* (1689). Чарлз II умира през 1685 г. (без да остави законен наследник), насядава го брат му Джеймс II (английски) и VII

(шотландски), последният католически владетел на Острова, свален през 1688 г. с т. нар. Славна революция. Ето как Лок заживява в родината си под управлението на Мери II Стюарт, а след смъртта ѝ – на съпруга ѝ Уилям III (Орански). Това кралско семейство допринася за постигането на политически компромис между партиите, привърженици на конституционната монархия или на абсолютизма. То приема и закона, който се смята за част от не(до)написаната Английска конституция. В него са дефинирани нарушенията на сваления крал Джеймс II, които се превръщат в предупреждение за следващите владетели, и постановяват права, надскачащи далеч нормата *habeas corpus*. Сред тях са правото на петиция, свободата на изразяване на депутатите, защитата от неоправдани данъци, такси и наказания, правото на съдебно жури, забраната за безвъзмездно експроприиране.

Ясно е, че съвпадението на практика между обнародването на *Хартата на правата* и публикуването на *Двата трактата за управлението* на Лок изключва възможността за преки препратки помежду им. Но не бива да пропускаме, че, от една страна, Лок изгражда теорията си за естествените права, стъпвайки на фразата „живот, свобода, собственост“, която задава по-висок стандарт на самостоятелност и неприкосновеност от *Habeas Corpus Act* (от 1679), от друга страна, защитава правото на съпротива, която също задава по-висок, макар и не дотам определен стандарт от правата, оповестени от *Bill of Rights* (от 1689). Навярно философите ще защитават ролята на Лок и биха ѝ приписали влияние върху *Хартата*, привържениците на реалната политика биха заложили на влязлото в сила право, а не на идеалния модел от Втория трактат. Спор без победители. Можем да приемем също, че това е една от шегите на световния дух, който е синхронизирал световно-исторически събития зад гърба на участниците в тях.

На това място искам да вметна значението на още един фактор. Наскоро в една публична лекция, широко отразена в медиите, ни бе напомнено,[9] че през 1701 г. Англия приема закон – *Act of Settlement*, който не само прави задължително наследяването на трона единствено от протестант, но налага като действащ принцип независимостта на съда[10]. Така спорадичните решения от времето на гражданската война стават норма. На този фон не може да не прави впечатление, че темата за разделението на властите в книгата на Лок не така пълно разработена, както ще стане

век по-късно, когато с нея се захванат Ш. Монтескьо и У. Блекстоун. Кое то липсва при Лок е ролята на съдебната власт, докато на баланса на силите в лицето на короната и на парламента е отделено значително място[11]. Така че смисълът на вметката ми е, че предполагаемата незаинтересованост на Лок към ролята на съда би могла да е допълнително условие да не се занимава с въпроса за *habeas corpus*, в чиято регламентация акцентът пада тъкмо върху съда. Признавам, това може да е прекалено допускане, а чисто и просто десетгодишната валидност на института може да е го е превърнала в нещо саморазбиращо се. Същевременно това няма за цел да обезцени философския принос за сметка на правно-политическия.

Истинският принос на Лок е другаде. Но тук ще спестя тази част от предложеното му, как свободата на волята може и трябва да се добави към свободата на действие[12]. По-важното е онова, което сторва във второто издание на *Опити върху човешкия разум*. Годишната е 1694 г. Лок сякаш събира във фокус идващите от теориите на Хобс (*Левиатан*, 1651), на Спиноза (*Етика*, 1676) и на Пуфендорф (*Правото на природата и на народите*, 1672, разширено издание 1684) идеи за неметафизическо разбиране на личността. От синтеза се ражда концепция, в която телесната индивидуалност на човека и персоналната му идентичност се подчиняват на различни режими. Усетът ни, че сме не само субекти на действията си, но и лица (*persona*) хвърля мост назад в миналото ни, чието единство се удържа от паметта, но нахвърля и проекция в бъдещето, която среща признанието на другите. Така в понятието за „личност“ се обединяват разказът на психологията и нормативността на морала и правото. „Душата“ като субстанция става излишна, „когитото“ на Декарт започва да изглежда дефицитно.

Какво е значението на този поврат за темата ми тук? Лок персонифицира субекта, все едно дали го схващаме като психологически, правен, морален или етически. Едни от най-значимите философи от края на XX в. ще спорят дали решението на Лок е издържано чрез доказателства (напр. Дерек Парфит), други ще предпочетат да заключат, че в резултат от всичко това се ражда усетът за пунктуалното единство зад калейдоскопа на моментите в потока на съзнанието, който обозначаваме чрез *self* или *Selbst* (Чарлс Тейлър), думи, които на български ни се налага да пресъздадем със субстантивирание на лично местоимение. Но и отражението върху езика на политиката и

на правото не е за пренебрегване. Ако четем *Двата трактата за управлението* терминът „личност“ много често се употребява или заедно с термина „притежание“ (possession) или дори е форма на собственост, наред с труда (§27, 44, 57, 120, 123, 137, 173). На други места е синоним с (индивидуален) човек и преводачът е допуснал на много места подобна замяна; всичко това не пречи, за да остане видно важното – членството и формирането на общности, разпределянето на роли и задачи по управлението, прехвърлянето на власт и правомощия, възникването от „частни личности“ на „публични личности“ (§151, 226), обединението на народа при съпротива (§233). Само войната кара личността и собствеността да изглеждат различни. От една страна, при война увреждането им се смесва, тъй като самата война смесва насилие с ощетяване (§181), но в резултат от победата завоеванието има по-силна претенция над личността на победения, отколкото над имуществото му (§182-189, 193-194). Другият аспект, в който на преден план излиза предимство на собствеността върху имуществото пред тази върху личността, е наследяването, което става не по силата на трудовото придобиване (§190). Което хвърля допълнителна светлина върху онова прочуто място от текста, където командващите във войската могат да се разпореждат със свободата и да поставят на карта живота на подчинените си, но не и да посягат на имуществото им. (§139).

Време е за обобщение. В първоначалната версия на общата теория на Лок личността се разглежда изцяло през призмата на собствеността. Така телесният аспект в общото за епохата разбиране на взаимоотношенията е съхранен. И никак не е трудно да се открие, на колко места тялото присъства терминологически. Но най-вече във връзка с членството в общност и при диференцирането на функциите на управление. Ще рече, че за Лок тялото е по-важно като организъм, не толкова като физически самостоятелен предмет. Онова, което прави най-силно впечатление е персонифицирането на човешката телесност. А след публикуването на второто издание на *Нови опити* се разкриват и нови измерения на личността. От гледната точка на развитието на правото се разширява диапазонът на личната неприкосновеност.

Неприкосновените права в нашето настояще

Затова не бива да ни учудва, че в англосаксонската традиция, в която възниква и се развива институтът *habeas corpus*, тялото запазва присъствие в названието му. Напротив, в друга езикова среда негов еквивалент се оказва „личната свобода и неприкосновеност“. Това е и темата на чл. 30 от Конституцията на България. А на онова съдържание, което Лок ни позволява да съзрем с разгърнатата му теорията за личността, дава израз „неприкосновеността на личния живот“, която е тема на чл. 32 от Конституцията на България. Това, което на днешния универсален жаргон знаем като *privacy*.

Ако отворим *Всеобщата декларация за правата на човека* също ще открием, как чл. 9 регламентира произволния „арест, задържане или изгнание“, а чл. 12 – произволната „намеса в личния живот (*privacy*), семейството, жилището, и кореспонденцията... честта и доброто име“. В съответствие с този списък от ценности и Конституцията на България е предвидила основни права за тяхната защита – чл. 32, 33, 34.

Всичко тръгна обаче не от *habeas corpus*, а от свободата на действие. Достойна ли е тази тема за правна защита? Принцип или (субективно) право може да е тя? От една страна, тя сякаш изглажда излишна, за да бъде изписана в текст на някоя конституция. Защото ако не е гарантирана, значи да няма обществен договор, значи да е допустимо да живеем в пълна анархия. И така, струва ми се, изглеждат нещата с Конституцията на България. В нея чл. 57 ал. 2 гласи: „Не се допуска злоупотреба с права, както и тяхното упражняване, ако то нарушава права или законни интереси на други“. Българският законодател е предпочел забрана, вместо позволение; и я е оповестил не като предусловие, а на финала на списъка с основните права (гл. 2). От друга страна, ако отворим Основния закон на Германия можем да открием друг ред и терминология в извеждането на основните права. Както повечето знаят, в него човешкото достойнство е признато като някакво предусловие, абсолютна ценност, в името на което са постановени основни права. Поради което достойнството е дефинирано като „неприкосновено“ (*unantastbar*), а правата като ненакърними (*unverletztbar*). Така е съгласно чл. 1. В последствие не за всички права е записано

изрично, че са ненакърними, а само за тези, които са упоменати в чл. 9 и 12 от Всеобщата декларация, или в чл. 30, 32, 33, 34 от Конституцията на България. Интересното е, че в Основния закон на Германия свободата на движение (Handlungsfreiheit) е упомената изрично – в чл. 2 (1); дефинирана е като реципрочност на свободите, разпростиращи се до границите на чуждите права, до границите на конституционния ред и до границите на нравствения закон. Веднага след това в чл. 2 (2) към свободата на действие е добавена и свободата на личността[13].

Тук ще прекъсна, за да напомня, че във времето след Лок жаргонът на личността навярно е обезличил жаргона на телата. Забележително е все пак, че в Основния Закон на Германия свободата на личността е допълнена не само с право на живот, но и на „телесна непокътнатост“[14] (Unversehrtheit), т.е. с телесен интегритет, както напоследък е прието да се казва. Едва ли липсата на такова основно право в Конституцията на България е фатално, но не би било излишно. Защо с въпроса да се занимава едва Наказателният кодекс?[15] Липсата на темата за тялото създава особен вакуум в смисъла, по който мислим разгръщането на свободата ни, съответно оправданото ѝ ограничаване. Ясно е, че ако няма взаимно призната (общата) свобода на действие, обществата са или в агрегатно състояние близко до абсолютната нула или до плазмата. Ясно е, че (конкретизираната) свобода на придвижване е в сферите на надстройката, а не в базата на правата. Надявам се да е станало ясно, че (най-вече) неприкосновеността на личната свобода (habeas corpus), (но) и неприкосновеността на личния живот (privacy) изпъкват като предел пред упражняването на власт в името на сигурността. Неприкосновеността на кореспонденцията и на жилището са най-близката защитна обвивка на личния живот и затова също са достойни да бъдат определени като неприкосновени. Такава е и свободата на вероизповедание и на съвестта[16].

А как стоят нещата с живота? Не си спомням някъде да съм видял дефиниране на защитата му като неприкосновена. Да, правото на живот е основно, което ще рече, че разпореждането с него не може да зависи от чужда воля и решение. Затова в много законодателства смъртното наказание е забранено, дори доживотният затвор без право на замяна. Но всеки може да посочи ситуация, в която правото на причиняване на смърт е позволено не само в „равните“ условия на войната, но при самозащита и дори „извинимо“ при крайна необходимост. На фона на това свободно пространство, в което

може да се движи смъртта, съществуват и абсолютни основни права – забраната за изтезание и забраната за робство и крепостничество. За тях също изглежда излишно да се определят като неприкосновени или ненакърними, просто защото не допускат никакво изключение. Все пак обаче, фактът, че относно правото на живот не се предвижда ограничаване дори чрез закон, може да се тълкува и така, че никакво ограничаване не е позволено, а само ситуации, в които имаме живот-срещу-живот [17].

Не изключвам, че наличието на основно право на телесен интегритет би могло да се окаже свързано с право на телесна рекреация, елемент от която да е разходката или тичането в парка, фитнесът в специализирани помещения, туризмът или самоцелното копане на домати.

II.

По-горе стана ясно как едновременно, буквално в една и съща година философията на Лок обосновава наличието на естествени, а законодателството на Англия постановява основни права. Като имаме предвид това достижение в конституирането на едно ново ядро за разбирането и изграждането на политическия ред, можем да установим, струва ми се, само един дефицит в техния списък – общото право на свободно изразяване, защитавано до този етап по най-усърден начин от Спиноза в *Богословско-политически трактат*. Вторият извод засяга *habeas corpus*. Законово провъзгласяване на това основно право не просто предшества останалите от списъка, но стои непосредствено близко, явява се непосредствено въплъщение на свободата на действие, иманентно присъща и регламентирана чрез фигурата на общественния договор. Ето защо тук ще обърна внимание на дебатите относно основанията за неговото законово ограничаване. Те се водят век по-късно, в хода на създаването на Американската конституция. Защо точно тя?

В Конституцията на България чл. 57 ал. 3 постановява: „При обявяване на война, на военно или друго извънредно положение със закон може да бъде временно ограничено упражняването на отделни права на гражданите с изключение на правата, предвиден в чл. 28, 29, 31, ал. 1, 2 и 3, чл. 32, ал. 1 и чл. 37“. За кои неприкосновени права се отнасят прекъсванията в изброяването? Ако почнем отзад-напред, това, от една страна, са свободата на кореспонденцията и на другите съобщения (чл. 34) и

неприкосновеността на жилището (чл. 33)[18]. От друга страна, личната свобода и неприкосновеност – т.е. habeas corpus, целият чл. 30 с неговите 5 алинеи (включително адвокатска защита и тайна на общуването с адвокат) могат да се суспендират. И ако в изложеното по-горе стана ясно, че исторически habeas corpus е нещо като „майка“ на основните права, дали подобно ограничение не граничи с институционално „майцеубийство“?

Какво е сигурност и каква е тя?

Нека върнем назад „сериала“ на историята. В *Декларация за правата на човека и гражданина* (1789) чл. 2 гласи: „Целта на всички политически организации е запазването на всички естествени и неотменими права на човека. Тези права са свободата, собствеността, сигурността и съпротивата срещу подтисничеството“ (à savoir la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l’oppression). Бихме могли да предположим, че „животът“ при Лок се е превърнал в „сигурност“, а „съпротивата“ е била добавена в началото, вместо да се извежда на края като политическо право. Вече стана дума, че чл. 4 от Декларацията гарантира свободата на действие. Затова пък чл. 7 наподобява принципите на habeas corpus: „Никой човек не може да бъде обвиняван, задържан и затварян освен в случаите, определени от закона и според неговите изрични предписания.“[19]

Как се стига до появата на сигурността като естествено право? Въпросът не е излишен, тъй като в американската *Декларация на независимостта*, т.е. 13 години по-рано, естествените права са живот, свобода и стремеж към щастие (life, liberty, pursuit of happiness). И в *Декларацията* от 1776 г., и в *Конституцията* от 1788, приета година преди френската Декларация, и в първите 10 поправки (Хартата за правата), приети през 1791 г., т.е. две години след френската Декларация, „сигурността“ не е право, а характеристика на правата, тяхна гаранция. Ето как изглежда това в 4 поправка: „Правото на хората да бъдат сигурни в неприкосновеността на своята личност, жилище, книжа и имущество не може да бъде нарушавано с неоснователни обиски или арести...[20] Фактически тук акцентът е върху забраната на неоснователни обиски или арести, а сигурността е само следствие от това, характеристика на гаранцията.[21] По сходен начин и във *Всеобщата декларация от 1948 г.* „сигурността“ не е

самостоятелен израз, а характеристика в защитата на личността изобщо и най-вече в социална, трудова и мултикултурна среда (чл. 3, 22, 25 29)[22].

Източникът на засиленият акцент върху сигурността и дефинирането ѝ като основано право трябва да се търси другаде – при Русо. В *Обществения договор* (1762) той казва: „Всеки един от нас *влага в съдружието своята личност и цялата си мощ под ръководството на общата воля*; и всички ние като цяло възприемаме всеки член като неделима част от цялото“ – к. м., С. Й. (I, 6/ 91)[23]. Не виждам нужда да се коментира очевидното; в тази версия на общественото договаряне страните са много силно ангажирани и отдадени една на друга, отколкото при Хобс или Лок. Затова изначалната свобода претърпява метаморфоза: „По силата на обществения договор човек губи своята природна свобода и неограничено право на всичко..., срещу това той печели гражданска свобода и собственост над всичко, което притежава... налага се да правим разлика между природната свобода, чиито единствен граници са сили те на индивида, и гражданската свобода, чиито предел е общата воля“ (I, 8/ 95). Това е поразгърнатата формулировка на свободата на действие, но също така и квинтесенция на нов момент – общата воля. Тя не е просто обединение на отделните воли, а синтез, дестилационен процес, в който цялото е не само повече от своите части, но и качествено различно от влелите се в него моменти. Не само свободата, но и равенството претърпява метаморфоза при съглашението: „вместо да унищожава природното равенство... заменя с едно морално и законно равенство физическото неравенство“ (I, 9/ 99). По-силното себеотдаване в договора и кристализирането на обща воля в него насищат идеята за господство на правото с егалитарно и демократично съдържание.

Както се знае, този ентусиазъм и органични метафори имат своята обратна страна: „общата воля е винаги права и винаги се стреми към обществена полза“ (II, 3/ 103); „всички услуги, които може да окаже на държавата, гражданинът ѝ ги дължи от момента, в който суверенът ги поиска“ (II, 4/ 105); „суверенът познава само нацията като цяло, без да различава никого от онези, които я съставляват“ (II, 4/ 107). През думите на Русо зазвучават познатите фрази от стихотворението на Вапцаров „Борбата е безмилостно жестока“. Кулминационният момент, смятам, е в гл. 5 от кн. 2 „За правото на живот и смърт“. Отричайки правото на самоубийство като противоестествено, Русо

признава правото на риск. От своя страна общественият договор има цел, чиито средства включват „известни рискове, дори някои загуби“ (II, 5/ 109). Нека си припомним ситуация на солидарно застраховане, осигуряване срещу болест. Ако сме болни, ще вземем от чужди средства, ако други са болни, ще трябва да дадем от нашите. Поради това, ако искаме държавата (общата воля) да ни пази от насилници, да премахва насилници, трябва да сме готови да ѝ дадем от силата си. Т.е. трябва да участваме в самата защита, да изпълняваме военски дълг. Ако сами се окажем насилници, трябва да приемем, че и най-тежкото наказание се отнася и за нас. Ето как, струва ми се, ферментира идеята, че имаме по природа и право на сигурност. Проблемът е, че колкото по-универсално, саморазбиращо и самодостатъчно изглежда правото на сигурност – вместо всеки път да се употребява като добавка – толкова повече то прелива със смисъла, който се крие зад абривиатури като КГБ и SD, ДС и Stasi, защото в тях „държавата“ е само маска на партията-държава. Поне за мен е далеч по-ясно ако знам, че имам право на лична, на социална, на икономическа, отколкото на сигурност изобщо. Ако някой е наясно, какво значи да има право на национална сигурност, нека го сподели (с мен). Ако някой се чувства ошетен, ако е накърнено правото му на национална сигурност, към кого да се обърне, кого може да задължи, да му окаже и гарантира национална сигурност? Защо когато в недалечното минало началникът на ДА „Митници“ заяви, че държавният резерв на горива е празен, се оказа, че е издал класифицирана информация. Затова, поне за себе си, съм приел, че националната сигурност не е субективно право, а политика, макар да е принцип, е политика, не право. И правата следва да могат да я надцакват, както би казал Р. Дуоркин[24].

На чисто концептуално равнище проблемите с идеята за „сигурността“ като основно право са два. Най-вече тя има деиндивидуализиращ ефект върху правата изобщо. Освен това юридическата ефективност на самите основни права зависи от триадата задачи на властта: to respect, to protect, to fulfil; с нищо едната – сигурността (защитата) не заслужава специален статус, различен от този на другите две – уважението и осигуряването.

Някой може да каже, че предложените размишления за сигурността са отклонение от темата за habeas corpus. Ще заявя следното за оправдание. Клаузата

habeas corpus липсва във френската *Декларация за правата на човека и гражданина* (1789) както и във *Всеобщата декларация за правата на човека* на ООН (1948). В подкрепа на твърдението ще насоча към детайлното проследяване на темата, как и защо изчезва специалният член и дали и доколко е заместено съдържанието му с това на чл. 8 от *Всеобщата декларация*, към изследването на Брайън Фарел, *Habeas corpus в международното право*. [25] И сега е моментът да се насоча към финалния момент – към дебата около habeas corpus в хода на създаването на Конституцията на САЩ.

Американският опит с habeas corpus

По тази тема има много и добри изследвания. Затова ще споделя личен опит. По време на казармен отпуск в родния ми град Варна имах щастието главният художник на издателство „Георги Бакалов“ – Иван Кенаров да ме запознае с Кръстан Дянков; той имаше работа по издаването на сборник с американски есета *Гражданско неподчинение* [26]. От него чух фраза, която той приписа на Томас Пейн: „правата трябва да са гарантирани, не просто предоставени“. Цитирал съм я в разговори, без да съм я срещал в оригинал; много години след това съм я търсил, дори след появата на Интернет, но без успех. Нямах как да попитам източника и приех, че е игра на думи, някаква американска поговорка. Едва преди няколко години, в чакане на летище, отворих томче с есета на Пейн, което се рекламираше с откритието, че анонимна публикация от 1776 г. бил негова. После всичко стана лесно; днес хипотезата изглежда доказана [27]. В анонимните *Четири писма по интересни теми* наистина се съдържа търсената фраза: „A Constitution should lay down some permanent ratio... and for the same reason perfect liberty of conscience; security of person against unjust imprisonments, similar to what is called the Habeas Corpus act; the mode of trial in all law and criminal cases; in short, *all the great rights which man never mean, nor ever ought, to lose, should be guaranteed, not granted, by the Constitution*; for at the forming a Constitution we ought to have in mind, that *whatever is left to be secured by law only, may be altered by another law.*” – к. м. С. Й.

В следствие от това се роди интерес и *Федералистът* [28] донякъде го удовлетвори. В коментара си към бъдещата Конституция Александър Хамилтън обсъжда със сериозни аргументи habeas corpus. Това е забележително, защото в

повечето случаи проектите и резултатите от ратификациите не съдържат харта на правата. Което става и на практика; Конституцията е ратифицирана през 1788 г. и едва две години след провъзгласяването на френската Декларация за правата на човека и гражданина, т. е. през 1791 г. първите десет поправки са добавени към Конституцията. Което ще рече, че и без основни права бащите на Конституцията – подобно на случилото се в Англия век по-рано – са обсъждали принципа *habeas corpus*. Затова и го наричат по един необичаен начин – „привилегия“. Точно това ме кара да изпитвам известен неуют с решението, прието от българските създатели на конституцията, в ситуацията на военно и изключително положение да суспендират чл. 30 по най-безпардонен начин, без всякакви уговорки.

За разлика от това, в синхрон с лаймотива от развитието на английската политическа и правна история, американските дебати особено силно застъпват тезата, че разделението на властта няма да е пълно и пълноценно, ако това не се отнася за съдебната власт, ако съдиите не са несменяеми (№LXXVIII/ 349-350). Нещо повече, съдиите имат по-пряко отношение със закона, а от тук и с конституцията, отколкото с властта, така те са „междинен орган между народа и легислатурата“. Дейността им в светлината на конституцията им дава предимство, което народът има пред своите избраници (пак там, 351). Те са гаранция и срещу временните настроения в обществото (пак там, 352). За да разберем финалната част от „записките на федералиста“, трябва за миг да се пренесем в онова време и да си представим, как са се чувствали тогавашните американци, на които действащото на „тяхната“, но колониална за английско право територия е отказвало две неща – защитата чрез *habeas corpus* и правото да участват в съдебно жури. Фактически интересът към независимата съдебна власт е в не малка степен заради възможността за пряко гражданско участие в нея. Нещо, което не е така при другите две власти, пред които гражданите – дори да са източникът на властта, след приключването на изборите – са само адресати[29].

На гражданското участие в съдебно жури е посветена предпоследната (преди заключителната) „записка“ – №LXXXIII. Хамилтън стилизира споровете около тази институция като защита вече не срещу потисничеството на наследствената монархия, колкото срещу „тиранията на народните магистрати в народното управление (пак там, 371-372). За него обаче е далеч по-важно в кои случаи ролята на журито е не „гаранция

срещу корупцията“, а „опазване на свободата“ (пак там, 372), затова съд с жури е по-важен в наказателни дела, отколкото при оспорване на данъци. Освен това има „тънки и заплетени“ дела, в които експертността съвсем не е по силите на обикновените граждани.

Темата за гражданската свобода кулиара в последната (преди заключителната) „записка“, посветена на пропуснати теми – №LXXXIV. Става дума най-вече за основните права. В този случай Хамилтън изрично изброява всички места в проекта, в които са налице разпоредби, на практика възпиращи злоупотреба с власт, облечена в право: обемът на последиците от импийчмънт, условията за суспендиране на habeas corpus, забраната на закони с обратно действие, забраната на благороднически титли и привилегии, разглеждането на дела от съд със съдебни заседатели, ясното регламентиране на държавната измяна. Текстът съдържа необичайна защита на идеята, че познатите харти на правата са компромиси в горните етажи на властта, не и възплъщение на волята на народа (пак там, 381-382), затова нямат място в конституция като тази, която се създава и приема в момента. Освен това всяко провъзгласяване на неограничимост на едно право води до парадокси, до... нерегламентирано ограничаване (пак там, 382). Не е мястото да преценявам, колко прав е Хамилтън. Но на фона на неяснотата около основните права забраната за обратно действие на законите и на благородническите привилегии, и най-вече habeas corpus са безспорна „гаранция за свободата и републиканския дух“. В подкрепа е приведен цитат на У. Блекстоун: „Да бъде лишен човек от живота или насилствено да му бъде отнет имотът, без обвинение или съд, е такъв груб и отвратителен акт на деспотизъм, че веднага трябва да предизвика тревога от тирания в цялата държава; но заточването на човек чрез тайното му хвърляне в затвора, където страданията у остават неизвестни или забравени, е по-малко публичен, по-незабележим и следователно *по-опасен механизъм* на деспотичното управление“ (пак там, 380)[30]. Явната жестокост на произвола е не толкова опасна, колкото тайната и подмолната. Липсата на публичност изковава по-здрави окови в душата, отколкото крещящата неправда, бъдеща гняв и ярост. В такава ситуация човек не може дори да „изока некой ден“. Затова според Блекстоун тя е „съдбовно зло“, а habeas corpus е „крепост на британската Конституция“.

Habeas corpus удовлетворява максимата на Т. Пейн за гаранция, а не само за оповестяване на защита, утешава и опасенията на Хамилтън, че нормата е постановена без неясни условия за нейното суспендиране. Защото всеки може да види как тя е записана в Конституцията: „Не се допуска никакво суспендиране на привилегиата habeas corpus, освен ако в случай на нападение или въстание, това не се изисква от съображения за публичната безопасност“ (чл. 1, §9, ал. 2)[31]. Не е трудно да се открие, какви алтернативи на тази формулировка са били предлагани – замяна на „нападение или въстание“ с „най-наложителни обстоятелства“, добавяне на максимален срок[32]. Американските учредители предпочитат конкретиката – въоръженото насилие, а не някаква форма на крайна необходимост. Вместо формалния и количествен критерий на времето – преценката дали „се изисква“ или не суспендиране на habeas corpus и то спрямо една обществена ценност – публичната сигурност. Фактически американското решение съдържа в смет вид елементите за преценка на справедливата война: Auctoritas principis? Causa iusta? Ultima ratio? Necessitas? Отговорът на първия въпрос определя компетентния орган, който трябва да вземе решението. Вторият зависи от наличието на „нападение или въстание“. Третият – бикондиционалът „освен ако... не се изисква“ – преценява степента на опасност; тогава и само тогава. Последният – публичната сигурност – се съобразява със... свободата на действие. Че какво друго е публичната сигурност, ако не самото условие за съществуването на правова държава. Може би някои смятат, че е по-важно да сме живи, но пък други вярваме на Аристотел, че човек живее, не за да живее, а живее, за да живее добре. Затова нека допуснем, че „публичната безопасност“ е нещо повече от „свобода на действие“, че е нещо като качество на живот, с това логиката, водеща до суспендирането на habeas corpus не се променя. За да преминем към такъв режим, трябва не просто да е налице нападение или въстание, но това нападение или въстание да ескалира до степен да застрашава публичната безопасност. Само тогава.

В тази връзка, ако хвърлим поглед към Основния закон на Германия ще открием, че ценностите, които се защитават чрез суспендиране на (ненакърними) права, са: самото съществуване (Bestand) на страната и мирният и демократичен основен ред (die freiheitliche demokratische Grundordnung), но не сигурността или животът изобщо. По сходен начин Европейската конвенция за правата на човека позволява дерогация, но

само ако „съществуването на нацията“ е поставено на карта (чл. 15, ал. 1) и при условие, че приетите ограничителни мерки са „строго в пределите“, т.е. са пропорционални на наложителността на ситуацията.

А дали световният дух е бил на страната на българските учредители или си е бил взел отпуск, когато са позволили суспендиране на habeas corpus при „друго извънредно положение“ и без всякаква по-нататъшна преценка, не знам.

БЕЛЕЖКИ

[1] Ст. Йотов, „Свобода на движение и свобода на придвижване“, в: <http://iconomist.bg/102522-Свобода-на-движение-или-свобода-на-придвижване>, 22.03.2020.

[2] Ст. Йотов, „Декарт за свободата на волята“, в: Г. Каприев (съст.) *Sine Arte Scientia Nihil Est. Изследвания в чест на проф. д-рн Олег Георгиев*, УИ „Св. Кл. Охридски“, София. 2019, 335-350.

[3] Ст. Йотов, „Личността според Спиноза, Пуфендорф и Лок“, ръкопис; предстояща публикация.

[4] Да не говорим, че старонемският израз за крепостна зависимост е *Leibeigenschaft* – телесна зависимост; при което *Leib* е живо тяло, а не умряло – *Körper*, а коренът на *Eigenschaft* (свойство) е корен и на *Eigentum* (собственост). Една особеност, която изпъква още повече в думите за зависимите – *Leibeigene* и за техните господари – *Leibherren*. Крепостните, за разлика от робите, притежават телата си, колко са господари на тези тела, е друг въпрос.

[5] М. Фуко, *Трябва да защитаваме обществото* (лекция от 4 февр. 1976 г.), ИК ЛиК, София 2003, 120-121.

[6] Въпросният “велик” Карл (1500 -1558) бил брат на Фердинанд I (1503-1564) – ерцхерцог на Австрия, бъдещ император на Свещената римска империя, което отчасти обяснява защо говорил на немски с конницата си, на испански – с двора, на латински – с Бог, а с дамите – на френски. Хабсбургска му работа.

[7] Днешната масова култура се храни ненаситно както от конспирацията около „Бравурния заговор“, така и от разправата с участниците в него – обесени, изкормени, разчекнати, но най-вече с небивалиците около Гай Фокс, заради маската от филма *V като вендета* (2006) на братята (по това време вече сестри) Уашовски.

[8] Helen A. Nutting, „The Most Wholesome Law-- The Habeas Corpus Act of 1679“, в: *The American Historical Review*, Vol. 65, No. 3 (Apr., 1960), 527-543.

[9] Й. Грозев, „Нито воля, нито мощ: съдът като гарант на демокрацията“, годишна лекция на *Форум за справедливост* в чест на Кристиан Таков, 2019 г., СУ „Св. Кл. Охридски“, 09.11.2019.

[10] В публичното пространство този закон придоби напоследък и друга популярност, благодарение на филма *Фаворитката* (2018) на Йоргос Лантимос. Славното семейство на Мери II Стюарт и Уилям III (Орански) остава без деца и е наследено през 1702 г. от сестрата на Мери – Ана Стюарт. При нейното управление от обединението на Англия и Шотландия се ражда Великобритания (1707), но тя губи 17 деца и остава без наследник. Благодарение на най-нефилософското си дело Лайбниц доказва генеалогическата възможност курфюрстът на ХанOVER да претендира за овакантия трон. Така Георг става Джордж I, измествайки по-близки роднини, защото е протестант, а те – католици.

[11] Към тях Лок добавя и т. нар. „федеративна власт“ (гл. 12). Вж. Дж. Лок, *Два трактата за управлението*, Гал-Ико, София, 1996. Цифрите в текста препращат към това издание.

[12] Ст. Йотов, „Личността според Спиноза, Пуфендорф и Лок“, ръкопис.

[13] Първообразът на чл. 57 (2) от Конституцията на България и на чл. 2 (1) от Основния закон на Германия е в чл. 4 от френската *Декларация за правата на човека и гражданина* (26.08.1789 г.): „Свободата се състои във възможността да правиш всичко, което не противоречи на интересите на другите: така че изпълнението на естествените права на човека се ограничава дотолкова, че да осигури на останалите членове на обществото ползването на същите права. Ограниченията са определени единствено от закона“.

[14] Благодаря на Тони Колева, че ми подсказа тази дума.

[15] Относно хипотезата забраната за прелюбодейство (при Аристотел и в Декалога) да се тълкува като забрана за изнасилване вж. Ст. Йотов, „Аристотел за лъжата и за още нещо“ в: *Благородство или благотворителност. Размишления за позволената лъжа*, УИ „Св. Кл. Охридски“, София, 2018, 26-43, по-специално 34-36.

[16] Това, че в Конституцията на България това право и само то е определено като „ненакърнимо“, а не като „неприкосновено“ е колкото необяснимо, толкова и като симптом за гузна съвест, предизвикана от близкото атеистическо минало.

[17] Ето как е защитено правото на живот: „*посегателството върху човешкия живот се наказва като най-тежко престъпление (Конституция на България, чл. 2); „Никой не може да бъде осъден на смърт, нито екзекутиран“ (Харта на основните права на ЕС, чл. 2). А според Европейската конвенция за правата на човека: „(1) Никой не може да*
Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 5, кн. 1/2020

бъде умишлено лишен от живот, освен в изпълнение на съдебна присъда за извършено престъпление, за което такова наказание е предвидено в закона. (2) Лишаването от живот не се разглежда като противоречащо на разпоредбите на този член, когато то е резултат от употреба на сила, призната за абсолютно необходима: а) при защитата на което и да е лице от незаконно насилие; б) при осъществяването на правомерен арест или при предотвратяване на бягството на лице, законно лишено от свобода; с) при действия, предприети в съответствие със закона за потушаване на бунт или метеж.“

[18] Не става дума за буквоедство. Правото на изучаване и ползване на български език и на майчин език (чл. 36), както и правото на свободно придвижване и на избор на местожителството (чл. 35) не са неприкосновени. За които има добри основания.

[19] В Конституцията от 1791 гл. 1 откриваме: „Законодателната власт не може да установява никакъв закон, който да накрънява упоменатите в тази глава и гарантирани от тази конституция естествени и граждански права; но тъй като свободата позволява да правиш всичко, което не противоречи на правата на другите, нито на обществената сигурност (*sûreté publique*), законът може да установи наказания против действия, които засягат обществената безопасност (*sûreté publique*) или правата на другите и които биха били вредни за обществото“.

[20] “The right of the people to be secure in their persons, houses, papers, and effects, against unreasonable searches and seizures, shall not be violated, and no Warrants shall issue, but upon probable cause, supported by Oath or affirmation, and particularly describing the place to be searched, and the persons or things to be seized”.

[21] Това контрастира ярко с опита на президента Ф.Д. Рузвелт да инициира приемането на т. нар. Втора харта на правата, относно която казва в речта си „За състоянието на съюза“ от 11.01.1944 г.: „The one supreme objective for the future, which we discussed for each Nation individually, and for all the United Nations, can be summed up in one word: Security. And that means not only physical security which provides safety from attacks by aggressors. It means also economic security, social security, moral security—in a family of Nations.“ Вж. http://www.fdrlibrary.marist.edu/archives/address_text.html

[22] Във връзка с това не мога да спестя неразбирането си за една загуба в превода. В българската версия на *Харта на основните права на ЕС* чл. 6 гласи: „Всеки има право на свобода и сигурност“, а английската: „right to liberty and security of person“. Вярно, квалифицирането на сигурността липсва в много от другите версии. Относно тезата, че става дума за лична сигурност и във версиите на други езици, различни от английския, вж. Albrecht, Peter-Alexis, *Kriminologie, Eine Grundlegung zum Strafrecht*, 3. Auflage, München, 2005, 102 сл.

[23] Вж. Ж. Ж. Русо, *Общественият договор*, в: *Избрани съчинения*, т. 1, Наука и изкуство, София, 1988. Цифрите в текста препращат към това издание.

[24] Относно аргументите ми против право на демокрация вж. Ст. Йотов, „Нуждаем ли се от право на демокрация“ в: *Човешко достойнство и права*, Агата-А, София, 2016, 239-258.

[25] Brian R. Farrell, *Habeas Corpus in International Law*, Cambridge UP, Cambridge, 2016, ch. 2, 30-47.

[26] Кр. Дянков (съст.) *Гражданско неподчинение*, Г. Бакалов, Варна 1981.

[27] <http://thomaspaine.org/recently-discovered/four-letters-on-interesting-subjects.html>

[28] Дж. Мадисън, А. Хамилтън, Дж. Джей, *Федералистът* (Записките на федералиста), УИ „Св. Кл. Охридски“, София, 1997. Цифрите в текста препращат към това издание. Друг източник е преписката между Т. Джеферсън и Дж. Медисан (1787-1789), но ще спестя препратки към нея.

[29] Изследванията на прилагането на habeas corpus по време на Войната за независимост само биха разводнили темата, но е близо да ума, че именно инциденти по време на войната са й придали значимост.

[30] Вж. бележката на с. 380, заимствана от американското издание. Томовете на Блекстоун са публикувани между 1765 и 1769 г. т.е. след *За духа на законите* (1748) на Монтескьо и *За обществения договор* (1762) на Русо, но заради близостта им с английската традиция са имали неимоверно по-голямо влияние в Америка. В т. 3 на *Коментарите върху законите на Англия* е фразата, че habeas corpus е втората Магна харта.

[31] “The Privilege of the Writ of Habeas Corpus shall not be suspended, unless when in Cases of Rebellion or Invasion the public Safety may require it.” Размишленията относно разликата „безопасност“ (safety) – в предприятието (на немски: Betriebssicherheit) и “сигурност“ (security) – при нападение (на немски: Angriffssicherheit) ще оставя на друг.

[32] http://press-pubs.uchicago.edu/founders/print_documents/a1_9_2s8.html

РИСКЪТ КАТО ЛИЧНА ОТГОВОРНОСТ

ЛЮБОСЛАВА КОСТОВА

Институт по философия и социология, БАН

luboslava.kostova@gmail.com

RISK AS PERSONAL RESPONSIBILITY

LYUBOSLAVA KOSTOVA

Institute of Philosophy and Sociology, BAS

Abstract

This article deals with the concept of risk as a norm in the structure of biopolitical governance and as a factor of extreme importance in conducting genetic tests and screenings. I use relatively narrow concept of existence and use of genetic tests to introduce main characteristics of genetic reality- risk, choice and responsibility as well as their connection with personal freedom and norms. Ongoing COVID-19 pandemic gives us a good example of how norms are being produced, how they are related to moral concepts such as responsibility and how the exception (status quo in genetic governance) can become a rule during the mass pandemic of unknown kind.

Key words: bio politics, governance, genetic testing, risk, responsibility, COVID-19

"Исключението потвърждава не само правилото, а правилото живее само от
изключението."

[К. Шмидт; 1922]

„За няколко седмици невъзможното е нормално. Това означава, че от една страна
трябва да бъдем изключително предпазливи, но от друга страна трябва да си позволим
и да мечтаем”.

[Ю. Н. Харари: 2020]

„Струва ми се важно, като започнем да излизаме от стаите си, да улучим мярата, с
която знаем какво точно от вчерашния свят да пренесем. И какво да оставим там
завинаги, защото не беше свършен“.

[Г. Господинов: 2020]

Биополитика и управляемост

Полето на биополитиката не разчита на една единствена държавна стратегия на
регулация, а заема различни понякога противоречащи си форми. То е неразривно

свързано с развитието на науките за живота, човека и клиничната медицина и служи за отправна точка в развитието на технологиите, техниките, експертността и апаратите за грижа и администриране живота на индивида и населението.

Според Роуз биополитиката борава с жизнените характеристики на съществуването на индивида като политически субект, докато биовластта оправдава намесата на различните институции на властта върху жизнените характеристики на човешкото съществуване [Rose 2007: 54]. В същото време според редица изследователи осмислянето на биополитическите механизми, чрез които се формират новите форми на контрол и подчинение, имащи за свое най-важно следствие изграждането на нови идентичности, се реализира успешно от т.нар. изследвания на управляемостта [Lemke 2011, Rose 2007].

В основата на парадигмата на биополитическата управляемост, според Фуко, границата между морално и политическо съществуване се смесва. Тази нова форма на власт категоризира индивидуалното, улавя го в собствената му идентичност, налагайки му режим на истина, разпознаваем за него и от другите [цит. по Lemke 2011: 174].

Управляемостта е съвкупност от „техники и процедури, призвани да ръководят поведението на хората”, гарантирайки по този начин сигурността [Фуко 1992:105]. Според Лемке връзката между биополитика и управляемост се отличава с четири важни измерения:

1. „на първо място, реалността на живота се поддава на моделиране и трансформация, функционира в специфичен режим на истината, отличаващ се със селективност: *определен тип знание за живота и телата се възприема като уместно и приложимо, докато друго се маргинализира.*

2. определен тип експертност придобива правото да дава и пази истината за живота, здравето и населението, служейки си с определен инструментариум и техники. В този смисъл се откроява значението на властовите стратегии мобилизирани около знанието за живота и властовите неравенства, които това знание произвежда: кои форми на живот се възприемат като ценни и кои – не; кои форми на страдание получават политическо, медицинско и обществено внимание и признание, и кои се игнорират; кой печели от регулацията и оптимизацията на жизнените процеси /чрез финансови печалби,

политическо влияние, научна репутация, социален престиж и под каква форма/ и съответно кой понася загубите или страданието като резултат.

3. анализът на биополитическите пространства дава възможност да се проследи влиянието на различните форми на субектификация [1] спрямо реализацията на жизнените решения на индивидите: техните мотиви, цели и себевъзприемане.

4. подобна перспектива позволява и изследване на връзките между физическото съществуване и морално – политическото такова: а именно, как определени видове знание и телесни преживявания се превръщат в морални, политически, или юридически проблеми.” [Lemke 2011: 177-178].

Избор и отговорност

Връзката между биополитика и управляемост предполага, че свободният, автономен избор на индивид се разполага в конкретно структурно- определено пространство, което определя правилната употреба на свободата, гарантирайки по този начин сигурността.

Именно индивидуалното действие синтезира връзката между управление и биополитика на молекулярно ниво, предефинирайки биологията не като съдба, а като възможност за избор на по-добър живот. Биомедикализацията, такава каквато се наблюдава днес, оперира чрез задължението да действаш: в случая да се лекуваш, да знаеш и да управляваш жизнените си процеси, уповавайки се на надеждата и личния избор, като животът става юрисдикция на медицината, а нормалното и естественото се смесват като понятия чрез технологията [Rose 2007].

Рискът в сферата на медицината и генетичните изследвания

В своята влиятелна теза за „рисковото общество” Бек [1992] развива идеята за нарастващия обем на рисковете в съвременните общества, като отличителна черта на късната модерност. Сърцевината на тази нова чувствителност е рефлексивността върху мястото на медицината и науката в живота чрез алтернативните форми на знание и експертност [Lash and Urry 1994: 36].

Исторически погледнато концепцията за риска се обвързва с развитието на застрахователната индустрия и държавата на благоденствието или с апарата на

сигурността [Foucault 1991]. Рискът се конституира статистически и разчита на калкулираща рационалност в дефинирането на реалността. Категорията на риска трансформира случайните събития в човешкия живот в инциденти, които могат да бъдат калкулирани и прогнозирани, и следователно - предвидими и управляеми [Dean 1998].

Критиците на тезата за „рисковото общество” отбелязват редица нейни недостатъци като: тенденцията да генерализира, подценяването на културните специфики, нерафинираните типологии /предмодерно–модерно–късномодерно/ [Mallaby 2002: 283-312; Nichter 2003; Tulloch and Lupton 2003]. Без да омаловажаваме значението на тази критика, трябва да отбележим, че основната идея на Бек за тревожността и отговорността, съпровождащи знанието за риска, представлява основното измерение на управлението на здравето в съвременния свят [Lupton 1999; Tulloch and Lupton 2003].

От една страна, рискът все повече се дефинира от опасност към средство за управление и планиране на бъдещето чрез себеуправление, което би могло да представлява и деликатна форма на „символно насилие” (понятие на П. Бурдийо), а именно то не се разпознава като такова от индивидите, спрямо които се прилага. Нещо повече, те активно съдействат за неговото производство, особено ако залогът е собственият им живот, разбран като здраве. Така достигаме и до основния акцент, който дискурсът на риска провокира – действието, разбрано като опит за рационално калкулиране и минимизиране на възможните рискове.

Като определена категория, рискът се явява и нормализираща техника: сравняването на индивидуалния риск със средните стойности, или нормалните граници, определя и мястото на индивида в сравнение с другите: в центъра, в границите; в отрицателните или в положителните стойности. Спрямо информацията, с която разполага за своята ситуираност, от индивида се очаква определено действие. Пациентът или не-специалистът се превръща в активен потребител, изискващ подходяща и достъпна информация, необходима му, за да взема отговорни решения за бъдещето си. От тази перспектива идеята за риска се разбира като глобална технология за произвеждане на експертност сред населението, а смисъла, значението и последствията му за живота на индивидите се определят от контекста [Baker and Simon, 2002; Phillips and Ilcan, 2007: 108].

От друга страна, рискът е статистическа величина – неопределеност. Според Хакинг империализмът на вероятностите би могъл да съществува само в съдружие със следните фактори: масова грамотност, изчисление, възможност за притежание на книги, разделяне на населението в групи. Тези дейности, съставляват основата на онова, което днес разбираме като „технологии за събиране на данни”, спрямо които управлението става възможно: класифицирането на индивидите в групи и влиянието на тези класификации върху идентичността им. [цит. по Lock and Nguyen, 2010: 25].

Статистическият модел на интерпретация и обяснение на потенциално рискови възможности и събития излиза извън контекста на индивидуалния живот и обстоятелства за своите прогнози. Обратно, той борави със средни стойности, произвеждайки деконтекстуализирани вероятности: напр. определени генетични изследвания могат да докажат дали, но не и кога даден индивид ще се разболее. С една дума оценката на риска произвежда несигурност, но и се разглежда като източник на обективна истина. А действията на индивидите, съответно техните избори до голяма степен зависят и отразяват тази амбивалентност. Технологиите на клиничния риск, според Weir, смесват границата между дисциплиниращите практики върху индивидуалното тяло и сигурността над населението [Weir, 1996: 372 – 392].

Изключението: Индивидът в риск или асимптоматичния болен

В сферата на генетичните изследвания, концепцията за риска, статистиката и вероятностите придобиват особена форма. Генетичното знание, достъпно за индивидите посредством гореспоменатите изследвания, не просто ги снабдява с определен тип информация и прогноза за вероятно бъдеще. То влияе на начините, по които те се себевъзприемат на базата на напр. получен след генетично изследване резултат. Характерна черта на това възприемане е индивидуалната отговорност за управлението на риска, но и редуцирането на идентичността до нейната генетична основа.

Развитието на генетиката и генетичните изследвания предполага следната хипотеза: действията на индивидите, свързани с избягване на опасността и малшанса са неразривна част от историята на човечеството, но идеята „да бъдеш в риск” в нейното техническо и епидемиологично значение е конструкт на модерността.

Именно тревожността и понякога неяснотата, обвързана с оценките на риска при генетичните изследвания и диагнози налага проблематизирането на последните етически: а именно, винаги ли предварителното знание е нещо добро, носи ли ползи и щастие, ако да – какви, и не на последно място какво губим с подобно знание. [2]

Фокусирането изцяло върху генетиката и генетичните причини за заболяванията води до подценяването на редица други фактори, отговорни за болестта. Редица научни и журналистически материали потвърждават, че публичното възприемане на генетичния риск действително е нараснало в съвременните общества [цит. по Lock and Nguyen, 2010: 305].

Макар и теоретично ценностно-неутрална(статистическа), концепцията за риска на практика свежда външната намеса от страна на експерти до вътрешна саморегулация и управление. Достъпът до генетични изследвания се разширява – цените падат, разширява се обхвата на изследваните заболявания, което от своя страна ги превръща в рутинно медицинско изследване.

Никълъс Роуз разполага съвременните генетични технологии пряко в биополитическа перспектива. За него в съвременните либерални демокрации животът е конструиран като проект, а ценности като автономия, себеактуализация, предпазливост, отговорност и избор са интегрални за работата върху себе си. Накратко, животът се превръща в задача, поддаваща се на оптимизация.

Същевременно, авторът добавя, че не съществува пряка връзка между етиктирането на даден индивид като такъв „в генетичен риск” и превръщането му в пасивен обект на медицинска експертиза. Напротив, генетичният риск се конструира посредством активното желание за генетично знание, което от своя страна има потенциала да промени индивидуалната субективност, семейните връзки и геополитическите практики на медицинския активизъм [Rose, 2007].

Антропологът Моника Конрад описва създаването на пресимптоматичния пациент в риск от развитието на дадено заболяване, разполагайки го в контекста на т.нар. пророчески реалности, създадени от генетичните технологии. Тя се интересува от процеса на „морално взимане на решение” и акцентира на начина, по който телата се превръщат в предсказания, а произтичащите морални системи на предвиждане се установяват в и между поколенията [цит. по Lock and Nguyen, 2010: 313].

Съмнението дали и кога ще се разболеят, дали вече не са болни изпълва живота на „индивидите в риск”, пораждайки нови форми на идентичност [3]. Ценността, свързана с родството се проблематизира в контекста на генетичните изследвания, артикулира се в медицински език и термини и се превръща в основа за самите изследвания.

Изключението като норма/свободата като сигурност

Понятието за норма се утвърждава като водещ конструиращ принцип на съвременните общества. Съществено за него е, че не се разграничава твърдо и ясно от отклонението или изключението. Напротив нормата се възприема като предизвикателство, нещо което може да се възпроизведе и моделира, като феномен, променящ се с времето. Нормата не действа като външно ограничение, което обществото налага на членовете си, а се оформя чрез активността на самите индивиди, т.е. *доминиращата концепция за нормата днес, може да се определи като гъвкава* [Waldshmidt, 2005: 191].

Както отбелязах, развивайки понятията си за управляемост и биовласт, Фуко подчертава значението им за статистическата концепция за нормалност, противопоставена на старите юридически форми за суверенно упражняване на властта. Той обръща внимание на „апарата на сигурността” вътре в системата на властта, който извлича своите управленски ефекти предимно от свободата на индивидите, не посредством репресии и изключване, а чрез регулация и позициониране [Foucault, 1991: 102].

В неолибералните общества свободата се ограничава именно от логиката на сигурността, която предполага, че индивидуалната автономия ще бъде използвана по определен начин. Тъй като свободата кореспондира със сигурността, то и нормалността се конструира едновременно с отклонението, което се произвежда поради желанието на индивидите /с или без увреждания/ за нормалност и живот, ситуиран в центъра на обществото, а не в неговата периферия. Когато идентифицираме себе си като нормални, ние също така определяме кое е абнормено в сравнение с нас [Canquilha, 1989].

В сферата на генетичните тестове и изследвания, както и на генетичните консултации, които ги съпровождат, желанието за нормализация се управлява по

специфичен начин в рамките на това, което бихме могли да дефинираме като нов режим на самоуправление и регулация, които разбира се, съществуват и в други сфери на обществото. Именно в рамките на генетичните диагнози и изследвания обаче, значението на този режим се подчертава.

До средата на миналия век, нормалността се приравнява с нормативността. Индивидът се определя като нормален, ако спазва закона и социалните норми без съпротива. Да бъдеш нормален, означава поведението ти да е ориентирано към спазването на основните норми. В съвременните западни общества се наблюдава ясна тенденция към динамика, индивидуализъм, плурализъм и по-слаба ориентация към спазването на нормите и конформизма; наблюдава се ориентация към многообразие, статистически измерима нормалност и себеуправление. Социалните норми губят значението си в ежедневието [Foucault, 2003; Lemke, 2005].

Нормата на мнозинството (като средни стойности) е това, което удържа индивидите в неолибералното общество, независимо от гъвкавите и променящи се изисквания и атомизацията [Link, 1996]. Социалните норми, разбира се, не са престанали да съществуват, но именно *статистическата нормалност* е водещият фактор, който подобно на нормативността преди, влияе на човешкото поведение.

В съвременните общества могат да бъдат обособени два вида норми:

- „нормативни, ориентирани към спазването на външни правила, като отклонението или неподчинението се наказва. Спрямо особеностите на социалното функциониране, цел на нормативността е осигуряването на стабилност и конформизъм, предотвратяване на отклонението, и предпазване на обществото от катаклизми и хаос.

- нормалистични – според тях нормалността е средностатистически измерима характеристика, основана на сравнението на индивидите един спрямо друг в светлината на определен стандарт.

Нормалистичните норми поставят пред индивида въпроса: „Кой съм аз и как да се държа в сравнение с другите?“ *В този аспект, регулацията, а не подчинението на правилата са определящи за поведението на индивида.* Не правилата, а другите индивиди са в основата на подчинение на нормите. Статистическата нормалност произвежда средни стойности, спрямо които всеки се съотнася.“ [Waldshmidt, 2005: 193-194; Link 1996: 185].

Накратко, управляемостта се осъществява посредством статистики и сравнителни описания между индивидите, тяхното поведение и характеристики. Ценностните оценки също се включват в описанието – например оценки за формирането на категориите, дефиниране на стандартните отклонения или среднестатистическите ценности. Основната разлика между нормативните и нормалистичните норми са различните последиствия за социалното действие и установяването на нормите.

При нормативността, установената норма води до еднакво поведение сред много хора. При нормалността, еднаквото поведение на много хора води до установяването на нормалистична норма.

Властовите отношения в съвременния свят до голяма степен отразяват производството и подчинението на нормалистични норми, а апаратът на нормализацията не се осъществява чрез репресии, а чрез ориентиране на поведението на индивида към това на мнозинството – по един сравнително фин и ненаатрапчив начин, така че дори да не се схваща като подчинение [4].

Рамкирани като доброволни, подчинени на идеите за автономия и самоуправление, този тип нови форми на управляемост отвеждат индивидите до желанието за нормалност и средните стойности.

Рискът като отговорност или как се произвежда норма

Докато първата част на настоящата статия разглеждаше сравнително тесните граници на управляемостта и риска в сферата на генетичните изследвания, диагнози и идентичности т.е. на изключението, то втората иде да покаже как параметрите на изключението се превръщат в правило по време на пандемия, използвайки начина, по който се нормите се произвеждат – гъвкаво с неясни средни стойности: маските предпазват, маските не предпазват, маските са полезни, маските са вредни, носенето на маски е задължително, носенето на маски не е задължително, носенето на маски все пак е задължително. Масовите скрийнинги дават надеждни резултати и помагат да се изолират наистина болните и контактните (Германия, Ю. Корея), масовите или т.нар. PCR тестове са неточни и скъпи (България). Нещо повече фалшиво негативните резултати биха могли да доведат до последвало разпространение на заразяването. Строгите, дори драстични мерки и карантина помагат, същите са прекалени. Подходът

на Швеция (възможен и поради доброто ниво на самодисциплина) която отказа да въведе извънредно положение и не ограничи свободата на движение и събиране на хора е печеливш. Подходът на Швеция, опериращ с аргумента, че е невъзможно да само изолираш цяла държава за неограничен период от време, не просто заради икономическата цена, но и поради допускането, че не съществува никаква гаранция при евентуалното отслабване на мерките да не се появи втора или трета вълна на разпространение, е губещ. Мерките са взети навреме, същите са закъснели. Самият вирус е изкуствено създаден или напълно естествено породен. При всички положения има причинно-следствена връзка с човешката дейност[5, 6].

Отделните държави се справят различно с управлението на пандемията, като индикатор за тяхната успеваемост са отново произведените статистики: много различни цифри от много различни места, които обаче се деконтекстуализират в глобалната картина на пандемията. Именно тези цифри понастоящем управляват живота ни и рамкират границите на възможната свобода и избори. Статистиката борави с доказаните случаи т. е. най-вече случаите на симптоматично болни с изразена клинична картина и след проведени тестове. Не малко са хората, при който вирусът протича сравнително леко или безсимптомно и не води до атипична пневмония. Този не малък процент, на практика болшинството от заразените – не са тествани, тъй като част от тях не са и разбрали, че са болни, в това число и децата.

Всъщност статистическия модел се крепи изцяло на броя тествани, съответно безсимптомните прояви на Covid-19 не влизат в тази статистика и съответно не влияят върху показателя на смъртността, който би бил доста по-нисък с тяхно участие. Нещо повече, на много места, засегнати от пандемията като причина за смъртта се посочва изрично Covid-19, независимо от наличните му придружаващи заболявания, които при повечето смъртни случаи са сериозни. Сред медицинските среди в Лондон дори се разпространява анекдота, че е магическо лекарство. Никой не умира вече от инфаркт, само от Covid-19.

Глобалната карантина и спирането на движението и нормалния ритъм на живот по целия свят на практика станаха възможни върху единственото споделената невъзможност да се дефинира ясно и точно каква е природата и мутацията на този вирус [9]. Временното спиране на света междувременно доведе и до по-ниски нива на общата

смъртност през март (с около 10%), сравнени с март през изминалата година [10], но и до покачване на процента на самоубийствата на индивиди, диагностицирани положително със Covid-19 или предполагащи, че боледуват от такъв [7, 8].

Междувременно рискът от разпространение на заразата и евентуална невъзможност на здравните системи да обхванат нуждата от интензивни грижи т.е. предполагаемата оценка на вероятното бъдеще доведе до конкретни резултати в настоящето, засягащи гражданските свободи, по-специално правото на личен живот, на приватност. Как стана възможно всичко това, кое отличава днешния риск от този преди 10 години, от свинския грип, Чернобил, лудата крава и т.н.? Кое освен смъртните случаи, реално причинени от новия вирус, превърна света в едно цяло и произведе пандемичната норма и свързаното с нея отговорно, гражданско поведение, ограничаващо и орязващо собствените си свободи. Начинът, по който пандемията бе отразена, на живо и по начин непознат отпреди, а именно на всекидневно ниво чрез социалните мрежи, не просто Интернет, а всички онези платформи, имащи са свой главен отпечатък – признака за отслабване на реалността на Ватимо. Към момента броят на заразените в света е 2 млн, като най-много са в САЩ.

Управлението на риска в настоящата пандемия е такова, каквото и при генетичните изследвания за носителство – водеща е преди всичко личната отговорност в условия на липсващи ваксини или точно определена терапия. Взаимовръзката между дадено заболяване и поведението на индивида често пъти води до определен тип обяснение, в което не става ясно, доколко едното причинява другото, а самата граница помежду им е размишата. А поведението, от своя страна, е нещо, което подлежи на *волеви контрол*, което човек *избира* да направи, и за което носи отговорност. Какви могат да бъдат възможните трансформации, тогава когато рискът е здравето, при това не само нашето собствено, но и това на другите. Има ли по-добър механизъм за управление от живота на другите? И какви са възможните защити на голия живот и възможните сценарии за правилно поведение?

Самоизолацията като принудителна мярка, практикувана в много духовни учения, но изведена от чисто медицински контекст. Самозатваряне както на индивидуално, така и на колективно/национално ниво. Солидарност и дистанция, вътрешно уединение и външен хаос. Фокус от миналото към бъдещето през настоящето, към контурите на дома,

на частното, на голия живот. Пренасяне на цивилизацията онлайн: от класните стаи до виртуалните разходки в музеите и спортните тренировки. Разширяване на възможностите на т.нар. свободен достъп. Ограничаване на свободното придвижване на хора: от пътувания до посещения на паркове и зелени пространства парадоксално култивира любов към него, заплахата за тялото и здравето култивират грижа, а смъртта – живот. Не на последно място, планетата започна да диша.

Фуко разграничава политическите техники на регулация на населението и дисциплиниране на индивидуалното тяло от т. нар. „технологии на себе си“, които позволяват на индивидите да „въздействат върху техните собствени тела, души, мисли и по този начин да променят себе си..“ [Foucault, 1997: 177]. Как обаче се вписват техниките за регулация на населението върху „технологиите на себе си“?

Чрез наблюдение и технологии: следене чрез смартфони, задължение да удостоверяват температурата и медицинското си състояние, използване на мобилни приложения, позволяващи идентификация на заразените, тяхното движение и контакти, както и предупреждаващи останалите за близостта им: „Какво е престъплението на Венсан Ламбер? Неизлечимата болест. Именно тази неизлечимост заема мястото на вината, защото означава непоносимо поражение на вярата в прогреса.“ [11].

В случая с управлението на пандемия личните данни престават да бъдат лична собственост и се превръщат в обществено благо, а техниката на наблюдение освен, че се нормализира, бележи и съществен прелом – превръща се в част от самата структура на оголения живот – в кожа [12] Биометричният мониторинг позволява на властта да реализира своята управляемост и според Харари би направил тактиката на хакерските данни на Cambridge Analytica да изглежда като нещо от каменната ера.

Кой би спечелил от задължителното ваксиниране с несъществуващата още ваксина срещу Covid-19 или от чипирането на индивиди с оглед проследяване на техните биометрични данни? Според Харари съхранението и анализът на данните ще позволи на правителствата не просто да знаят къде и с кого сме били, какво е кръвното ни налягане или телесна температура, но най-вече какво влияе на нашите емоции като страх, гняв или радост, по-добре отколкото самите ние си даваме сметка. Именно бъдещите употреби на информацията, както и възможностите за нейната манипулация, илюстрирани дори и чрез подчертано хистеричното предаване на новините от пандемията по света, очертават

някои от най-дълбоките неизвестни, свързани със защитата на свободата и сигурността на личните данни.

Субектите, очертаващи границите на неолибералната управляемост, са преди всичко субекти на различие. Това от своя страна поражда необходимостта от въвеждането на нови форми на сигурност, устроени да защитават не само интересите на неолибералните субекти, но и различността им: „От 50-те... и особено от 60-те години понятието за сигурност започна да бъде свързвано... с искания за сигурност, отваряща път към по-богати, по-многобройни, по-разнородни и по-гъвкави отношения към себе си и другите, същевременно гарантирайки на всеки от нас истинска автономност”. Автономността на субектите на различие неизбежно поражда рискове [Foucault, 1988: 366].

Новите технологии на управление пораждат нови нужди от сигурност, устроени да защитават неолибералните субекти от рисковете, създавани от зависимостта им от условия, които могат да бъдат модифицирани от управлението: „Залогът вече не е равният достъп на всички до сигурност, а по-скоро безкрайният достъп на всеки до определен набор възможни ползи.” [Foucault, 1988: 359].

Природата служи не просто като ресурс за производство, но и като „биоценност” (понятие дефинирано от Катрин Уалдбай). Биологичното знание и формите на живот създават една нова политическа икономия на живота, подчинена на връзката между биология и капитал [Andrews and Nelkin, 2001]. В книгата „Антропология на медицината” авторите посочват, че биомедицинските технологии са част от определени „социотехнически мрежи”, свързващи институции като болници, лаборатории, биотехнологични компании и държавата. Те синтезират биологични, клинични и епидемиологични факти и на свой ред създават нови такива, което налага необходимостта от по-нататъшното им приложение и намеса [Lock and Nguyen, 2010: 18].

В този смисъл един от най-належащите въпроси, свързани с управлението на риска, разбирането му като отговорност и доброволните самоограничения, които настоящата ситуация налага, е този за границата: докъде и докога самоограничаването и самоуправлението биха били неизбежно добро, и откъде и откога се превръщат в насилие и робство.

БЕЛЕЖКИ

[1] понятието е на Никълъс Роуз – начините, по които субектите работят над себе си, ръководени от научни, медицински, морални, религиозни или други авторитети и социално приемливите норми за телата и половете.

[2] Нещо подобно се наблюдава и в момента, отчитайки относително високия процент на индивиди, самоубили се след позитивен за КОВИД-19 амбулаторен тест.

[3] Може би един от най-добрите примери за подобен тип живот „в риск” е при заболяването Хорея на Хънтингтън, което се отличава с тежка клинична картина и лоша прогноза, висока степен на наследственост от една страна, и липса на лечение от друга.
<http://www.hdlf.org/phorum/list.php?5,page=2>

[4] Символна власт и символно насилие при Бурдийо, Едва ли има по-добър апарат за подчинение от този, който оперира с биокапитала на здравето и проблематизира ценността на родството.

[5,6] Вж.: <https://btvnovinite.bg/predavania/tazi-sabota-i-nedelia/magdalena-maleeva-tazi-epidemija-e-generalna-repeticija.html>
<https://www.nytimes.com/2012/07/15/sunday-review/the-ecology-of-disease.html?fbclid=IwAR1bo0ayxQ2faoyfMonFOUBodSSFqR8T0CN4C5CKbG0LUUdlcEyn33v9ht4>

[7,8] Вж.: <https://www.bgonair.bg/a/7-sport/190264-lekaryat-na-teyms-se-samoubi-zaradi-polozhiteln-test-za-kovid-19>
<https://fakti.bg/bulgaria/461551-65-godishna-se-samoubi-ot-strah-che-ima-koronavirus-snaha-pochinala-ot-svinski-grip>

[9] Вж.: <https://clubz.bg/node/96532?fbclid=IwAR1JM7epZAY6Af0HdktUDVhpQ9Z37sJLV1nHkOpdugRfCCVd0KjNSP5byaE>

[10] According to data obtained from the CDC’s National Center for Health Statistics Mortality Surveillance System website, total U.S. deaths for the first three weeks of March are DOWN 10% from the average of the prior four years for the same three-week period. Подобен парадокс бе признат и от ген. Венцислав Мутафчийски, зав. щаба за борба с Ковид-19 по време на редовните му сутрешни брифинги.

[11] Вж.: <http://glasove.com/categories/intervyuta/news/rober-redeker-nasheto-obshtestvo-ne-ponasya-uyazvimoto-tyalo-na-neizlechimo-bolniya>

[12] Вж.: <https://www.jenatadnes.com/perli-v-koronata/yuval-noa-harari-svetat-sled-koronavirusa/?fbclid=IwAR3INnMsQ0nFrSw7uDvjLf61vql4-4bK7xLrhrOE5gAkMbd0l1z0ubDhElM>

ЛИТЕРАТУРА

- Фуко, М.** (1992). *Генеалогия на модерността*. София: УИ “св. Климент Охридски”.
- Andrews, L. and D. Nelkin.** (2001). *Body Bazaar. The Market for Human Tissue in the Biotechnological Age*. New York: Crown Publishers.
- Baker, T. And J. Simon.** (2002). „Embracing risk”. // *Embracing Risk: The Changing Culture of Insurance and Responsibility*. Chicago, University of Chicago Press.
- Beck, U.** (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Canquihem, G.** (1989). *The Normal and the Pathological*. New York.
- Dean, M.** (1998). Risk Calculable and Incalculable. *Sociale welt*. 25–42.
- Foucault, M.** (1988). *Politics, Philosophy, Culture*. Routledge
- Foucault, M.** (1991). „Governmentability” // *The Foucault effect: studies in Governmentability*. edited by Burchell, G., Gordon, C., Miller, P., London: Harvester Wheatsheaf.
- Foucault, M.** (2003). *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–1976*, trans. D. Macey. New York: Picador.
- Lash, S. And J. Urry.** (1994). *Economies of Signs and Space*. London, Thousand Oaks, Calif., and Delhi: Sage Publications.
- Lemke, T.** (2005). From eugenics to the government of genetic risks. // *Genetic Governance: Health, Risk and Ethics in the Biotech era*. Routledge.
- Lemke, T.** (2011). Beyond Foucault: From Biopolitics to the Government of Life. // *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*. Routledge.
- Link, J.** (1996). *How Normality is Produced: Essay on Normalism*, Opladen.
- Lock, M and V. Nguyen.** (2010). *An Anthropology of Biomedicine*. Wiley Blackwell, London.
- Lupton, D.** (1999). *Introduction to Risk and Sociocultural Theory: New Directions and Perspectives*. Deborah Lupton, ed., Cambridge: Cambridge University Press.
- Mallaby, T.** (2002). Odds and Ends: Mortality and the Politics of Contingency. *Culture, Medicine, and Psychiatry*. 26, 283–312.
- Nichter, M.** (2003). Harm Reduction: A Core Concern for Medical Anthropology. // *Risk, Culture, and Health Inequality: Shifting Perceptions of Danger and Blame*. Barbara Herr Harthorn and Laury Oaks, London: Praeger.
- Phillips, L, and Ilcan, S.** (2007). Responsible Expertise: Governing the Uncertain Subjects of Biotechnology. *Critique of Anthropology*. 27, 103–126.

Rose, N. (2007). *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press.

Tulloch, J., and D. Lupton. (2003). *Risk and Everyday Life*. London, Thousand Oaks, Calif., and New Delhi: Sage Publications.

Waldby, C. (2000). *The Visible Human Project: Informatic Bodies and Posthuman Medicine*. London, New York: Routledge.

Waldshmidt, A. (2005). Who is Normal? Who is Deviant? „Normality” and „Risk” in Genetic Diagnostics and Counseling. // *Foucault and the Government of Disability*. The University of Michigan Press.

Weir, L. (1996). Recent developments in the government of pregnancy. *Economy and society*. 25, 372–392.

ПРЕВОД

**ЕТИЦИТЕ СА СЪГЛАСНИ КОЙ ДА БЪДЕ ЛЕКУВАН ПЪРВО,
КОГАТО БОЛНИЦИТЕ СА ПРЕПЪЛНЕНИ С БОЛНИ ОТ
КОРОНАВИРУС [1]**

ОЛИВИЯ ГОЛДХИЛ

Разследващ репортер, Quartz

TRANSLATION

**ETHICISTS AGREE ON WHO GETS TREATED FIRST WHEN
HOSPITALS ARE OVERWHELMED BY CORONAVIRUS [1]**

OLIVIA GOLDHILL

Investigative reporter, Quartz

Goldhill, O. 2020. Ethicists Agree on Who Gets Treated First When Hospitals Are Overwhelmed by Coronavirus. In: *Quartz*. March 20, 2020. <https://qz.com/1821843/ethicists-agree-on-who-should-get-treated-first-for-coronavirus/>. [Attended at April 6, 2020]

Превод от английски и автор на бележките: проф. Даниела Сотирова, ТУ – София.

Abstract

This article is one of the first to gather opinions on the ethics of coronavirus treatment and health care. It is based on interviews with ethicists, physicians, and philosophers from leading centers and institutes of applied ethics, medical ethics, and bioethics mainly across the US and UK. We believe that the insights and expertise put forward in this article are now more relevant than ever, and are therefore useful to recall. This text can serve as a basis for further deliberation in future discussions and decision-making procedures during these force majeure events in Bulgaria.

Keywords: ethics, ethical evaluation, prioritization in ethical choice.

Пандемиите поставят етичните дилеми в остър, ужасяващ фокус. [2] По света болниците не успяват да се справят с милионите, които се нуждаят от лечение на коронавирус. Китай създаде импровизирани болници и отказа лечение на тези, които се нуждаят от грижи, несвързани с коронавируса. Италианците чакат часове наред по

телефона, за да се свържат със спешните служби. Малко държави биха се справили по-добре от тях: Съединените щати разполагат с по-малко от 100 000 легла за интензивно отделение и се очаква да се нуждаят от минимум 200 000, за да се справят с коронавируса. Обединеното кралство разполага само с 8 200 вентилатора и получава допълнителни 3800.

Quartz [3] разговаря с осем етици, всички от които се съгласяват, че в такива тежки ситуации приоритет се отдава на тези, които са с най-голям шанс да оцелеят. Въпреки горепосоченото единодушие, всички се съгласиха, че това решение далеч не е лесно и не бива да се взема с лека ръка.

Различни морални теории, един и същ отговор

Решението да се даде приоритет на хората с добри коефициенти за оцеляване е подсилено от няколко морални теории. Утилитаризмът например твърди, че моралът се определя от последиците на действията и затова трябва да се стремим да създадем максимално благо за максималния брой хора. „Ако предоставим недостатъчно лечение на онези, които не могат да се възползват (и така или иначе имат голям шанс да умрат), то те не само ще умрат, но и тези с по-голяма вероятност да оцелеят (но нуждаещи се от обдишване с вентилатор) също ще умрат“ - казва Лидия Дъгдейл, професор по медицина и директор на Центъра за клинична медицинска етика в Колумбийския университет в Ню Йорк. „Не е честно да се разпределят ограничени ресурси по начин, който свежда до минимум броя спасени човешки животи.“

„С теорията за договарянето, която се основава на етиката на обществения договор, бихме се съгласили, ако не знаехме какъв е статуса на хората в обществото“ – до такова заключение стига Джошуа Паркър, стажант-общопрактикуващ лекар (лекар по първична медицинска помощ). Той е съавтор статия за етиката на коронавирусната грижа за *Journal of Medical Ethics*, където подчертава концепцията на философа Джон Роулс за т.нар. „воал на невежеството (*ignorance*; „неинформираността“, „неизвестността“, „незнанието“ са също уместни тук – бел. прев.) като начин да се определи кое е справедливо действие: „Зад завесата на незнанието аз съм лишен от всякакви познания, за да имам позиция. Не знам дали ще стана стар, ще съм млад, богат, беден, преуспял, неудачник, нереализиран, мъж или жена; и не знам дали ще хвана COVID-19 или ако се

случи, какви ресурси ще ми трябват“, пише Паркър в имейл до Quartz. Такъв мисловен експеримент за всеки от нас улеснява личната преценка какво е справедливо за обществото като цяло.

Алекс Джон Лондон, директор на Центъра за етика и политика в университета Карнеги Мелън, е съгласен, че: „някои лица и институции (в здравната система – к.м. Д.С.) могат да се съгласят, че при пандемия, когато не всеки може да бъде спасен, здравните системи трябва да използват ресурсите си, за да спасят колкото се може повече човешки живота – това е стратегията, която позволява на всеки човек да получи справедлив шанс да преследва своите жизнени цели.“

Дори етични теории, които обикновено се разминават, има вероятност да стигнат до подобно общо заключение. Утилитаризмът, който се фокусира върху последствията от дадено действие, обикновено се противопоставя на деонтологията, която казва, че моралът се определя от самия акт и същността на действието [4]. „Деонтологът може да започне с аргумента за справедливост: всеки човек е индивидуално ценен и трябва да има равен шанс за здравеопазване“, казва Андерс Сандберг, философ от Института за бъдеще на човечеството в Оксфордския университет. Но ако това стане просто невъзможно, теорията не следва да се поддържа. "Както е казал Кант, би трябвало да се предполага, че ако човек не е в състояние да извърши дадено действие, то не следва да е задължително." Подходът на деонтолога, който да лекува всички еднакво, се оказва недостатъчен и се изчерпва тогава, когато просто няма достатъчно медицинско оборудване за лекуване на всички. Ако някои ще имат достъп, а други не, тогава трябва да се изправим пред въпроса кой получава преференциалното отношение и лечение. И така „дори и най-твърдият деонтолог обикновено се съгласява, че е неправилно да се лекуват хора, които не могат да се подобрят, ако в момента има други нуждаещи се“, съгласен е Брайън Д. Ърп, заместник-директор на програмата на Йейлския университет и Центъра Хейстингс в областта на етиката и здравната политика.

Лекарите се съобразяват с необходимостта да се разпределят ресурсите и преди огромното търсене в ситуацията на коронавирус. Дъгдейл изтъква, че насоките за разпределяне на вентилаторите на здравния департамент в Ню Йорк, публикувани през ноември 2015 г. за справяне със случаите на грипната епидемия, посочват, че са били проучвани използваните от работещите в здравните грижи три правила – «първ си

дошъл, пръв си обслужен", лотарийния принцип и клиничната преценка на лекаря за приоритизиране на пациентите. Проучването показва, че правилата са твърде субективни или че не са успели да спасят най-много човешки животи. Възрастта е била отхвърлена като критерий, тъй като тя дискриминира старите хора и има много случаи, в които по-възрастният човек има по-добри шансове за оцеляване от някой по-млад. Затова решението е било "да се използват клинични фактори само за оценка на вероятността на пациента за оцеляване и за определяне на достъпа на пациента до терапия с вентилатор." При равни условия обаче, се одобрява приоритетно лечение на деца до 17 години пред възрастен пациент, ако и двамата имат равен шанс за оцеляване. Дъгдейл добавя, че се мисли за прилагане на същите указания за справяне с лечението на коронавируса в Ню Йорк.

Няма добър отговор

Тежките последици от всяко решение, взимано при такива екстремни обстоятелства, показват, че независимо от споразуменията ни, най-добрият начин на действие невинаги е най-удовлетворяващ. „Бих казал, че оставянето на някои хора да умрат без лечение НЕ е етично, но може да се наложи поради липса на добри опции“, пише Дейвид Чан, професор по философия в Университета на Алабама в Бирмингам. „Когато казваме, че да оставим някого да умре без лечение е етично, ние игнорираме трагичното измерение на ситуацията, и е по-добре лекарите да се чувстват зле от това, че са направили най-доброто по силите си в лоша ситуация, отколкото да са убедени, че са направили 'правилното' нещо.“

По-скоро това е просто най-малко лошото като вариант. Алтернативи като лотарийна система или приоритизиране на най-болните, вероятно ще доведат до повече смъртни случаи. „Има голям шанс да инвестираме ресурси в пациенти, които не оцеляват, като по този начин обричаме не само пациента, когото сме се мъчили да спасим, но и пациента, който е бил оставен без грижа, защото ресурсите са били вече използвани“, казва Ванеса Бентли, професор по философия в Университета на Алабама в Бирмингам. Други животи, които са могли да бъдат спасени, биват изгубени.

Въпреки че има **широко съгласие за най-добрия подход**, нюансите на прилагането на това решение винаги ще останат трудни. Не само лекарите трябва да

преценяват точно и да дават приоритет на лицата с най-голям шанс за оцеляване, но има и случаи, в които болницата няма достатъчно оборудване, за да помогне дори на хора с равни шансове. Италия даде приоритет на лечението на индивидите с „най-добри шансове за успех“, но добави като втори критерий онези, които имат повече потенциални години живот. Този вторичен фактор не се постига толкова лесно, но предвид коронавируса, това е етичен въпрос, който лекарите ще трябва да разрешават.

БЕЛЕЖКИ

[1] Статията е преведена и публикувана с официалното разрешение на сп. Quartz, в лицето на г-н Джордан Уайнсток.

[2] Предлагаме на вниманието на читателската аудитория на сп. „Етически изследвания“ една от първите публикации по темата етика – коронавирус – извънредно положение. Тя е важна поради най-малко три причини: *първо*, насочена е към случващото се „на първа линия“ – при лекарите и в болниците; *второ*, информира ни за становищата на водещи етици, лекари и философи от световни изследователски центрове по приложна етика, медицинска етика, биоетика и морална философия и *трето* – показва равнище на журналистически професионализъм и високо ниво на публичен морален дискурс. За него е важен гласът на етическата експертиза.

[3] Електронното списание Quartz, в което е публикувана статията (<https://qz.com/re/journal/>), поддържа информирано общественото мнение за моралните аспекти на социалните иновации, както и на потенциални, а и вече действителни кризи.

[4] Нека уточним, че почти навсякъде, където в този текст се споменава какво „определя морала“, според интервюираните етици и медици, се има предвид единствено как се определя морално приемливото поведение (в смисъла на правилно, добро, почтено, редно и пр.).

ЛИТЕРАТУРА

Goldhill, O. (2020) Ethicists agree on who gets treated first when hospitals are overwhelmed by coronavirus. Quartz. March 20, 2020. <https://qz.com/1821843/ethicists-agree-on-who-should-get-treated-first-for-coronavirus/>. [Attended at April 6, 2020].

Parker, J., M. Mirzaali. (2020) The Moral Cost of Coronavirus. *Journal of Medical Ethics*. Blog. <https://blogs.bmj.com/medical-ethics/2020/03/16/the-moral-cost-of-coronavirus/> Posted on March 16, 2020. [Attended at April 6, 2020].

ДЕФИЦИТИТЕ НА БЕЗВИНОВНАТА ОТГОВОРНОСТ В УСЛОВИЯТА НА ПАНДЕМИЯТА COVID-19

БОРИСЛАВ ГРАДИНАРОВ

Институт по философия и социология, БАН

bonigrad@gmail.com

DEFICITS OF GUILTLESS RESPONSIBILITY IN THE CONDITIONS OF THE COVID-19 PANDEMY

BORISLAV GRADINAROV

Institute of Philosophy and Sociology, BAS

Abstract

The article analyzes the characteristics of moral and objective (guiltless) responsibility in relation to the SARS-CoV-2 pandemic, as well as their relationship with the guilt category. Moral responsibility is a sanction for acts that violate established moral standards, such as loss of authority, trust, or goodwill. Objective (guiltless) responsibility means that the adverse effects of an activity or behavior are the sole reason for making certain claims against the person who did them (or a third party), whether or not they were aware of (admit to) the adverse events as their consequences.

Keywords: responsibility, guilt, pandemic, risk, harm.

Едва ли има по-силен стимул за проблематизирането на една или друга недостатъчно анализирана научна хипотеза от практическото предизвикателство. В това отношение разразилата се в края на 2019 и през първата половина на 2020 г. глобална пандемия, предизвикана от SARS-CoV-2, с изключително тежкия си отпечатък върху живота и здравето на милиони хора, върху здравеопазването, политиката, икономиката и социалните структури в почти всички засегнати държави е безапелационно незаобиколима. Значителните специализирани усилия и средства, отделяни за вникване в механизма на заразяване, във въздействието на инфекцията върху различните органи и системи, върху възможността да се изгради имунитет, върху слабостите на

здравеопазването и т.н., оставят без достатъчно внимание най-важният въпрос – въпросът за отговорността. Какво значение има поведението на всеки човек поотделно и на всички като съвкупност за разпространението или ограничаването на заразяването? Кой е отговорен за страданията и смъртта – самите жертви с непредпазливото си поведение, тези, които пренебрегват нормите за социално изолиране или неадекватните действия на държавните и общинските органи? С други думи как се отнасят помежду си отговорността и вината за случващото се в сегашната ситуация и за неблагоприятните ѝ по-скорошни или по-отдалечени последствия?

1. Отговорността и вината – етически и юридически измерения.

След като пандемията от SARS-CoV-2 се разрази с невиждана сила и почти апокалиптични последици в над 200 страни по цялото земно кълбо, се появи съобщението, че генералният прокурор на американския щат Мисури, Ерик Шмит, е подал иск срещу китайското правителство и управляващата комунистическа партия за това, че умишлено са укривали информация за размера и смъртоносния характер на вирусната инфекция. „Китайското правителство излъга света за опасността и заразната природа на COVID-19, заглуши ранното подаване на сигнали и направи твърде малко, за да спре разпространението на болестта“, пише в иска "Те трябва да носят отговорност за своите действия" [1]. Въпреки че подобен иск е прецедент и от процедурна гледна точка едва ли може да разчита на успех, доколкото американското законодателство предоставя имунитет на чуждестранните правителства, по-същественото е, че поставя един фундаментален въпрос – въпросът за обективните измерения на отговорността и за това винаги ли при неблагоприятно развитие на нещата е възможно да се посочи виновник?

За правото, както и за етиката отговорността е основополагаща категория. Тя е осъзната като такава и многократно е подлагана на задълбочени анализи още в Древността. Особено голяма заслуга за нейното систематично изследване имат римските оратори и юристи. Затова изглежда малко вероятно в тази област да са останали недостатъчно изследвани страни или измерения, които да я представят в нова светлина. Историческият опит обаче неведнъж е доказвал, че нито теорията, нито практиката могат да се похвалят с веднъж завинаги решени въпроси. Както по всичко изглежда и понятието за отговорност не прави изключение.

Отговорността, независимо от вида ѝ, е свързана с понасянето на определена санкция. Тя може да е във вид на загуба на авторитет, на доверие на добро име, на материално благосъстояние, на права (напр. лишаване от свобода, от възможност да се упражнява определена дейност и да се заемат едни или други длъжности) или да има някаква друга форма. На различните видове отговорност (юридическата, политическата, религиозната др.) са посветени много и изключително стойностни изследвания. Като че ли най-скромен е интересът към моралната отговорност, може би поради нейната относително по-трудно уловима същност и най-вече нейната неинституционалност.

Ако трябва в резюме да очертаем що е морална отговорност, най-удачно е да я представим чрез нейните основни характеристики:

На първо място, в своята всеобхватност тя е винаги свързана със свободата или несвободата. Отговорност (независимо от нейния вид) за действията си носи само субект (физическо лице, организация или държава), който има възможността да избира как да постъпи. Лишеният от такава възможност или този, който по някаква (обективна) причина не съзнава смисъла и последиците от своите постъпки, няма как да бъде отговорен за действията или думите си. Затова въпросът за отговорността, и то не само в етиката, е въпрос преди всичко за реалната свобода. Когато говорим за свободата в това ѝ проявление, като предпоставка за носене на отговорност, е нужно да обърнем внимание дали са налице няколко предпоставки:

- а) разбиране и оценка на това кое е правилно е неправилно, справедливо и несправедливо, дължимо и т. н.;
- б) възможност за съзнателен избор между различните алтернативи;
- в) способност за носене на отговорност, както при самия процес на вземане на решение, така и при реализирането на неговите последици.

Моралната отговорност, на второ място, изисква добро познаване на актуалната система от морални норми (индивидуални, групови или международни) и умение за трезва преценка не само на непосредствените последици от направените избори, но и на това, което би произтекло от тях в бъдеще.

Разумната и трезва преценка на обстоятелствата е абсолютно задължителното субективно условие, за да може да се направи морален избор. Чувствителният момент тук е, че никой, нито отделните човешки индивиди, нито публичните институции, нито

държавите, независимо от техните опит и влияние, не е в състояние да избере или да повлияе в пълна степен на последиците от осъществените решения.

От факта, че моралната отговорност е тясно свързана с моралния избор, произтича и вероятността от неблагоприятни изменения в ценностната система, в публичния авторитет или в международния статус на субекта, включително и в неговото благосъстояние или възможности да създаде такова в бъдеще. Затова е изключително важна трезвата преценка на ситуацията и съотнасянето ѝ към евентуалните загуби, които е възможно да настъпят в резултат на взетите решения и предприетите действия.

В преобладаващия брой случаи, както ще видим по-долу, отговорността, независимо от вида си, има личен характер, нейният носител по правило може да се индивидуализира, да се посочи с достатъчна точност и конкретност. Много трудно е да се аргументира носенето на колективна отговорност поради типичните за всяка човешка общност създаване на йерархии и влияние на едни членове върху други. Понякога натискът на групата или на по-високопоставените нейни членове е възможно да потисне опозицията, а заплахата от упражняване на насилие под една или друга форма да е достатъчно сериозна, за да елиминира съпротивата и да парализира възможността за самостоятелен и информиран за последиците избор.

Готовността за поемането на моралната отговорност, на трето място, по правило е критерий за качеството на самооценката и за степента на автономност на субекта, какъвто и да е той – индивидуален или групов. Това има връзка с факта, че изборите на едно или друго поведение до голяма степен зависят и от социалните условия, от характера на установилата се система от отношения. Осъзнаването на това, че съществува риск от неблагоприятно засягане на важни за субекта ценности и че обстоятелствата може да доведат до нежелани последици и въпреки това да се пристъпи към съответните действия, показва степента на зрялост и способност за носене на отговорност.

Конкретно за моралната отговорност например, вземането на решение за действие не винаги означава, че всички последствия от него са достатъчно задълбочено обмислени и че се осъзнават напълно. Причината е в сложната система от ценности и потребности, които обикновено мотивират човешкото поведение. Възможно е например моралните съображения да не са водещи или да не бъдат достатъчно ясно открити при решението

как да се постъпи. Моралната отговорност най-често е „вплетена” в други видове отговорности и е възможно да се прояви на един по-късен етап. Не винаги тя се осъзнава и като фактор при преценката на това какви действия бъдат предприети.

Следващите две характеристики на моралната отговорност са уникални и характерни само за нея. **Моралната отговорност е относително „затворена” и не може да се компенсира с други видове отговорност.**

Доколкото в качеството си на регулативна система моралът пронизва всички елементи от битието ни, не е възможно моралната отговорност да бъде „откупена”, компенсирана или заменена с други видове отговорност. По механизмите, познати в правото, неблагоприятните последствия от определени действия или поведение на дееца е допустимо да бъдат поправени или компенсирани по ред, предвиден в закона. Например непозволеното увреждане води до присъждане на съответното справедливо обезщетение, престъпното деяние – до присъда, административното нарушение – до имуществена санкция, глоба или друго административно наказание и т.н. С това съответната отговорност се погасява и в бъдеще не може да бъде налагана отново за същото деяние. За разлика от тях моралната отговорност се носи независимо дали човек е възстановил щетите от своите действия, дали се е признал за виновен или се е покаял.

Накрая, **моралната отговорност не се погасява по давност.** Това е нейна отличителна черта за разлика от другите видове отговорности (юридическата, политическата, религиозната и т. н.). Причината за тази особеност е отново във фундаменталния характер на морала като регулативна система и в неговото относително бавно изменение във времето. От една страна, неспазването на моралните изисквания излага на риск самите устои на човешкото общество и заплашва най-фундаменталните цивилизационни ценности, а, от друга страна, не е възможно да се фиксира период от време, в който представите на хората за морално и неморално ще се променят. Тази неопределеност допълнително утежнява носенето на моралната отговорност.

Днешните разбирания за отговорността, независимо от нейния вид, са тясно обвързани с друга, ключова за всички етични и правни системи категория, вината. Съвременни наказателно-правни системи например включват като свой задължителен компонент определянето на вината като основание за търсене на отговорност и като критерий за вида и размера на наказанието. Съгласно чл. 9, ал. 1 от българския

Наказателен кодекс, престъпление е всяко общественноопасно деяние, което е извършено **виновно** и е обявено от закона за наказуемо, което е почти буквален превод на римското *Nulla poena sine lege* (*Nulla poena sine culpa*) [2].

При ориентирането в тази материя трябва да имаме предвид, че в нашето законодателство липсва легална дефиниция на понятието вина [3]. Затова пък има доста подробни законови определения на основните ѝ форми. Това налага въпросът за вината да се постави в един по-широк исторически и социокултурен контекст.

Ако се опитаме накратко да очертаем историческите етапи, през които преминава разбирането на това що е вина и как тя трябва да бъде изкупена, можем да си обясним много от днешните ѝ черти и проявления. През епохата на преддържавните и в ранните държавни образувания, където водещи са били кръвно-родствените връзки, вината е разбрана като фактическо състояние на нарушаване на определени, важни за общността порядки. Това може би обяснява и защо най-ранният начин за нейното изкупване е кръвното отмъщение (талиона). На този етап колективната вина е основната ѝ форма, което прави ненужно разкриването и доказването на някакво субективно отношение на конкретния извършител към нарушаването на една или друга норма за поведение. Подобно разбиране е лесно обяснимо като се има предвид мястото и значението на индивида в рода, неговата подчиненост, неразличимост от колективния субект. При подобни изходни позиции доказването на вината на конкретния извършител е било ненужно, защото почти не е съществувало съмнение кой е родът (племето или семейството), чиито членове са извършили вредоносното деяние. Колективната вина е достатъчно надежден принцип на ранния етап от човешката цивилизация, за да се прилагат прости и ефективни мерки за възстановяване на нарушения порядък.

Качествено нов етап в разбирането за вината се очертава в римското право. В съответствие с имперския характер на римското робовладелско общество и огромните размери, до които се простират границите на римската империя, на държавата като институция започва се придава ключово значение. Това налага поддържането на реда и законите да става с ясно отчитане на вината на тези, които са ги нарушили. Естествено, колективната отговорност и кръвното отмъщение, особено в ранните етапи на римската държава, продължават да се прилагат. Но постепенно се оформя по-детайлизирано разбиране за вината, която започва да се свърза с отговорността.

Проблемът за личната вина се обособява и започва да се изследва като елемент от отговорността на отделния индивид чак през класическия период (I–III в.). Причиняването на вреди или нарушаването на утвърдените обществени порядки като основание за търсене на отговорност все по-често се свързва с добросъвестността, с нарушаването на дължимото поведение, с неспазването и на общите морални изисквания към живеещите в пределите на империята. Но и през този период отговорността и вината не са в необходима и достатъчна взаимовръзка помежду си. Римското право например признава и отговорността при настъпване на случайни събития, както и т.нар. „ноксална отговорност“ (това е отговорността на домовладелеца за действията на неговите деца или роби). Едва Юстиниановата кодификация на римското право (*Corpus Iuris Civilis*, 529 – 534) въвежда принципа „без вина няма отговорност“. Но това е на късен етап от римското общество, когато християнството вече е господстваща религия. По всяка вероятност именно християнското разбиране за греха създава необходимите предпоставки за утвърждаване на подобно разбиране. В Юстиниановото право вече се прави разлика и между двете форми на вината – умисъл (*dolus*) и небрежност (*culpa*) (Виж по-подробно във Венедиков, 1994:123-125).

През Средновековието разбирането за вината е поставено в контекста на всеобщата религиозност и съответства на господстващата роля на църквата. Затова през този период възгледите са синкретично единство от идеите, записани в свещените книги (Стария и Новия завет) и някои елементи, наследени от римското право. В интерес на истината следва да се каже, че библейското разбиране за отговорността не изпуска от внимание връзката между вината и нарушението, макар последното в своя религиозен смисъл да носи белезите на греха. А грехът, съгласно религиозните разбирания, трябва да бъде изкупен и изстрадан. Виновността в този контекст е по-скоро синоним на греховност. – Приносът на Средновековието в разбиранията за вината е в това, че трайно свързва греха със свободата на човека да избере как да постъпи. Наличието на свободна воля е задължителната предпоставка за вината, а оттук и за търсенето на отговорност.

За съвременните правни системи вината е неотделимо свързана с отговорността. Аксиоматичният характер на тази връзка не значи, че вникването в нейните форми и механизми на проявление е решена веднъж завинаги задача. Вината например не бива да се отъждествява с чувството за вина. В литературата този феномен се обозначава и като

емоционална вина (Greenspan, 1992: 288-299). Такава е например вината на оцелелия от бедствие или терористичен акт или пък на участника в катастрофа със загинали (особено ако са деца), който обаче по никакъв начин не е допринесъл за фаталния изход. Тя се проявява като гняв към самия себе си, като порив за самонаказание и е по-скоро психиатрична диагноза, отколкото елемент от съдържанието на моралното или юридическото понятие за вина. Вината, в нейното категориално значение за правото, е важен елемент от законово регламентираното привличане към отговорност и налагане на санкция. Тя е елемент от субективната страна на деянието, но е обективно доказуема и в това си качество е правна и етична категория.

Чувството за вина (разкажанието) може да има и други основания – например усещането за грях, ако човек е религиозен, свръхактивацията на съвестта, особеностите на личната житейска философия и др. Съвременната клинична психология разглежда натрапчивото чувства за вина като симптом на душевно заболяване, което може да доведе до депресия, невроза, страдания от хиперболизирани скрупули, дори самоубийство. Когато има нездравословен, ирационален произход, чувството за вина не се включва като елемент от сложния комплекс от субективни условия, преценявани при търсене на отговорност.

2. Възможна ли е безвиновна (обективна) отговорност?

В днешния многофакторен свят въпросът за това чия е отговорността за едно или друго неблагоприятно развитие на обстоятелствата и за настъпването на по-малко или повече значителни вреди не винаги е лесен за отговор. При наслагването си десетки и стотици причини, действия и условия могат да произведат непредвидени и нежелани следствия, които да засегнат значителен брой хора. В тази сложна съвкупност от фактори по правило е невъзможно да се посочи конкретен субект (индивидуален или групов), чиито действия са имали решаващо значение и той да бъде обвързан с поправяне и компенсиране на загубите. В случая с пандемията, предизвикана от SARS-CoV-2, връзката между определено поведение и настъпилите нежелани резултати има много неизследвани и неизвестни засега моменти. Не е напълно изяснен механизмът на заразяването и какви концентрации на съдържащите вируса аерозоли са критични, кое прави възможно да се разпространява вирусът без приносителят да има симптоми на

болестта COVID-19, защо една част от контактните на вирусоносителите лица се заразяват, а други – не. Действията в условията на информационен и клиничен дефицит е съществено препятствие пред търсенето на отговорност. Това е валидно не само за отделните индивиди, но и за публичните органи. Ако определено поведение се държи на незнание или на липса на инструкции и правилници, с които то да бъде регламентирано, може ли да се квалифицира като виновно? Ако в опита да се предотвратят едни или други събития (смърт вследствие на вирусната инфекция) чрез комплекс от мерки, пак поради дефицит на опит или познания, се предизвикат значителни социално нежелани последици (продължителен икономически срив, безработица, влошаване на жизнения стандарт и дори нарастване на смъртните случаи от други заболявания) кой е длъжен да поправи вредите?

В наказателното право, дори с риск да бъде накърнена справедливостта, принципът е да се носи отговорност само когато е налице виновно поведение. Виновността произтича от знанието за съдържанието и смисъла на социалните норми (което не винаги е равнозначно на познаването на законовите разпоредби), от когнитивната способност за автономен избор на поведение и от достатъчната степен на самоконтрол. Последното предполага, че деецът е в състояние да разбира, че нарушава тези норми, дори когато не го прави умишлено (Nevins-Saunders, 2012: 1426).

Специалното място и роля на вината в наказателното право се подкрепя и от основополагащото значение на презумпцията за невиновност в съвременните правни системи. Вината безспорно е индикатор за субективния характер на отговорността в това ѝ измерение, когато тя се активира при престъпления или нарушения, изрично предвидени в съответните нормативни актове. Не е задължително от определено поведение да са настъпили вреди или да са накърнени важни обществени отношения, достатъчно е то да влиза в противоречие, да нарушава установени по законосъобразен начин норми за поведение. Неносенето на защитни средства по време на пандемията или неспазването на социалната изолация са основания за санкция на нарушителите, без значение дали това е станало причина за разпространяване на вируса или не. Непоставянето на предпазния колан по време на шофиране е предпоставка за налагане на глоба, независимо, че от него не са последвали никакви неблагоприятни събития. Субективната отговорност е фактическо установимо състояние, за което може да се

произнесе само съдът (национален или международен) или друг орган, натоварен с тази преценка.

Сериозните последствия за извършителите са и причината до окончателното приключване на делото, ако има такова, да се спазва процедурното правило, че привлеченият към отговорност се счита за невиновен. Макар различните правни системи да установяват различни стандарти за доказване на вината и за разпределяне на доказателствената тежест, т.нар. *mens rea*, знанието или намерението на извършителя са задължителен елемент от преценката за вината (Weigend, 2014: 293). Без те да са доказани по несъмнен начин, тази **субективна (виновна) отговорност** не може да бъде наложена.

Извън пределите на наказателното право обаче, вината не винаги е необходим и безпроблемно доказуем елемент от фактическия състав на отговорността. Естествено, повечето пъти човешкото поведение е основният системоформиращ фактор, който „събира“ различните условия, действия, събития и т.н., и е основната причина в своята съвкупност те да произведат нежелани, неприемливи или дори катастрофални от гледна точка на обществените ценности и норми на поведение, резултати. Но има случаи, при които нито знанието, нито намерението, нито подценяването на възможността да бъдат нарушени установените норми за поведение (от национален или международен характер) са налице. И все пак получените резултати нанасят сериозна вреда на по-малко или повече хора, а понякога (както и в разгарящата се пандемия в момента) могат да са фатални. Именно при такива случаи е оправдано да се въведе една нова и недостатъчно разработена и в римското право, а и в по-късните правни системи конструкция - тази на **безвиновната (обективната) отговорност**.

Безвиновната отговорност е конструкция, производна от общия принцип на генералния деликт **Neminem laedere** [4]. Корените му могат да се проследят още в съставения от римския политик и народен трибун Аквилей (Aquilius) през III в. пр. Хр, закон **Lex Aquilia** (286 г. пр. Хр.), третиращ обезщетенията за увреждане на чужда собственост. През XVII в. принципът на генералния деликт е дефиниран от френския юрист Жан Дома (Jean Domat, 1625 – 1696) в съчинението му „Les Loix civiles dans leur ordre naturel“ по следния начин: „Всички загуби и всички вреди, които могат да произлязат от действията на някой човек, било поради неговата непредпазливост,

невнимание, лекомислие, незнание или други подобни грешки на това, което трябва да знае или да направи, колкото и леки да са те, трябва да бъдат поправени от този, чието безразсъдство или поведение са ги породили. Защото това е вреда, дори човекът да не е искал да я причини“ (Domat, Jean, 1713: livre II, titre 8, section IV, art. 2). Впоследствие повечето правни системи възприемат принципа за носене на отговорност и при отсъствие или при непълно доказване на вината, разбира се, извън границите на наказателното правораздаване. Тук няма да се спираме на различните и понякога противоречащи си тълкувания на този принцип.

Обективната (безвиновната) отговорност означава, че неблагоприятните последици от дадена дейност или поведение са самостоятелно основание да се отправят определени претенции към този, който ги е извършил (или към трето лице), без значение дали е съзнавал (допускал) или не настъпването на неблагоприятните последици от тях. Тук между вината и отговорността няма задължителна причинно-следствена връзка.

Някои автори обвързват безвиновната отговорност с риска [5]. Така Дина М. Азми защитава позицията, че безвиновната отговорност не е непременно с противоположен характер, но е свързана с рискова по природа дейност, която може да доведе до вреди и до нарушаване на нечий субективни права. Затова и предпоставката да се съществува такава отговорност е не вината, а рискът. Тя обаче допуска за целите на съхраняването на устойчивата конструкция „вина – отговорност“, че в случая може да се говори за „презюмирана вина“, т.е. да се мисли, че и в тези случаи съществува някаква, предварително заложена, но не конкретизирана в нормативните актове абстрактна вина, съпътстваща съответната рискова дейност (Азми, 2011: 39). Основанието за съществуване на безвиновната отговорност е всеобщия и за правото, и за етиката принцип на справедливостта. Справедливо е лицата, които са претърпели вреди вследствие на определена високорискова дейност, да получат обезщетение за тях. Затова например се въвежда т.нар. задължително застраховане за дейностите и професиите, свързани с по-високи от обичайните нива на риск – в транспорта, в лекарските професии, в адвокатската дейност и т.н.

Ако се върнем към поставения в началото на статията въпрос за отговорността в условията на разразилата от декември 2019 г. насам глобална пандемия, той би

изглеждал така: Кой и как следва да компенсира (поправи) вредите, понесени от десетки държави – стотици хиляди починали от заразяването със SARS-CoV-2, изгубените работни места, икономическия срив, кризата в здравеопазването, образованието, транспорта, туризма и т. н.? Ако пренебрегнем конспиративните теории за лабораторното създаване на коронавируса и за умишленото му разпространяване, които засега не се подкрепят със сериозни доказателства, евентуалният отговор е в полето на коментираната вече безвиновна отговорност. Но и това не е достатъчно, защото не е ясен субектът, който трябва да я понесе. Официалните власти на Китайската народна република отхвърлят инициативите за независимо международно разследване на произхода на коронавируса, защото ги считат за политически мотивирани и пристрастни. Редица страни като Италия, Испания, Великобритания, САЩ, Русия понасят изключително тежките последствия от пандемията поради закъснелите и недостатъчно решителни действия на собствените си правителства. Въпреки някои критики към първоначалните реакции на Световната здравна организация, тя едва ли може да се дължи отговорна за тежките последствия от разпространението на COVID-19.

Именно споровете за произхода на настоящата пандемия и за това дали предприетите мерки за ограничаването ѝ са били достатъчни са пречка да се използва съществуващата към момента международно-правната уредба на отговорността на държавите при трансгранични вредни последици от **правомерна** дейност. Някои дейности, които носят значителни икономически, социални и престижни ползи за държавите, като ядрената енергетика, добивът на енергийни ресурси от океанското и морското дъно, изстрелването на космически обекти, производството на оръжия, вкл. и на биологично активни и опасни субстанции и др., са предмет на специално регулиране. Принципът е, че държавата, която упражнява контрол върху тях (или върху субектите, които ги извършват), носи отговорност и за евентуалните вреди, които могат да произтекат в подобни случаи. Тази отговорност обаче е по правило договорна (произтича от предварително подписани и ратифицирани от държавите договори, уреждащи въпросната материя). Причината е, че ако отношенията не са предварително регламентирани, споровете за отговорността между държавите придобиват политически характер и се стига до сериозни трудности при определяне дали дадена държава да компенсира вредите, как да го направи, в какъв размер да стане това и т.н. (Станев, 2015).

Подобни спорове са продължителни, с неясен изход и с потенциал да се превърнат в повод за въоръжен конфликт.

В някои случаи в правото съществува възможност да се определи субекта на безвиновната отговорност като се използва принципът *Qui habet commoda, ferre debet onera* [6] - например при крайна необходимост или когато в стремежа си да защити нечийи блага даден субект нанася значителна вреда на чужда собственост или накърнява субективните права на трети лица. Ако пожарникарите в опита си да потушат пожара предизвикат разрушения на съседното жилище, тогава изглежда справедливо собственикът на спасения имот да обезщети своя съсед. Но това са много специални хипотези, при които налагането на безвиновната отговорност е трудно и не винаги несъмнено. Ако например в опита си да спасят заложник, полицейските служители наранят случаен минувач, кой следва да поеме разходите за лечението му – тези, които са използвали оръжие, заложникът или похитителят? В случая с коронавирусната пандемия пък е невъзможно да се посочи конкретен субект, който има полза и на това основание да му се наложи отговорността за нея.

Всички тези разсъждения ни водят до извода, че независимо от многобройните теоретични изследвания и практически законови решения на проблемите за отговорността, там все още има бели полета. От известните до момента подходи като че ли най-близко до реализиране при глобални бедствия, като това с пандемията от SARS-CoV-2, е т. нар. **безвиновна договорна отговорност за чужди действия или случайни събития**. Нейният икономически еквивалент е една вече съществуваща, многомилиардна, добре разработена и по правило високодоходна дейност – застраховането. Но поне към момента, някоя частна застрахователна компания не предлага подобна услуга в своя бизнес портфейл, а размерът и всеобхватността на нанесените поражения в глобален мащаб от сегашната пандемия са такива, че е трудно да си представим каква би била справедливата сума за поправянето им. И е съмнително, че би била по силите на каквато и да е частна корпоративна структура.

В заключение следва да се подчертае, че пандемията, предизвикана от SARS-CoV-2, не е събитие от типа „черен лебед“ [7]. В историята на човечеството е имало много по-смъртоносни епидемии и бедствия, които са оставили сериозен отпечатък върху бита, икономиката и социалното устройство на огромен брой хора. Настоящата

пандемия е по-скоро от типа на тъй наречените от британския социолог Антъни Гидънс **събития със значителни последствия** (high-consequence risk) (Giddens, 1991: 113). Те са резултат от наслагването на голямо число решения, поведения, обстоятелства и случайни събития като засягат много хора. При тях е изключително трудно, ако не невъзможно, да се посочи точно кой е предизвикал бедствието и да му се „предяви сметката“ за последиците. А това означава, че обективната отговорност не „разполага“ с несъмнен субект, на когото да бъде предявена.

Може би най-важният извод от всичко, което преживяваме днес, е, че в глобализирания ни свят не само ресурсите, но и вредите от действията на субектите (индивиди, корпорации, държави и т.н.), макар да се разпределят неравномерно, в крайна сметка засягат всички. Затова е необходимо глобално решение. Такова например може да е създаването на специализирана световна организация за противодействие на подобни бедствия под формата на глобален застрахователен фонд. Глобалната му роля и авторитет, както и потребността от висока оперативност, особено в спешни случаи като сегашната пандемия, едва ли биха спечелили, ако бъде изграден като комитет или съвет към вече функционираща световна организация, каквато е ООН например. Най-логично е той да има самостоятелен статут и да бъде организиран по подобие на МФВ или Световната банка – на основата на договор между равноправни страни, обединени от взаимен интерес и разполагащи със значителни глобални правомощия, вкл. за разследване и за предявяване на регресни иски към държавите – огнища на бедствие, ако виновното им поведение или недостатъчен контрол бъдат доказани. Натрупаният до момента опит в създаването, организацията и управлението на тези вече съществуващи субекти на международното финансово право би бил от изключителна полза за формирането на такава институция, която ще управлява огромни парични средства.

Ключовият въпрос сега е дали човечеството е в състояние да направи верния извод от случващото се и да загърби етническите, расовите, националните, икономическите и политическите си интереси и различия в името на общото оцеляване? При всички случаи, дори ако безвиновната отговорност не може да бъде реализирана на този етап, моралната отговорност остава за всички, които притежавайки власт и влияние, не съумеят да извлекат поука от случващото и не направят необходимото, за да не се повтори то.

БЕЛЕЖКИ

[1] Виж „Missouri v. People's Republic of China – Complaint“. In https://www.scribd.com/document/457545450/Missouri-v-People-s-Republic-of-China-Complaint#from_embed (Посетен на 22.04.2020).

[2] От лат. „Не може да се налага наказание, ако то не е предвидено в закона (Няма наказание без вина)“.

[3] Но в теорията категорията вина е добре разработена. Според проф. Александър Стойнов например вината представлява „проявеното чрез деянието конкретно психично отношение на дееца към самото деяние, към предизвиканите чрез него общественноопасни последици и към общественноопасния му характер, което отношение получава отрицателната морална оценка на обществото и се изразява в умисъл или непредпазливост“ (Стойнов, 1999: 250). По същия субективен начин е дефинирана вината и в гражданското право от известния съветски и руски юрист Олимпиад С. Йоффе: „под вина разбираме психическото отношение на лицето към извършеното от него противоправно действие или бездействие, а също и към настъпилите от него противоправни последици“ (Йоффе, 1975: 128).

[4] От лат. „Не вреди другиму“.

[5] За същността и проявленията на риска виж по-подробно Градинаров, Борислав, 2020, „Риск и антирискови стратегии“, София, изд. BISFRIM.

[6] От лат. „Който има полза, той трябва да носи тежестта“.

[7] Когато първите английски заселници пристигат в Австралия през 17 в., те с почуда установяват, че там живеят птици, напълно еднакви по външен вид с белите лебедите, които познавали, само че черни на цвят. Оттук и фразата „черен лебед“ – нещо, непознато до този момент и неочаквано. Насим Талеб определя подобно събитие като едромасщабно, непредвидимо и нередовно събитие със значителни последици, притежаващо следните три качества: Първо, разположено е извън сферата на обичайните очаквания, понеже нищо в миналото не е било в състояние убедително да ни насочи към възможността то да се случи. Второ, ефектът му е огромен. Трето, въпреки статута му на рязко отдалечена стойност, човешката ни природа ни принуждава да скалпваме обяснения за възникването на това събитие след факта и по този начин го превръщаме в обяснимо и предвидимо (Виж Taleb, 2010: xxii).

ЛИТЕРАТУРА

Азми, Д. М. (2011). Концепция безвиновной ответственности: содержание, трактовка, оценка. // Законодательство и экономика. № 7/2011, 34 – 44.

Венедиков, П. (1994). *Римско право*. С., изд. Сиби.

Градинаров, Б. (2020). *Риск и антирискови стратегии*. С., изд. BISFRIM.

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 5, кн. 1/2020

Йоффе, О. С. (1975). *Обязательственное право*. Москва, изд. Юридическая литература.

Станев, Ст., (2015). *Международна отговорност на държавата при трансгранични вредни последици от правомерна дейност*, сп. Геополитика (24 май 2015) на <https://geopolitica.eu/aktualno/2240-mezhdunarodna-otgovornost-na-darzhavata-pri-transgranichni-vredni-posleditsi-ot-pravomerna-deynost> (Посетен на 29. 04. 2020).

Стойнов, А. (1999). *Наказателно право (обща част)*. С., изд. Сиела.

Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge, Polity Press.

Greenspan, P. S. (1992). Subjective Guilt and Responsibility. // *Mind*, Vol. 101, No. 402 (Apr., 1992), pp. 287-303.

Domat, J. (1713). *Les loix civiles dans leur ordre naturel*. Paris, Ed. David.

Nevins-Saunders, E. (2012). Not Guilty as Charged: The Myth of Mens Rea for Defendants with Mental Retardatio. // *Law Review*. University of California, Davis, pp. 1419 – 1486.

Taleb, N. N. (2010). *The Black Swan*. 2 edition, Random House Trade Paperbacks.

Weigend, T. (2014). *Assuming that the Defendant Is Not Guilty: The Presumption of Innocence in the German System of Criminal Justice*. // *Criminal Law and Philosophy*. Vol. 8, No 2 (June, 2014).

РИСК, ПАНДЕМИЯ, БИОВЛАСТ

ТАНЯ НЕДЕЛЧЕВА

Институт по философия и социология, БАН

inadim@dir.bg

RISK, PANDEMIA, BIO POWER

TANYA NEDELCHEVA

Institute of Philosophy and Sociology, BAS

Abstract

Increasingly, the modern world is being described as risky. Risk is the result of many factors and has different scales – from civilizational to regional. Today's coronavirus pandemic is a totally risky situation with uncertain future results. The state of emergency is, in fact, a strong illustration of the fact that modern societies are the source of risks in existence, of varying scales, depths, duration. This situation leads to the occurrence of the so-called. bio-power.

Keywords: risk, uncertain situation, multivariate solutions, bio-power, bioethics

Все по-често съвременният свят се описва като рисков, неопределен, катастрофичен, деструктивен. Несъмнено тези характеристики не са плод на свободни фантазии на журналистите. Рискът е събитие или ситуация, в която нещо ценно за човека, дори и собственият му живот, е поставено на карта и поражда неопределеност в бъдеще. Той е резултат на много фактори и има различни мащаби – от цивилизационни до регионални-геополитически, свързани със загуба на жизнено пространство, тотална унификация или деформация на национални идентичности, ограничаване на енергийни източници, загуба на ресурси (петрол, вода и др.), сблъсъци на различни култури и религии и пр.

Рисковете вече до такава степен са ежедневие, че в съвременните социотехнически системи е въведен параметърът “нормален нещастен случай”, свързан с изчисляването на вероятността от настъпването на критична ситуация или авария. Това е необходимо, защото въпреки високотехнологичните системи за сигурност

съвременните социотехнически системи, информационните мрежи и т.н. съдържат в себе си висока степен на неопределеност и непредсказуемост. Изчисляването на риска е изключително трудна задача, защото се опосредства от личностни, социокултурни, икономически, организационни и политически фактори, поради което пълно знание за характера на риска и възможните начини на действие е невъзможно. Това налага ранжиране на приоритетите. Изборът е винаги ценностно обременен, не може да се търси вариант за решение, което да не е аксиологично фундирано, защото рискът е резултат от знание за бъдещето и съгласие за най-желаните перспективи. Когато знанието за риска е определено, а съгласието пълно, тогава може да се даде насоката за най-добрите решения. Ако знанието е определено, но съгласието непълно, решението е или принудително, или дискуссионно. Третият случай е пълно съгласие с неопределено знание – тогава проблемът с риска е в състояние на изследване и не могат да се формулират определени решения.

Изборът на алтернативи при рисковата ситуация зависи от предпочитаните социални форми на живот. Всеки социален ред е “зареден” потенциално с възможни рискове, които се дефинират спрямо определени функциониращи ценностни системи.

Вече десетилетия се правят опити за концептуализиране на ситуациите на риск. Без претенция за изчерпателност, а само като илюстрация се посочат няколко опити за осмисляне на риска. Една от първите е на Улрих Бек (Бек 2001). Според Бек модернизацията включва не само технологичните промени, но и тези в социалните структури и социалните агенти. Социалните структури стават все по-подвижни, а социалните агенти се оказват все по-слабо “заскобени” към социалните структури. И на социалните структури, и на социалните субекти се увеличава хоризонтът на свобода. Резултатът от това е тотална индивидуализация и радикализация на рационалността. Модернизацията, продължава Бек, е политически рефлексивна, т.е. оказва влияние на политическите институти и социални процеси. Освен това логиката на производство на богатство се заменя от логиката на производство на рискове. Съвременното общество се превръща в общество на риска, което означава създаване на нови технологии, водещи до производството на нови технологични рискове. Това са опасности, индуцирани и

производими от процеса на модернизация. Обществото на риска е съпътствано от “производство” на рискове, които възникват във всички сфери – икономическа, политическа, социална. Често рисковите ситуации не се преодоляват, а просто се натрупват в обществото. Освен това по принцип причините за рисковите ситуации не винаги са очевидни и това повишава ролята на експертното знание. Но Бек предупреждава, че научната рационалност без всекидневната е пуста, а всекидневната без научната остава сляпа.

Антъни Гидънс също анализира съвременното рисково общество (Гидънс 2003; Гидденс, 1994). Той, както и Бек, отбелязват увеличаването на броя на случайните резултати от социалните действия в съвременното общество. Всяко социално действие е рисково. Пасивността, бездействието или решението за отказ от действия също е рисково. Социалното действие възниква в резултат от приемане на решения, които се основават на доверие към социалната система. В противен случай отсъствието на предсказуеми действия и отсъствието на доверие разрушава основата на социалното взаимодействие. Доверието, според Гидънс, е необходимо условие за снемане или минимизиране на риска.

Профилът на съвременния риск, според Гидънс, изглежда по следния начин: Глобализация на риска в смисъл на усилване на интензивността (например интензификация на негативните процеси в градска среда); Глобализация на риска в смисъл на разпространение на броя на случайните събития, които въздействат на всеки или на повечето хора (например, изменения в световното разделение на труда); Рискът произхожда от социализираната среда; Развитието на институционално признатата рискогенна среда засяга интересите на милиони хора (например пазара на инвестиции); Знанието за риска е широко разпределено, защото много от опасностите са известни на най-различна публика; Признание за ограниченост на експертното знание: нито една експертна система не може изцяло да предскаже възможните последствия. Но много рискове са разпределени неравномерно между “привилегировани” и “непривилегировани” социални групи.

Гидънс поставя и проблема за експертизата. Ежедневното познаване на съвременните рискови среди води до признаване на ограничени експертни знания.. Експертите често скриват от гражданите истинската природа на риска или дори неговото

съществуване. Ситуацията става много по-опасна, ако експертите не са в състояние да осъзнаят и да оценят степента на риска. В такъв случай не само ефективността на експертното знание, но и самата идея за експертиза става съмнителна.

Никлас Луман също се обръща към рационалната практика на човека, за да обясни аспекти от риска в съвременното общество. Той поставя случайността на рискогенните действия на скалата “сегашно – бъдеще”. Рискът възниква от множество случайни фактори. Анализът на риска в термините на рационалното поведение на индивида, а следователно – на възможността за предсказване на последствията от социалното действия, не е адекватен. Никой в действителност не може напълно да измери риска. Освен това проблемът на риска възниква в резултат на решение. Именно на този аспект са посветени многобройни трудове в икономическата наука, социално-политическите анализи и теории за взимане на решения. Възниква въпросът: не се ли свежда проблемът за риска до психологически контекст на приемане на решение? Луман предлага да се използва социологически подход, като акцентът е да се тематизира рискът в контекста на комуникациите. Свободното от риск поведение не съществува и ако рискът е свързан със субекта, то опасността се отнася до средата. (Луман 1994).

Едновременно с появата на теориите за риска се “ражда” и теорията за МакДоналдизацията на обществото (McDonaldization of Society). МакДоналдизацията притежава редица характеристики като ефективност, предсказуемост, калкулираност, квантификация, контрол, заместване на човека с автоматизирани компютърни системи. Но Дж. Ритцер не е съгласен с тоталната рационализация, защото това води до ирационална рационалност, т.е. тотално-рационалните структури водят до социални рискове (Ritzer 1996).

Днешната пандемия от коронавирус е тотално рискова ситуация с неопределени бъдещи резултати. Тя очевидно променя радикално начина на живот, на производство, на разпределение – изобщо въвежда нов социален ред с доминация на определени световни елити. И което е по-важно – този нов социален ред не е ситуативен, т.е. валиден само за времето, в което ще действа коронавирусът, но засяга и бъдещето. Резултат от това извънредно положение е затваряне на граници, ограничаване на движението на хора

и пр. Забележителното е, че всяко рисково явление носи специфични особености, които са трудно предвидими и налага вземане на решения *ad hoc*. Конкретен пример е днешната пандемия, на която различните държави след определени колебания вземат различни решения за справяне. Отчита се, че ЕС със закъснение реагира на пандемията. Това показва, че готовността на съвременните общества за адекватни действия при глобални кризисни явления отсъства и че не са изградени механизми за действие. Освен това се оказва, че е наложително запазването на редица производства, чиито стоки са нужни в различни рискови ситуации.

Извънредното положение всъщност е ярка илюстрация на факта, че съвременните общества са източникът на рисковете в съществуването, с различни мащаби, дълбочина, продължителност. Едва ли са нужни особени аргументи, за да се характеризира съвременното българско общество като дълбоко индивидуализирано, с наличието на дълбоки социални неравенства, с особено ниски показатели на доверие на водещите институции и личности. Тези най-обща характеристики се модифицират днес в ситуация на извънредно положение, където изпълнителната власт и по-специално нейните силови структури доминират. В обществото има две различни групи хора с различни интереси и съответно стратегии на оцеляване. Едната е на т.нар. работодатели (тези, които притежават средствата за производство и разпределение), а другата са тези, които нямат нищо освен своята работна сила, т.е. потребителите. Наскоро министър-председателят Борисов изброи скъпите леки коли на онези, които притежават средствата за производство и капиталите: Бугати – 3, Бентли – 241, Ферари – 123, Майбах – 54, Макларън – 22, Ламборджини – 87, Мазерати – 311, Ролс Ройс – 84, Хамър – 280, Ягуар – 4000, Порше – 5000. Очевидно е, че собствениците на тези луксозни коли в никакъв случай не споделят трудностите на пандемията, ограниченията, качеството на лечение, начина на живот, които съпътстват мнозинството от хората, голяма част от които са на прага на оцеляването.

В ситуация на извънредно положение много остро изпъква двойствеността на институции, общности, организации, която се изразява в зависимостта, че безопасността на едните е увеличаване на опасностите за другите, намаляване на риска за едните води до увеличаване на същия за другите, намаляване на неопределеността при едните е увеличаване на неопределеността за другите. Този конфликт на интерпретации дава

основание за критика на всяка привидна социална рационалност, защото само се създава видимост на солидарност.

Познанието на нормалното е възможно чрез рисковото, не-нормалното. Поради това съвременното рисково поведение въобще не се вписва в схемата рационално – ирационално, защото в мрежата от рационални решения се натрупват потенциалите на рисковете, които възникват. Все още обществата живеят с надеждата, че увеличаването на знанието за коронавирус е едно от средствата за намаляване на риска, т.е. увеличава възможността за преход от риск към безопасност. Но има един факт – натрупването на знания всъщност увеличава пространството на неопределеност, т.е. не се сменя рискът, а просто се модифицира. В извънредна ситуация се променят фундаменталните идеали – ако преди това е равенството, днес в обществото на риска е безопасността, т.е. стремежът е не достигането на най-доброто, а недопускането на най-лошото, което означава ориентация не към удовлетворяването на новите потребности, а към самоограничение. Освен това обществото на риска създава общности върху основата на страха, което може да породии силни политически алтернативи. Рисковото общество е политически нестабилно. Постоянното напрежение и страх създават условия за всеобща опасност, цинизъм и непредсказуеми действия, пораждаат недоверие в политическите институции и нестабилност в общество. Подобна ситуация ражда социални нагласи за твърда ръка и съответно – възраждане на авторитаризъм и дори тоталитаризъм. Днес могат ясно да се забележат симптомите на зараждащата се българска форма на лична власт, защото се оформя един център като основен фактор, който взема решения и съответно ги свежда до останалите институции на парламентарната република. Раждането на еднолична власт е актуалният съвременен резултат от днешната криза, свързана с пандемията. Типичен пример в това отношение е ситуацията в Унгария и засилването на едноличната власт на В. Орбан. В извънредно положение предимно силовите структури създават видимост за социален ред, но той е основан на сила, а не на консенсус. Целта е водещата норма за безопасност и съхранение да се използва за запазване и удовлетворяване на индивидуални, групови властови интереси. Политическите фактори стават решаващи. Силата е над правото.

Извънредното положение води до упадък на етиката на труда, богатата вече не са резултат от честния труд на човека, а на друг източник – предимно на властта и капитала.

Но извънредното положение има своите положителни институционални страни, защото се създава ценен административен, институционален, личен и групов опит за действие в екстремална ситуация, които могат да бъдат възпроизведени в бъдещи рискови ситуации на качествено ново ниво. Например Китай след опита с епидемията през 2014 г. сега намери много бързо начини за справяне с епидемия от коронавирус. Освен това се засилват определени структури на обществото, свързани с различните нива на системите за вътрешна и външна сигурност, оптимизират се действията на застрахователните институции, СМИ натрупват ценен ресурс за работа в извънредни условия. Определена част от производствените предприятия показват възможности за много бърза и гъвкава пренастройка на производството, което води до развитие на вътрешния пазар.

Пандемията от коронавирус провокира много проблеми. Например заварянето на два квартала в София (“Филиповци” и “Факултета”), в които живеят предимно роми, показва ясно наличието на етнически аспект на мерките, свързани с преодоляването на пандемията. Наличието на отделни етноси е съхраняване на генетичното разнообразие, докато етническата унификация води до отрицателни резултати. В случая е по-важно да се изтъкне сложността на ситуацията, защото тя много лесно може да се използва за политически цели, като се представя за етническа дискриминация, а не за естествено наложени ограничения на заразени хора с вируса на COVID-19.

Тази ситуация води до обсъждане на стария проблем – формирането и функционирането на т.нар. биовласт. Мишел Фуко въвежда в културологията това понятие и то широко започва да се обсъжда днес наред с термините биополитика, биоетика, биотехнология и биомедицина. Независимо от липсата (все още) на твърда концептуална яснота, биовластта може да се определи като явна или неявна способност на социума и неговите властнически структури да нормират и регулират биологическите прояви на отделните индивиди. Казано накратко биовластта се проявява там, където има политическо използване на човешкото тяло в контекста на надзор, тренировка, обучение и наказание. Общата предпоставка е фактът, че антропогенезата (ставането на човека като биологичен вид) се оказва свързващо звено между биологическата и социалната еволюция. Днешната ситуация променя механизмите и структурата на властническите отношения. От традиционни постепенно се формират според новата биовласт. В центъра на общественото внимание са болест – здраве, живи – починали, заразени – оздравели,

стойте си в къщи и т.н. Все призови, свързани със състоянието на човешкото тяло. Видим емблематичен пример за центрирането на общественото внимание към тялото са рекламите за всевъзможни лекарства срещу пърхот, дамски превръзки, простата, сърце, косопад, стомах, мускули и т.н. Но навлизането на новата биовласт много символично се олицетворява от факта, че на върха на управленческата структура са генерали – и Президент, и Министър председател, и Началник на щаба...

В днешното рисково общество, подчинено на пандемията от коронавирус, биовластта се усилва по линията, която центрира нашето ежедневие: здраве-болест, живот-смърт. Медиите непрекъснато ни атакуват с подробности за заболялите – излекуваните – умрелите, кой и как се е заразил, в кои държави и при кои народи какъв е темпът на заболяванията. В тази ситуация с лекота може да се достигне до разсъждения за социокултурните трансформации и съответните им генни структури. А численото преобладаване на едни или други генетични детерминанти е допълнително условие за стабилизацията или неустойчивостта на общото направление на историческо развитие.

Дихотомията на векторите социокултурна и биологическа еволюция на човека е станала причина за възникване на феномена биовласт. Като механизъм, осигуряващ биосоциалната коеволюция, естественият отбор се оказва недостатъчно ефективен. Биовластта става допълнителен, значително по-бързодействащ и мощен елемент за интеграция на човека в изменящия се социокултурен континуум. В този смисъл тя може да се разглежда като най-важната социокултурна адаптация.

Феноменът “биовласт” може да се осмисли в глобално-еволюционен аспект като един от централните елементи на механизма на взаимно свързване на биологичните и социокултурните форми на еволюционния процес, от една страна, и техно-културния баланс, от друга. Категорията, а по-точно метафората “естествен подбор”, заимствана от теоретичната биология, вече многократно е доказала своята евристична стойност в обяснението на процесите, свързани с появата на нова информация и увеличаването на броя на процесите в развитието на обществото и културата. Произведен на понятията подбор и еволюция е друг ключов термин в съвременните социологически и културологични конструкции – коеволюция, т.е. съвместното развитие на няколко взаимозависими системи, директен обмен на информация между които е невъзможен. Строго погледнато, еволюцията в съвременния си смисъл предполага наличието на куп

от еволюционните системи във времето и външната среда (продукт на предишните етапи на историческите трансформации). Следователно общата (глобална) теория на еволюцията би била едновременно теория на коеволюцията.

В края на XX в. е изяснена връзката между темперамента и емоционалните реакции на индивида с биохимичните системи за приемане и предаване на нервни импулси в емоционално контролиращите центрове на мозъка. И в зависимост от доминирането на определени невронни връзки те започват да определят характера на поведението и се превръщат в културна норма на общността – войнствено или миролюбиво, за да утежни конфликта или да избегне опасност (Палмер и Палмер, 2003, гл. 8).

В началото на XX в. Вернер Зомбарт (1924) използва аналогични идеи в своя анализ на генезиса на съвременния му етап на буржоазно-капиталистическата цивилизация. Човекът от Средновековието (XII - XIV в.) не проявява заинтересованост от натрупване на пари: “колкото човек изразходва, толкова е длъжен да получава”. През XV в. настъпва повратен момент, предимно във Флоренция и други региони на Италия, който се дължи, според В. Зомбарт, не толкова на религиозни или икономически трансформации, т.е. на действието на социалната среда, колкото на наличието на биологично предразположение, “наследено от предците”. Той смята, че има два типа личности: “предприемачи” – по-адаптирани към капиталистическата икономика, покорители на природата, откриватели, склонни към рискови предприятия, и “търговци”. Съществуването на тези типове личност, както в индивидуално, така и в групово отношение, е генетично предопределено и представено от две форми на алтернативно поведение. Наследствеността играе решаваща роля в съдбата на конкретни личности – В. Зомбарт пише за наследствената предразположеност на Дж. Рокфелер, който води книга за разходи още в детството си. Груповите различия се оказват толкова важни, че В. Зомбарт счита за възможно дори да се говори за народи “със слаба предразположеност към капитализъм” (готи, келти, испански иберийци), народи – герои и предприемачи (римляни, нормани, англичани и французи) и народи – търговци (флорентинци, евреи, жители на равнинна Шотландия) (Зомбарт 2005:1).

Технологичните иновации подобряват функционалността на отделните органи и техните човешки системи. И в същото време създават допълнителна тежест за тях,

налагат определени изисквания към психофизиологичните и морфофизиологичните параметри на човешкото тяло. Социалните и културните системи с ценни приоритети и предпочитания заемат мястото на генетично програмирани стимули за поведението на хората. Може би ще е правилно да се каже, че страхът от коронавируса ще формира нови модели на социално поведение, което ще бъде адекватно на новия бъдещ социален ред. Така биовластта е инструмент за бърза интеграцията на човека в бързо променящия се социокултурен континуум. Насочеността на властта не е само към психиката, а към психосоматичното битие на човека и съвременната наука и технологиите значително разширяват обхвата и дълбочината на такова въздействие.

Биовластта се проявява най-ясно в промените във фенотипната конституция – на основа на пряка или косвена (чрез “обществено мнение”, пазарни условия, общоприети стандарти и др.) принуда; в репродуктивните технологии – намеса при подбора на родителски двойки, пренатален и следродилелен подбор, стерилизация и др.; в технологията на контролираната еволюция – генноинженерни реконструкции на генетичната програма за онтогенеза и реконструкция на менталните основи на поведение и светоглед с цел “социална адаптация”.

Символи на “репродуктивната фаза” на генезиса на биовластта са имената на Томас Малтус и Франсис Галтън с техните идеи за контрол на раждаемостта на различни социални слоеве в зависимост от икономическия или интелектуалния статус. Евгеничната концепция на Фр. Галтън (1875) в интелектуалната история на биоенергията хвърля мост към сегашната генно-технологична фаза.

В съвременната техногенна цивилизация статутът на биовластта се забелязва осезаемо. Бодрияр разглежда тези симптоми като прояви на общата цивилизационна криза. Ефективността на социално-политическия контрол върху икономиката, политиката, медиите намалява и този процес продължава в същата посока. Може би една от най-ясните и най-важните прояви на този процес е еволюцията на отношението към сексуалните малцинства. Тя се е променила от твърдо репресивна, заобикаляйки безразличието до засилен интерес и съчувствие. Между другото, този факт също демонстрира дисхармонията на генетично-биологичния и социокултурния компонент на соматичното битие на *Homo sapiens*. Биовластта се комерсиализира. Рекламата поставя акцент върху научната обосновка на предлаганите стоки и услуги.

В съвременните условия биовластта придобива нови характеристики, защото отслабва прякото въздействие на законодателната и регулаторната рамка по отношение на забраните и ограниченията за упражняване на биологични функции от физическо лице. Това е резултат от нарастващото значение на, условно казано, биологичното в човека, чрез общественото мнение, етичните стандарти, рекламата, препоръките на експертите и др. Не трябва да се забравя и фактът, че процесите на нарастване на биовластта се опосредстват от научна аргументация, която е доста убедителна за хората, защото се основава на факти и експерименти, свързани с биологичната конституция на индивида. Като се добавят и действието на пазарните механизми, известното “Сексът продава” и картината на увеличаващата се биовласт става все по-конкретна. Дори всекидневният ритъм на живот е центриран спрямо тялото и телесните функции: вечерта настроих джи-ес-ема, за да се събудя в определен час; измих се със антисептичен сапун, за да убия микробите; измих си зъбите с паста “Блендамед”, за да предотвратя кариеси; взех душ и измих главата си с шампоан “Head and Shoulders” против пърхот; изпих кафето “Лаваца” за общ тонус на тялото; изпуших цигара, за да си прочистя мозъка; след това дъвках дъвка, за да нямам лош дъх; преди работа изпих розово хапче “Деанксит” (транквилизатор), за да се пазя от стреса, взех витамин Д, цинк, магнезий, аналгин за глава. На работа пих кафе, за да се ободря; пуших, за да прочистя мозъка си; дъвках “Орбит” заради кариеса и лошия дъх от устата; пих таблетки заради корема и главата; мих си ръцете и т.н. Вечерта – пих водка, за да се отпусна; транквилизатор, за да се успокоя; кафе, за да се ободря; виагра за повишаване на потенцията, през нощта – сънотворни, за да заспя...

Биовластта в епохата на генните технологии става тотална. Тя не противостои на конкретния индивид, а го обкръжава и пронизва цялото му соматично битие в основното и в дребното, превръща се в естествена среда, която предопределя стратегията на поведение. Правителството започва да контролира спешните нужди на човек, формирайки неговия социален и дори телесен облик. Тази “биосила” обаче сякаш не се забелязва на пръв поглед, но в крайна сметка в недрата на социалното несъзнавано съществуват механизми за тотален контрол на нуждите. Биовластта не винаги е юридически формализирана. И дори често се отрича публично. Но въпреки това значението на този фактор е толкова голямо, че има основание да обяви

трансформацията на човешката физичност от обект на жива природа в “артефакт”, продукт на социална, научна и технологична еволюция. Тялото се превръща в артефакт и заема социално-културното си пространство заедно с други физически обекти, създадени от човешки ръце, индустрията за производство и възпроизвеждане на необходимия телесен вид. Процесът на “влизване” на обществото в индивида продължава след раждането не само генетично, но и социотехнически. Така тялото на човека се превръща в културен продукт (“артефакт”) и все повече престава да бъде резултат от спонтанното влияние на културната и социално-екологичната среда и все повече е резултат от фокусирано, рационално (технологично) самоизграждане. В този смисъл са и разсъжденията на Ерих Фром, който отбелязва трансформацията на човешката телесност, биологичния субстрат на самия индивид в обект на пазарни отношения. Пазарът отправя определени индивидуални искания към индивида, съзнателно или несъзнателно, да конфигурира самостоятелно психосоматичната основа на собствената си личност, давайки й, така да се каже, презентация. И още: “Успехът до голяма степен зависи от това доколко хората са способни да се продават на пазара, колко интересна е опаковката им”, колко “весела”, “силна”, “енергична”... възприемате себе си като продукт или по-точно като продавач и като продукт едновременно.” (Фром 1993: 65-75). Критерият за подбор в конкурентна борба на пазара на труда на етапа на развита техногенна цивилизация става способността за бързо адаптиране на индивида към изискванията на съвременните технологии.

Биовластта поражда биополитиката като израз на социално-политическите науки за живите, както по отношение на политическата теория, така и на практическата политика или, в по-тесен смисъл, прилагането на подходи, теории и методи на биологичните науки в политическата наука. Тази ситуация стимулира развитието на биоетиката като хуманистично измерение на интеграцията на генетиката и биотехнологиите, като етиката на оцеляването на човека, научна дисциплина, предмет на която са етичните дилеми и конфликти, произтичащи от развитието на биотехнологията. Биополитиката и биоетиката са нови интердисциплинарни области на науката на ръба между природонаучното и социално-хуманитарното знание. Но за съвременния хуманизъм те вече са резултат от новия статус на науката в обществото и от новия ѝ образ за съвременния човек. Така че, поради редица фактори (развитието на

генетиката и биотехнологиите е само един, макар и най-важният), се извършва биополитизация на съвременния свят. Съвременните технологии създават мощни инструменти за формиране и контрол на “общественото мнение” и в по-широк смисъл за програмиране на човешка личност, чиято ефективност надхвърля всичко, което е измислено с добри или зли намерения през последните хилядолетия. Дори днешната извънредна ситуация, погледната отвъд управляващи (емблематично представени от трите генерала) и управляемите (които трябва да си седят вкъщи) изглеждат като актьори в една експериментална ситуация, която се управлява от други, трети субекти.

* * *

Пандемията от коронавирус разкрива не само дълбоката връзка между начина на функциониране на съвременната цивилизация и риска, но и засилващата се биовласт, която получава мощен тласък от постиженията в генетиката, а днес от COVID-19, която промени радикално начина на живеене като центрира човешкото битие по линията заразени-незаразени, излекувани-починали, физическа дистанция и изолация, маски, дезинфектанти и т.н. Очевидна е, че политическото използване на човешкото тяло ще има своето интензивно развитие.

ЛИТЕРАТУРА

- Бек, У. (2001). *Световното рисково общество*. С., Обсидиан.
- Гидънс, А. (2003). *Социология*. ИК Прозорец.
- Гидденс Э. (1994). *Судьба, риск и безопасность*. Thesis. № 5.
- Зомбарт, В. (2005). *Собр. соч.* в 3 т. Буржоа. Т. 1. С. Пет., В. Даль.
- Луман, Н. (1994). *Понятие риска и рациональность*. Thesis, № 5.
- Палмер, Дж. и Л. Палмер. (2003). *Эволюционная психология. Секреты поведения Homo sapiens*. Еврознак.
- Фром, Э. (1993). *Психоанализ и етика*. Москва: Издательство “Республика”, 65 – 75.
- Ritzer G. (1996). *The McDonaldisation of Society: An Investigation Into the Changing Character of Contemporary Social Life*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.

ИНФОРМАЦИЯТА И НЕЙНАТА РОЛЯ ЗА ОБЩЕСТВЕННОТО МНЕНИЕ В ИЗВЪНРЕДНО ПОЛОЖЕНИЕ

СВЕТЛАНА АЛЕКСАНДРОВА

Институт по философия и социология, БАН

svetlanalex41@gmail.com

THE INFORMATION AND ITS ROLE IN PUBLIC OPINION IN A STATE OF EMERGENCY

SVETLANA ALEXANDROVA

Institute of Philosophy and Sociology, BAS

Abstract

The article deals with a complicated process of forming public opinion and the role of media and politicians. In the conditions related to the state of emergency the meaning of information we receive with the official messages increases even more.

Key words: information, media, political elites, public opinion, state of emergency

Всяко мнение е основано на получена информация – в настоящето, като съобщение, предмет на комуникационен процес или в миналото, като минал опит, който прехвърля смисловото си значение в настоящия момент. Нагласите се формират в комуникационен процес, при който интерпретираме информацията спрямо предварителната ни представа, основана на знания и морални ориентири за обкръжаващата ни среда. Така общественото мнение е зависимо както от достъпната информация, така и от елементите на комуникационния процес, чийто резултат е то. Различните употреби на информацията допринасят за утвърждаването или за разрушаването на общите етически норми в обществото. Интерпретирането на нова ситуация и свързаната с нея информация е повлияна от действащите социални ценности, но едновременно с това всяка нова ситуация има потенциал, чрез характера на

комуникационния процес, да въздейства върху ценностния порядък в обществото, да регулира общественото поведение в споделени нравствени категории.

В условия на извънредно положение [1] достоверната и непротиворечаща информация изгражда обществено доверие и улеснява спазването на социалния ред. Липсата на яснота и прозрачност създава хаос и недоверие в обществото. Фактори, които разклащат общественото доверие са непоследователността, непрозрачността и допускането на дезинформация и противоречие на официално ниво, както в разпространяваните публични мнения, така и в тяхното несъответствие с поведението на публични лица.

Уилбър Шрам определя комуникацията като „обмяна на ориентация към дадена група информационни знаци“, като информацията в този смисъл не се ограничава до новини или факти, а включва мнения, съвети, убеждения и дори какъвто и да е невербален знак, накратко „всяко съдържание, което намалява несигурността или броя на алтернативните възможности в дадена ситуация.“ (Шрам, 1992: 30) Като изследва характера на комуникационните ефекти, Доналд Робъртс доразвива определението на Шрам и дефинира информацията като „всякакво съдържание, което помага някому да структурира или организира онези аспекти на обкръжаващата го среда, които са сходни със ситуацията, в която той трябва да действа.“ (Робъртс, 1992: 86) Всяка нова информация добавя яснота в обкръжаващата ни среда и произвежда ефект върху субективната ни реалност. Тя води или до преработване на представата ни за нея или до нейното подкрепяне и валидиране. В този смисъл комуникацията е стимул, цели да активира, да предизвика отговор, поведение или ефект, но в същността си „ефектите не произлизат от самото съобщение, а от това как това съобщение бива интерпретирано“. (Робъртс, 1992: 93)

Комуникациите предизвикват процеса по формиране на обществено мнение, но дали и в каква посока то ще се прояви зависи от посоката на интерпретация на проблема: интересите, овластени през комуникациите водят интерпретацията на проблема в определена посока. Еднакво възприятие можем да очакваме само когато опитът е приблизително еднакъв. В действителност интерпретацията зависи от променливи, които се отнасят до специфичните условия, в които се намира индивидуалният реципиент – личностни (образование, доход, които определят нуждите и мотивите му) и

социални взаимоотношения (референтната група, социалната и културна среда, ценности, жизнен опит). Така разпространяваната информация от активиращите общественото мнение фактори, като политическите елити и медиите има за цел да структурира определена реалност, която обаче бива преработена от личностните и социални фактори, от които зависи начинът, по който бива интерпретирано посланието от всеки отделен индивид. Ефектите, които оказва информацията не са преки, а вторични, повлияни от предварителната нагласа, от изградения вече образ на аспектите от обкръжаващата среда и нейните правила. „Комуникациите не посредничат пряко за открито поведение. По-скоро те влияят върху начина, по който реципиентът организира своя образ за обкръжението си и тази организация влияе на начина, по който той се държи.“ (Робъртс, 1992: 95) Още повече, информацията в комуникационния процес може да бъде пренебрегната, изобщо да не бъде разбрана или възприета, като подкрепя на предварителните нагласи, дори целта ѝ да е противоположна, предвид предпоставката, че сме склонни да обръщаме внимание на нещата, подкрепящи представите ни, а не на тези, които са непознати или им противоречат. (Робъртс, 1992)

Промяна на предварителната нагласа и в поведението е възможна, според Робъртс, ако представата бъде предефинирана, преоценена на базата на нова, различна информация. Въздействието на информацията има три възможни вида ефект, които упражнява върху субективната реалност на реципиента: 1) добавяне – чрез нова информация картината ни за реалността може да бъде разширена; 2) реорганизиране – чрез нова информация представата ни за реалността може да бъде променена, да бъдат създадени нови връзки и нови значения с различна степен на последствия за субективната ни реалност, в зависимост от тежестта на аспекта в нея; 3) доизясняване – чрез нова информация добиваме по-висока степен на яснота, сигурност и определеност по даден проблем. За да осъществи комуникационен ефект, новата информация трябва да намери своята определеност и значимост в установената, организирана реалност на индивида. Всеки от тези ефекти, както и дали те ще се осъществят зависи от позицията, от която участваме в комуникационния процес, от завареното състояние, от „предварителното организиране на обкръжаващата среда“, от нагласите, от които изхождаме и които определят приноса ни в комуникационния процес. Поради това

индивидуалните характеристики – нужди, норми, убеждения и очаквания са определящи при интерпретацията. (Шрам, 1992; Робъртс, 1992)

От своя страна преработването на нова информация в комуникационния процес също варира в зависимост от това дали отговаря на нашата ценностна система. Съобщенията могат да бъдат асимилирани, но и дискредитирани или изопачени, за да подкрепят убежденията ни. Ценностната система на индивида има определящ ефект при формирането на мнението му, а ценностните измерения са и най-трудно податливи на промяна. Склонни сме да приемаме нова информация, когато тя има полза по отношение на нашите нужди и цели, а осмислянето на новата информация се осъществява в най-голяма степен в периоди на несигурност, когато се опитваме да прекроим нашите представи в съответствие с нова и непозната реалност. (Робъртс, 1992)

Многобройните променливи, свързани с детайлите на ситуацията и с приноса на индивидуалните характеристики влияят върху формирането на мнение, както и върху реализирането му като поведение, като си взаимодействат по сложен и комплексен начин: „никакво съобщение, никаква и най-малка информация не упражнява влиянието си във вакуум. Когато говорим за комуникационни ефекти на някакво видимо, поведенческо ниво, ние трябва да помним, че всяка дадена комуникация помага за ефектите, в зависимост от това как тя взаимодейства с друга информация, криеща се в самата ситуация и с това, което реципиентът внася в съобщението. Рядко, почти никога, само съобщението е единствената причина за ефекта.“ (Робъртс, 1992: 107)

Описаните от Доналд Робъртс важни елементи от процеса на формиране на индивидуално мнение се съотнасят към формирането на обществено мнение поради факта, че ценностите и убежденията обикновено са приблизително общи и еднакви за дадено общество. Социалният ред се основава както на общите закони, така и на споделените етични норми. Тяхната колективност функционира, предпоставя и позволява самото съществуване на общество и даден социален ред с присъщите му принципи и права, усвоявани в хода на социализация на индивида. Следвайки социалния ред, нашата организация на действителността ще се припокрива в повечето аспекти от нея, а индивидуалността ни ще се проявява в нюансирането ѝ. Множествеността и колективността, сходна обществена реакция към дадена нова информация е налице дори причините и мотивите тя да е значима за мнозинството да са различни, според

различните нужди. А несигурни социални условия, протичащ процес на преход и промяна улеснява осмислянето на нова информация, доколкото такъв процес концентрира вниманието на повечето хора. По тази причина достоверната, съответстваща информация и официалните послания имат своето пряко влияние върху общественото поведение и нагласи, които се формират в кризисната ситуация на пандемия и извънредно положение в България. Не само съобщенията, но и съпътстващите ги сигнали, които управляващите изпращат до обществото с помощта на медиите, въздействат върху обществената реакция. В този смисъл те имат и възпитателна функция. Ясни и целенасочени информационни сигнали могат да провокират взаимна отговорност и уважение в обществото, да създадат стабилност и сигурност, основана на споделени ценности, които осмислят обществените действия и поведение. И обратно, несъответстващи си сигнали, явни противоречия между изказвания и действия могат да размият ориентирите затова кое е правилно, да подкопаят моралните граници в обществото, да увеличат недоверието и да редуцират съобразяването с общите социално етически норми.

Категоричен фактор при формирането на общественото мнение са управляващите и медиите. Този факт произтича от осигурените им позиции в комуникационния процес и възможността да комуникират своите послания до голяма част от населението. Ако първите използват каналите за масова комуникация, за да комуникират своите послания с обществото, то вторите са посредник, медиатор в комуникационния процес между управляващи и управлявани. Нещо повече, както Денис Маккуейл подчертава: „Колкото и независима и устойчива да е публиката, колкото и съдържанието в маскомуникацията да е филтрирано през институционални и междуличностни канали, с течение на времето основните комуникативни ефекти от масмедиите ще бъдат в полза на преобладаващите социални ценности и интереси на имащите власт групи.“ (Маккуейл, 1992: 141) Авторът отбелязва, че когато процесът на комуникация е вертикален не само посоката на посланията е отгоре надолу, но като тенденция имащите социална власт инициират повече комуникация, отколкото получават. (Маккуейл, 1992)

Доналд Робъртс изтъква, че за разлика от междуличностната комуникация, масовата има значително по-ограничени ефекти върху формирането на мнение поради самия ѝ характер и въпреки широката употреба на средствата за масова комуникация.

Тяхното значение авторът открива в дълготрайния им ефект върху начина, по който си представяме заобикалящата ни среда и изграждаме представите си за нови аспекти от нея, както и за такива, които са отдалечени от прекия ни контрол или възможност за опознаване. В същото време непосредствените ефекти, като директно убеждение и промяна в мисленето, заложили в хиподермичния модел [2] на комуникациите, са редуцирани от редица специфични за самата масова комуникация характеристики. Такива са насочеността на съобщенията им към масова публика, която в същността си е разнородна, но е невъзможно да получи необходимите за убеждение отделни конкретика и внимание към членовете ѝ. Липсващата или трудно осъществима обратна връзка в този тип комуникация на практика прекъсва комуникацията, прави я еднопосочна и не води до по-голяма сигурност, когато трябва да вземем решение. Ситуацията на масовата комуникация изключва социалните норми, обществените конвенции, към които често дори несъзнателно се придържаме и така влияят на поведението ни. Доверието на публиката към съобщенията на масовите комуникации не е безрезервно, а и твърденията им често си противоречат с оглед принципа за представяне на всички гледни точки, характерен за масовите комуникации в демократичните общества. Техният ефект е по-непосредствен, когато възпроизвеждат статуквото и много по-опосредстван, когато опитват да налагат промяна в установени мнения, убеждения и ценности. Влиянието им е силно при формирането на мнения и убеждения в нови, непознати ситуации, поради което тяхното въздействие е значимо в дългосрочен план, чрез организирането на нови аспекти от субективната ни реалност, които с помощта на масовите комуникации може да се отнасят за събития, които не са част от прекия ни жизнен опит и нужди – разширяват картината ни за света и я структурират по определен начин, без самите ние да имаме възможност в повечето случаи да добием опит от първо лице. „С други думи, тъй като масовите средства могат и наистина доставят големи количества информация за света, която иначе никога пряко не бихме могли да научим, масовите комуникации успешно допълват нашия образ за действителността и влияят силно върху начина, по който структурираме част от обкръжението, за което имаме малка възможност да получим познание от първа ръка.“ (Робъртс, 1992: 110)

Така реалното влияние на масовата комуникация се осъществява чрез възможността за конкретно въздействие в следните посоки, отразяващи се както на

индивида, така и на обществото: 1) насочване на вниманието ни в определена посока; 2) структурирането на дневен ред, който се предполага, че е значим за обществото; 3) включване на определени теми, проблеми, организации и индивиди, носители на интереси в значимите обществени събития и изключване на други, по преценка на информационните средства и съобразно политиката и принадлежността им; 4) създаване на непълна или изкривена представа, чрез предлагане на стереотипна или пристрастна информация. (Робъртс, 1992) Поради престижа, който осигуряват с вниманието си към дадено събитие, институция или индивид, самите средства се превръщат в обект на желание за контрол. В този смисъл те могат да представят „изкривена, стереотипна или пристрастна картина на някоя част от обкръжението и дотолкова, доколкото даден реципиент не е в състояние да провери точността на тази картина, като я сравни с някакъв стандарт, не идващ от масовите средства, то тогава съществува вероятността образът, който той структурира на базата на тази информация, да бъде изкривен, стереотипен или пристрастен.“ (Робъртс, 1992: 112)

Рамката и отношението към събитията, което обществото придобива е в огромната си част комуникирано и от управляващата класа, която по силата на своето социално положение разполага и с механизми за контрол (от пълен монопол в тоталитарните общества до по-прикрити практики, като финансиране или лобиране в демократичните общества) над медиите и съдържанието, което те произвеждат. Обединяването на медии и управляващи характеризира тоталитарните общества, докато позицията на медиите като коректив на управлението е характеристика на демократичните общества. В действителност дори и демократичните системи допускат медиите да бъдат използвани, за да формират общественото мнение в полза на управляващите. По този начин те не служат на обществото, а създават реалност изтъкана от дневния ред на политическите елити, послания, които политиците искат да прокарат като обществено значими. Показател за намесата в медийната свобода и възможността на медиите да са коректив е дейността на неправителствената организация „Репортери без граници“ (www.rsf.org), която работи в защита на независимостта на информацията и медиите срещу политическата власт, но също и срещу икономическата сила, конфликта на интереси и натиска от всякакъв вид. Организацията полага усилия за подобряване на националните законодателни рамки чрез точни правни препоръки и за засилване на

международните стандарти, гарантиращи свободата и независимостта на информацията в политически, икономически, религиозен аспект. С тази цел организацията ежегодно провежда световна класация за медийна свобода, отчитайки различни форми на цензура [3]. Обратната монета по отношение на ограниченията в достъпността на достоверна информация засяга проблема с фалшивите новини, като продукт на негативните аспекти от свободния изказ в условията на демокрация [4].

Въпросите за дезинформацията, достоверността и точността на медиите не са специфичен за България проблем, но характерното за българската медийна среда размиване на границите, сливане и неустановеност на влияние на властови и икономически структури има своите отражения върху масовите медии, които в преобладаващата си част предават безкритично посланията на властта, оформяйки представата на значителна част от населението. „Мониторинг на медийния плурализъм 2017: България“ отбелязва, че медийният пазар у нас е разнообразен, но не и независим от политически и икономически влияния и една от причините е, че макар правната рамка да задава необходимите стандарти, те често не се прилагат ефективно в практиката. Висок риск за медийния плурализъм, авторите отчитат както в индикаторите, които се отнасят към тематичната област „Пазарен плурализъм“, така и в тези, които измерват „Политическа независимост“. Изявени ограничения и пред обществените медии, и пред частните насочват към съмнения в тяхната коректност спрямо обществения интерес и се изразяват във високи показатели, без перспектива за устойчиви решения на проблематичността им: висок риск по отношение на политическата независимост на медиите (75%); държавното регулиране на ресурси и подкрепа за медийния сектор (97%); независимост на управлението и финасирането на обществените медии (67%); концентрация на собствеността на медиите (96%); търговско влияние и влияние на собствениците върху редакционното съдържание (92%); крос-медийна концентрация на собствеността и прилагане на принципите на конкуренцията (88%) [5]. Проблематичността на липсата на политическа и финансова независимост на голяма част от обществените и частни медии у нас се откроява още повече в условията на извънредно положение, когато интересът към представяното съдържание и послания нараства, а влиянието му върху оформянето на социалните представи се повишава.

За силата на политическите елити и медиите да изграждат общи представи говорят наблюденията върху актуалния пример с обществената реакция към разпространението на COVID-19. Едни от първите данни са налични в изследване Национална пандемична аларма на Европейските национални панели [6] за периодично проучване на нагласите на населението на възраст над 15 години, свързани с пандемията от коронавирус. Изследването показва сравнителни данни от пет европейски страни – Чехия, Словакия, Полша, Унгария, България и проследява общественото състояние в пет показателя: Индекс „паника” - степента на страх, която хората чувстват в момента, както и в обкръжението им; Индекс на доверие в държавния апарат - колко е високо доверието в държавните представители и институциите; Индекс на песимизма - каква е нагласата на хората спрямо развитието на пандемията и нейните последици; Индекс на въздействието - какъв е реалният ефект от ситуацията върху населението и Индекс на личния опит със заболяването, който измерва какъв е личният опит на хората със заболяването в обкръжението им. В данните от 18 март 2020 г. може да се проследи съотношението между страха на хората за тях самите и за хората около тях (Panic Index) и личния им, реален опит в тяхното обкръжение с болестта (Personal Experience). Прави впечатление огромната разлика между индекса, отчитащ паниката сред населението и реалната среща с вируса и в петте изследвани страни – най-високите резултати надхвърлят 75% страх от вируса (76,8 % за Словакия), докато личният опит не превишава 3,5 % (3,4 за Чехия). За България данните са съответно 66,4% - индекс „паника“ и 0,6% - индекс на личния опит със заболяването. Реално тези показатели предоставят възможност да се проследи огромната сила на внушение, което могат да създадат медийните излъчвания и пропагандни послания, при това за много кратък период от време. Реалните мерки за защита (социална дистанция, социална изолация и карантина), както и извънредното положение, въведено в много страни съдействат допълнително именно за изграждането на представа в населението за невидим враг, с когото никой не знае как да се справи [7]. Това е и причината за такива високи показатели на паника сред хората при реалния им, минимален досег с болестта. Още повече, последващи изследвания на ситуацията показват високо доверие във властите и взиманите от тях мерки, но и високи нива на страх и тревожност, въпреки одобрението към това, което се прави за защита от вируса. Изследване на Галъп Интернешънъл към 24 април 2020 г.

показва 93% одобрение на българското общество за действията на властта [8]. Въпреки тази положителна обща оценка, висока и много висока тревожност характеризира над 80% от хората в България и начина, по който те интерпретират на индивидуално ниво опасността от заразата.

В представителните демокрации от управляващите се очаква да взимат решения, основани на експертни познания. Изходните позиции на тези схващания са, че обикновените хора не разполагат нито с време, нито със знания, за да участват в решенията за публичните дела. Доколкото демократичните практики изискват участието на народа, то се осъществява чрез избор на отделни представители или партии, носители на народната воля. Гласуването им по този начин доверие е предпоставка за легитимността на решенията им, дори когато те частично или изобщо не съвпадат с общественото мнение. В статията „Демокрация и общественото мнение“ Даниел Смилов отбелязва високия спад в доверието към институциите на представителната демокрация. Търсенето на решение при липса на авторитет в съвременната ситуация се намира във възхода на популистките стратегии, който се характеризира с отказ от образователната функция на елита, от отговорност и експертиза на политическо ниво и приемане ролята на изпълнител, на посредник между общественото мнение и автоматичното му превръщане в политическо действие. „Популистката партия има наглед парадоксална стратегия – тя съзнателно се отказва от своя авторитет и „признава“ пред електората, че на политиците и представителството не може да се има вяра по принцип (доколкото те са „елит“). Популистката партия изоставя амбицията да налага своя „идеология“ на електората и обещава да следва неговото мнение – каквото и да е то.“ (Смилов, 2019) От това страда не само доброто управление и демокрация, както изтъква Даниел Смилов, но и общественият консенсус. На практика следвайки популистки нагласи, политиците са и фактор за формиране на общественото мнение, на което в последствие се позовават в решенията си. Ръководенето от моментните обществени настроения и нагласи води до разрушаване на обществения консенсус в замяна на конфликтно представяне на различни гледни точки, чието налагане е продукт не на обмислена и компетентна експертна оценка, а на по-силен глас и на повече медиен шум. Разрушаването на обществения консенсус се отразява в липсата на доверие, което от своя страна подкопава съществуването на колективни ценности и улеснява фрагментирането на обществото.

Разпадът на общите етични норми в българското общество се проявява като в липсата на общи цели, така и в липсата на чувство за лична отговорност пред обществото [9].

Официалното послание в тежката и непредвидима криза, която предизвиква пандемията от COVID-19 е, че поради липсата на адекватни ресурси за лечение и овладяване на болестта, единственият начин за справяне със ситуацията е строга социална изолация и дистанция, ако се налага пребиваване в социална среда. Цената е икономически, здравен, социален и културен колапс, чието отражение ще се прояви във всички обществени структури, в зависимост от продължителността на извънредното положение. Предаването на конкретни, ясни и съответстващи си послания има потенциал да оформи широк обществен консенсус и тяхното валидизиране в социалното поведение. Предвид гореописания труден процес на убеждаване и повлияване на обществените нагласи, от медии и управляващи, като фактор за формиране на общественото мнение се изисква синхрон в комуникирането на официални послания в условия на извънредно положение, който обаче се оказва проблематичен - много от официалните послания са предмет на оспорване от самите управляващи, което води до объркване и още по-голяма несигурност в хората, по отношение на структурирането на определена реалност и обществена реакция. Влиянието на изградения образ за аспектите от обкръжаващата ни среда и нейните правила, водят до паническа реакция, до това всяко ограничение да реализира стълпотворение [10], вместо до яснота и дисциплина, които да тушират проявленията на масова психоза. За да бъдат правилно интерпретирани официалните послания е необходимо да се характеризират със стабилност и устойчивост в комуникационния процес, а конкретните и ясни ограничения и правила да проличават на първо място в примера на управляващите [11].

Доклад на Институт „Отворено общество“ „Демокрация и гражданско участие. Обществени нагласи към демокрацията, върховенството на правото и основните права на човека през 2018 година“ показва ниската степен на доверие в законността в страната. Според данните от проведеното национално представително проучване само 8% подкрепят твърдението, че законите се прилагат еднакво за всички и само 26% са съгласни, че управляващите действат в рамките на закона [12]. По примера на установените обществени нагласи, че законите в страната не се спазват стриктно както от политическите елити, така и от обществото, имаме и мерки в извънредно положение,

които не се спазват чак толкова стриктно нито от официалните лица, нито от населението.

Управляващите използват медиите за изграждане на положителна нагласа към властта, за изграждане на доверие в общественото мнение за дейността им. Доверието осигурява легитимност за управлението в условията на демокрация, а още по-необходимо е то в условията на извънредно положение, по презумпция създаващо условия за повишени нива на несигурност в обществото. Изправени пред неяснотата на утрешния ден, мнозина (71,5%) са уверени, че ще „има видими последици в политически и управленски аспект (персонални, управленски политики, партийни трансформации)“ [13]. Остава въпросът дали процесът на пресяване на ценности в българското общество, породен от пандемията и извънредното положение ще касае и по-високи обществени изисквания за респект към позицията, която заемат управляващите, тяхната етика и действителна отговорност пред обществото.

БЕЛЕЖКИ

[1] С решение на Народното събрание от 13 март 2020 г. в България е обявено извънредно положение поради разрастващата се пандемия от COVID-19 с първоначален срок на действие до 13 април 2020 г.

[2] През 20-те – 40-те години на 20 век научните търсения са ориентирани от т. нар. хиподермичен модел на комуникацията, при който масовите комуникационни средства са смятани за оказващи огромно въздействие върху хората, оприличавано на магически куршум, който е способен автоматично да контролира и променя една пасивна и беззащитна публика (Шрам, 1992).

[3] Според класацията, която измерва медийното състояние и свобода в 180 държави, България е последна в ЕС и на 111 място за 2020 г.; От: <https://rsf.org/fr/classement> (Посетен на 29.04.2020).

[4] В приетия с въвеждането на извънредното положение в България Закон за мерките и действията по време на извънредното положение, обявено с решение на Народното събрание от 13 март 2020 г. (обнародван в ДВ, бр. 28 от 24.3.2020 г., изм. ДВ, бр. 34 от 9.04.2020 г., доп. ДВ, бр. 38 от 24.04.2020 г.) първоначално се предвижда наказание за предаване на „невярна информация за разпространяването на заразна болест“, като този текст отпада след вето на Президента, който преценява формулировката като заплашваща основните права на гражданите, свободата на изразяване и разпространение на информация. От: <https://www.president.bg/cat47/Prezidentsko-veto/> (Посетен на 25.04.2020).

[5] Мониторинг на медийния плурализъм 2017. Наблюдение на рисковете за медийния плурализъм в ЕС, Македония, Сърбия и Турция. Национален доклад: България. Автори: Орлин Спасов, Нели Огнянова, Николета Даскалова. От: <http://www.fmd.bg/?p=9635> (Посетен на 05.05.2020).

[6] European National Panels е съвместен проект, създаден от три агенции за маркетингови изследвания със седалище в Прага, Чехия - NMS Market Research, Nielsen Admosphere и STEM / MARK. Освен на чешкия пазар, ENP управлява собствени панели на местно ниво в Словакия, Полша, Унгария и България. От: <https://www.nationalpandemicalarm.eu/> (Посетен на 30.04.2020).

[7] Първият случай на COVID-19 е обявен в Китай в края на 2019г., а два месеца по-късно заразата вече масово се разпространява в останалата част на света. В началото на месец март 2020 г., в рамките на седмица правителствата в цял свят налагат стриктни мерки за социална дистанция, които ежедневно съобщават и обновяват в редовни брифинги, излъчвани по медиите, едновременно с броя на новозаболените и починали от вируса.

[8] Галъп Интернешънъл, „Национално сравнително изследване: Висока тревога и подкрепа за щаба и правителството, но намаляващо търпение на българите“, 24 април 2020. От: <https://www.gallup-international.bg/43229/national-comparative-survey/> (Посетен на 29.04.2020).

[9] Показателен в това отношение е първоначалният опит на Националния оперативен щаб да въздейства на обществените нагласи с емоционален призив за солидарност и взаимна отговорност (14 март 2020), обръщайки се към семейните ценности на българина и обичта към близките, за да провокира по-висока самодисциплина в хората и осъзнаване на личната отговорност пред обществото. В рамките на същия ден обаче моралните императиви са подкрепени и постепенно изоставени за сметка на принудителните действия на властта, изразени в първоначално непосилни глоби за неспазване на спорни мерки за борба с COVID-19, като разходка в парка или задължително носене на предпазващи маски.

[10] Някои от примерите в това отношение са обществените реакции, като масовото пазаруване и презапасяване със стоки от първа необходимост, след обявяване на извънредното положение на 13 март 2020, както и струпването на множество пътуващи на столичната жп гара, поради изненадващото ѝ затваряне на 17 април 2020 г.

[11] Изявени противоречия между изразяваните публично мнения за важността на спазване на противоепидемичните мерки и реалното поведение на управляващите се открояват в неспазването на дистанция при тестването на българските депутати; с провеждане на интервюта с Министъра на здравеопазването и с Министър-председателя на страната в затворени автомобилни пространства, където необходимата дистанция е невъзможна; във взаимоотношенията на управляващи и църква около Великденските празници или в явната несъгласуваност по отношение на необходимостта от задължително носене на маски за предпазване от зараза.

[12] Доклад „Демокрация и гражданско участие. Обществените нагласи към демокрацията, върховенството на правото и основните права на човека през 2018 година“, Институт Отворено общество – София, 12 юни 2019 От: <https://osis.bg/?p=3261> (Посетен на 29. 04.2020).

[13] Данните са взети от проучване на СУ, Философски факултет, осъществено в първите дни от обявяването на извънредното положение във връзка с пандемията от COVID-19 (17 – 22 март 2020). От: <https://drive.google.com/file/d/1M99sE-NF1-WYXt9cmZc0kD5ZkfVRUmJe/view> (Посетен на 30.04.2020).

ЛИТЕРАТУРА

Маккуейл, Д. (1992). Масова комуникация. // *Комуникацията*. Бобчев, Р. (Съст.). С., 118 – 142.

Робъртс, Д. (1992). Характер на комуникационните ефекти. // *Комуникацията*. Бобчев, Р. (Съст.). С., 85 – 117.

Смилов, Д. (2019). Демокрация и обществено мнение. Портал Култура <https://kultura.bg/web/%D0%B4%D0%B5%D0%BC%D0%BE%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F-%D0%B8-%D0%BE%D0%B1%D1%89%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B5%D0%BD%D0%BE-%D0%BC%D0%BD%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5/> (Посетен на 24.04.2020)

Шрам, У. (1992). Характер на комуникацията между хората. // *Комуникацията*. Бобчев, Р. (Съст.). С., 22 – 65.

**МОЖЕ ЛИ СОЦИАЛНАТА СПРАВЕДЛИВОСТ ДА БЪДЕ
„НЕСПРАВЕДЛИВА“ ВЪВ ВРЕМЕ НА ИЗВЪНРЕДНО
ПОЛОЖЕНИЕ? ЕТИЧЕСКА ПЕРСПЕКТИВА**

МАРТИН МИРЧЕВ

Медицински университет „Проф. д-р Параскев Стоянов“ – Варна

mart_mirchev@abv.bg

АЛБЕНА КЕРЕКОВСКА

Медицински университет „Проф. д-р Параскев Стоянов“ – Варна

**CAN SOCIAL JUSTICE BE “UNJUST” IN TIMES OF EMERGENCY?
AN ETHICAL PERSPECTIVE**

MARTIN MIRCHEV

Medical University “Prof. d-r Paraskev Stoyanov” – Varna

ALBENA KEREKOVSKA

Medical University “Prof. d-r Paraskev Stoyanov” – Varna

Abstract

The realities of the current COVID-19 pandemic situation have brought to the surface of social life a variety of precautionary mechanisms and variety of issues and disagreements alongside them. It turned out, not so surprisingly, that overall the world was not prepared to react adequately and fast enough given the pandemic indications. We observed chaos, obscure reactions varying from fear and tightening of measures, to ignorance, suspicion and conspiracy theories. In this uncertain and intense situation, we face decisions that challenge our ethical considerations, as they affect certain rights, freedoms and ultimately - justice.

Key words: pandemic, rights, ethics, justice

I. Контекст и необходимост от ре-приоритизиране

Един век след последната действително унищожителна глобална пандемия, светът е изправен пред предизвикателството да не допусне мащабите на кризата от 1918 – 1920г. да се повторят. За разлика от тогава, днес съвременните условия, и преди всичко

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 5, кн. 1/2020

свободното и бързо движение на хора, значително улесниха и ускориha „пътуването“ на вируса до почти всяка точка на света. Въпреки че индикациите за лавинообразно разрастване бяха посрещнати с различно отношение и сериозност, определени мерки за забавяне и ограничаване на разпространението бяха въведени, и очаквано някои от тях предизвикаха и продължават да предизвикват смесени мнения. Разбираемо, е че в подобни условия наблюдаваме сериозно ре-приоритезиране на нужди и преразпределение на ресурси, които в комбинация с различните по строгост и обхват мерки и ограничения създават допълнително социално напрежение. От етическа гледна точка, това напрежение намира израз през особеностите и изискванията на социалната справедливост и индивидуалните претенции и интереси.

Навярно големият период от време, в който човечеството не се бе изправяло срещу такова глобално разпространение на зараза е притъпил готовността за *разбиране* и *приемане* на по-крайни превенционни мерки, като в същото време е изострил чувствителността ни към различни прояви на автономно поведение. Откроява се и още нещо – самоувереността и арогантността, че съвременният човек е сякаш недосегаем. Това създава една фалшива представа за действителността, чиито истински облик сегашните събития разкриват. Ние сме уязвими, но в същото време твърде чувствителни за правата и свободите си. В този контекст не е изненада, че индивидите понякога приемат определени мерки, като нарушаващи правата им. В същия този контекст обаче, трябва да си дадем сметка, че решенията, които трябва да се вземат, са също извънредни. Така че уместен въпрос е как да балансираме обществените претенции с индивидуалните? Ако говорим за нарушаване на някои права за сметка на колективния интерес, то оправдано ли е или не?

Един от въпросите, който получава все повече внимание в последните месеци е свързан с *приоритетите*. Те, особено в сферата на общественото здравеопазване, често конституират конфликтни точки, които засягат някои ключови етически изисквания, като тези за *справедливост* и *автономност*. От тях ще зависят и други фундаментални биоетически принципи, като *не причиняване на вреда* и *благодеяние*. И без условията на извънредна ситуация в глобален план, приоритизирането и разпределението на ограничени ресурси е достатъчно сложно. Налага се да приемем, и то без излишна изненада, че извънредна ситуация изисква извънредни мерки, независимо дали става

дума за лимитиране на основни права и свободи, ограничаване на достъпа до здравни грижи или приоритизиране на база възраст и актуално здравословно състояние. (Vergano, Bertolini, Giannini, et al., 2020) (Mounk, 2020). Целта на ре-приоритизирането и преразпределението на ресурси днес е доколкото е възможно да се покрият разумно нуждите на индивидите. Но оптимизирането на общественото здравеопазване не премахва необходимостта от адекватна подготовка за преразпределение на лимитираните ресурси, преди това да се превърне в абсолютна необходимост. В този смисъл решението да се поставят ограничения на достъпа до здравни грижи и лекуване не е дискредитационно решение, а необходим отговор на предизвикателствата, които извънредната ситуация поставя. Въпросът, е не дали да се преосмислят приоритетите и въведат мерките, а как това да се случи съобразно етическите изисквания и да бъде направено последователно и разбираемо за хората.

II. Възможни стратегии и възможни съображения

Някои възможни стратегии (Ezekiel и други, 2020) включват максимизиране на ползите, получени от ограничените ресурси. Това може да предполага спасяването на максимален брой животи или приоритизирането на пациенти, които имат най-добър шанс за преживяване и добавени години живот след лекуване (Persad, Wertheime, Emanuel, 2009), (Emanuel, Wertheimer, 2006), (Biddison, Berkowitz, Courtney, 2014), (Atlanta: Centers for Disease Control and Prevention, 2018). Друг възможен вариант е индивидите да бъдат третирани еднакво, което в условията на ограничени ресурси означава или да се въведе лотариен принцип или метода *„който пристигне пръв ще бъде обслужен пръв“* (first-come, first-served). (Ezekiel и други, 2020), (Atlanta: Centers for Disease Control and Prevention, 2018). Спорен, но реалистичен вариант представлява оценяването и възнаграждаването на тези, които могат да спасят други, или са спасявали други преди-лекарите (Ezekiel и други, 2020), (Rosenbaum, Bayer, Bernheim, et al., 2011), и тези, които са най-необлагодетелствани, като приоритизираме или най-болните, или по-младите. (Zucker, Adler, Berens, et al., 2015), (Christian, Sprung, King et al., 2014). Подобни предложения, както и тези, които вече са ни по-познати – като социалното дистанциране и изолацията, карантините и ограниченията, свързани с правото на труд, провокират сериозни етически съображения, които попадат в спектъра на биоетическите

изисквания за автономност, социалната справедливост, оправдано и неоправдано нарушаване на права. Следователно, може ли да бъде оправдано решението за нарушаване на някои от най-разпознаваемите морални (и юридически) норми, с цел да се постигнат по-големи ползи или избегнат бедствия за общността? Този въпрос предполага това, което е известно във философията, като проблемът за „мръсните ръце“ (Walzer, 1973). Въпреки че има различни гледни точки, в светлината на които може да се разгърне философски и политически дебат за „мръсните ръце“, всички те предполагат идеята, че правилните политически действия понякога се сблъскват с дълбоко установени етични (но и законово установени) разбирания и норми. По същество тази концепция предполага, че само условията на „извънредна необходимост“, или иначе казано – тогава, когато самото съществуване на общността е застрашено (Walzer, 2004) – могат да оправдаят „мръсните ръце“. В издигането на обществен интерес в особен приоритет прозира утилитарният фундамент за максимизиране на обществената полза чрез общите усилия на индивидите. В посочения контекст, приоритет представлява спасяването на максимално много животи и продължителността на живота, особено след проведено лекуване. Това е съвместимо, както с утилитарното изискване за обществените ползи, така и с тези етични перспективи, които слагат приоритет върху първостепенната стойност на всеки човешки живот (Walzer, 2004; Kerstein, 2017). Тогава, къде остават нашите права в този извънреден контекст?

III. Етична перспектива и биоетични принципи

От комунитарна гледна точка, отказването или по-точно ограничаването на някои индивидуални права и свободи с оглед постигането на по-значими социални ползи е лесно разбираемо и оправдано. (Sandel, 2005; MacIntyre, 1988; MacIntyre, 2007; Walzer, 1990). Акцентът върху обществото и „общото благо“ може да се намери и в препоръчаните практики по отношение на разпределението и достъпа до здравни грижи, когато приетите публични политики трябва да се извличат от споделен консенсус за това, какво е „добро“ за обществото, а не спрямо индивидуалните права и предпочитания (Callahan, 1990). От друга страна, егалитарните теории произтичат от популярната идея за свързване на справедливостта с равенството (Cohen, 1989; Dworkin, 2000; Sen, 1980). Обикновено не можем да универсализираме концепцията за равенство, тъй като хората

имат различни нужди и предпочитания. Нещо повече, най-влиятелните егалитарни теории идентифицират определени равенства, но позволяват и определени неравенства, като например теорията на John Rawls (Rawls, 1980; Rawls, 2003). Идеята е, че благосъстоянието на всеки зависи от сътрудничеството между хората, без което никой не би имал задоволителен живот. Споделянето на блага трябва да бъде такова, че да насърчава доброволното сътрудничество на всички, включително тези с по-нисък социален статус (Rawls, 1999).

По един или друг начин, всичко това засяга проблема за автономността. Практически всички теории, занимаващи се с автономия, приемат най-малко две условия за съществени: свободата, разбрана като независимост от външни контролиращи влияния, и способността за преднамерени действия, въпреки че няма консенсус дали те са достатъчни без допълнителни условия (Beauchamp, Childress, 2013; Miller, Wertheimer, 2010). В конкретния случай, дори автономните индивиди може да не идентифицират своите интереси с преобладаващия обществен такъв. В този смисъл, техните автономни избори и поведение оставят пряка и/или косвена следа върху другите, което в извънредни обстоятелства може да противоречи на разбирането и изискването за социална справедливост. Остава неясно до колко индивидите могат разумно да рефлектират върху ситуационните обстоятелства и оттам следствието, че някои решения и поведения могат да засегнат другите по твърде значителен начин (Kukla, 2005). Следователно – възможно ли е да направим компромис с индивидуалната автономност за сметка на невреденето (спрямо другите), благодеянието (към нас самите и другите) и в последна сметка – справедливостта? Индикациите към този момент подсказват сериозна необходимост от такова разбиране, защото има смисъл подобно схващане за значимостта на определени действия (или бездействия) да бъде широко възприето във времена на сериозни социални изпитания.

В светлината на биоетическите принципи за ненанасяне на вреда и благодеяние, ние традиционно възприемаме, че изискването за невредене представлява ядрото на социалния морал. Според някои мнения, невреденето и допринасянето на благо са свързани, и едното предполага или води до другото (Ross, 1930; Rawls, 1999; Rawls 2003; Frankena, 1973). Извънредните обстоятелства, обаче, предполагат също така извънредно тълкуване на определени практики и поведения, които в друга фактическа реалност не

биха подлежали на съмнение. Това са тези моменти, в които трябва да си дадем сметка, че едно довеждащо до вреда действие не е задължително погрешно или неоправдано (Feinberg, 1984). Действия, които включват оправдана намеса или предотвратяване на интереси, не са погрешни, тъй като при някои обстоятелства допускането на определени вреди предотвратява по-големи вреди. Това оправдание може да произтича от факта, че дадени злонамерени (предполагащи вреда, но необходими) действия не засягат конкретни задължения за невредене, или, дори и да ги засягат, те представляват приоритетни етични стъпки. Приемайки, че подобен тип действия могат да защитят обществения интерес, то техните зловредни последици за правата в индивидуален план за оправдани. Причината правата да бъдат специални и особено ценени, е че индивидите могат оправдано да претендират за тяхното упражняване. В този смисъл правата, както всички принципи и правила за задължения, са по презумпция валидни претенции, които понякога, макар и рядко, трябва да бъдат пренебрегвани за сметка на други. В светлината на необходимостта от балансиране на претенциите, неоправданото нарушаване на права и оправданото приоритизиране на нужди (на други права), трябва ясно да се разграничат (Thomson, 1990). В първия случай става дума за необосновано или погрешно действие срещу интерес, защитен от право, докато във втория е акт, който може или не може законно да отмени дадено право.

IV. Необходимият компромис

Концепцията за правата като обосновани претенции винаги е чувствителна тема. Независимо дали интерпретираме определени стратегии за ограничаване на разпространението на вируса, като оправдано или неоправдано нарушаване на права, трябва да имаме трезв преглед върху контекста. Справянето с недостига на ресурси и разминаването на визиите предполага, че дори етичните съображения се различават по време на мир и време на изпитания. Следователно, справедливото разпределение, както и някои ограничения изискват широка етична рамка, която може да бъде адаптирана в зависимост от ресурса и, разбира се, контекста (Kerstein, 2017; Toner, 2020). Следователно, ако разпознаваме *социалната справедливост* в справедливите взаимоотношения между индивидите и обществото, и в идеята, че като отделни личности имаме своя социална роля, включваща отговорности, то няма по-удачен момент от една

извънредната ситуация, за да упражним тези отговорности. Разбира се това зависи от контекстуалното разбиране, което се оказва твърде субективно, но затова се възприемат ръководни решения, които - относително казано - да „подскажат“ на хората, че това, което се налага е всъщност техният социален дълг.

Изглежда, че нито една стратегия не изглежда достатъчна или достатъчно добра, за да определи кой трябва да има достъп до ограничените ресурси или трябва да получи приоритетно лечение. По същество всичко се свежда до ограничаване на разпространението на вируса и намаляване на броя на хората, които ще имат нужда от достъп до ресурсите. Дори когато приемем, че определени мерки, като тези, които буквално лишават хората от обичайните свободи, се прилагат справедливо, те все пак могат да се считат за морално осъдителни. Оттук и отговорът на въпроса, възможно ли е социалната справедливост да бъде несправедлива в особените извънредни обстоятелства е по-скоро между *да* и *не*, доколкото приемаме известни лични вреди за да избегнем по-големи обществени. Това се разкрива в конфликта между принципите за непредизвикване на вреда и благодеяние, и търсенето на балансиран изход от него.

Индивидуалните права се сблъскват болезнено в извънредни ситуации, и най-трудната част от „извънредната“ етика в пандемията COVID-19 е в намирането на баланс между правото на живот и социално-икономическите права. Много хора ще страдат от мерките, предназначени да защитят обществото или по-уязвимите от тях самите. Това е стратегия на защита срещу разрушаване. Предвид условията, съществува такова задължение, но трябва да се направи и етична преценка, кога направеното е вече достатъчно и да се търсят начини за смекчаване на най-неприятните последици от ограничените права. В условията на глобална пандемия, ние всички сме заинтересовани страни. Някои са на по-фронтови позиции, друго по-дистанцирани, но социалният дълг е еднакъв за всички. Трябва да покажем готовност да променим, или по-точно да пригодим нашето поведение, приемайки определени жертви, с оглед общия интерес към преодоляване на кризата. Това намира израз през външното ни поведение, но по същество представлява преосмисляне на вътрешните ни ценности.

ЛИТЕРАТУРА

Biddison LD, Berkowitz KA, Courtney B, et al. (2014). Ethical considerations: care of the critically ill and injured during pandemics and disasters: CHEST consensus statement. *Chest*, 146: 4 Suppl: e145S-e155S.

Callahan, D. (1990). *What Kind Of Life?* New York: Simon & Schuster, ch.4, pp. 105 – 113.

Christian MD, Sprung CL, King MA, et al. (2014). Triage: care of the critically ill and injured during pandemics and disasters: CHEST consensus statement. *Chest*, 146: 4 Suppl: e61S-e74S.

Dworkin, R. (2000). *Sovereign Virtue: the theory and practice of equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Emanuel EJ, Wertheimer A. (2006). Public health: who should get influenza vaccine when not all can? *Science*. 312: 854 – 5.

Ezekiel J. Emanuel, M. D., Ph.D., Govind Persad, J. D., Ph.D., Ross Upshur, M. D., Beatriz Thome, M.D., M.P.H., Ph.D., Michael Parker, Ph.D., Aaron Glickman, B.A., Cathy Zhang, B.A., Connor Boyle, B.A., Maxwell Smith, Ph.D., and James P. Phillips, M.D., “Fair allocation of scarce medical resources in the time of COVID-19”, *The New England Journal of Medicine*, Massachusetts Medical Society, 2020, DOI: 10.1056/NEJMs2005114;

Feinberg, J. (1984). Harm to others. vol. 1 of *The moral limits of criminal law*, New York: Oxford University press, pp. 118-131, (1984).

Frankena, W. (1973). *Ethics*. 2nd ed., <http://www.ditext.com/frankena/ethics.html> . [Достъпно на 30.04.2020]

Interim updated planning guidance on allocating and targeting pandemic influenza vaccine during an influenza pandemic. Atlanta: Centers for Disease Control and Prevention, 2018 (<https://www.cdc.gov/flu/pandemic-resources/national-strategy/planning-guidance/index.html>).

Kerstein S. J. (2017). Dignity, disability, and lifespan. *Journal of Applied Philosophy*. 34: 635-50.

Kukla, R. (2005). Conscientious Autonomy: Displacing decisions in Health care, *Hastings Cent Rep.* Mar-Apr, 35(2):34 – 44. https://www.academia.edu/609160/Conscientious_autonomy_displacing_decisions_in_health_care.

- MacIntyre, A.** (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 1390-1403.
- MacIntyre, A.** (2007). *After Virtue*. 3rd ed., Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, <https://epistemh.pbworks.com/f/4.+Macintyre.pdf>.
- Mounk Y.** (2020). The extraordinary decisions facing Italian doctors. *Atlantic*. March 11, (<https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/03/who-gets-hospital-bed/607807/>).
- Persad G, Wertheimer A, Emanuel EJ.** (2009). Principles for allocation of scarce medical interventions. *Lancet*, 373: 423-31.
- Rawls, J.** (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory. The Dewey Lectures, *Journal of Philosophy* 77, p. 519.
- Rawls, J.** (2003). *Justice as fairness*. pp. 167 – 176. <https://www2.southeastern.edu/Academics/Faculty/jbell/rawls1.pdf>.
- Rawls, J.** (1999). *A theory of justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press; rev. ed. p.98, http://www.consiglio.regione.campania.it/cms/CM_PORTALE_CRC/servlet/Docs?dir=docs_biblio&file=BiblioContenuto_3641.pdf.
- Ross, W.** (1930). *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon, press pp. 21-26, <https://spot.colorado.edu/~heathwoo/readings/ross.pdf>.
- Rosenbaum SJ, Bayer R, Bernheim RG, et al.** Ethical considerations for decision making regarding allocation of mechanical ventilators during a severe influenza pandemic or other public health emergency. Atlanta: Centers for Disease Control and Prevention, 2011, pp. 10-16, https://www.cdc.gov/od/science/integrity/phethics/docs/Vent_Document_Final_Version.pdf.
- Sandel, M.** (2005). *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, (2005). <https://epdf.pub/public-philosophy-essays-on-morality-in-politicsd32995587100fba269a34bccfd81a18785313.html>.
- Sen, A.** (1980). Equality of What? in *Tanner Lectures on Human Values*. Volume 1, ed. S. McMurrin, Cambridge: Cambridge University Press, (1980), pp. 205-216, http://www.ophi.org.uk/wp-content/uploads/Sen-1979_Equality-of-What.pdf.
- Thomson, J.** (1990). *The realm of rights*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 122-124.

Toner E, Waldhorn R. What US hospitals should do now to prepare for a COVID-19 pandemic. Baltimore: Johns Hopkins University Center for Health Security, 2020 (<http://www.centerforhealthsecurity.org/cbn/2020/cbnreport-02272020.html>).

Vergano M, Bertolini G, Giannini A, et al. Clinical Ethics Recommendations for the Allocation of Intensive Care Treatments, in Exceptional, Resource-Limited Circumstances. Italian Society of Anesthesia, Analgesia, Resuscitation, and Intensive Care (SIAARTI). March 16, 2020, pp. 11-23, (<http://www.siaarti.it/SiteAssets/News/COVID19%20%20documenti%20SIAARTI/SIAARTI%20-%20Covid-19%20%20Clinical%20Ethics%20Reccomendations.pdf>).

Walzer M, “The problem of dirty hands”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 2, No. 2 (Winter, 1973), pp. 160-180, (<https://www.sss.ias.edu/files/pdfs/Walzer/Political-action.pdf>).

Walzer M, “Emergency Ethics”, in *Arguing About War*, New Haven: Yale University Press, 2004, pp. 33–50.

Walzer, M. (1990). The Communitarian critique of Liberalism. *Political theory* 18, pp. 6-23, <http://www.rationalites-contemporaines.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Walzer2.pdf> .

Zucker H, Adler K, Berens D, et al. Ventilator allocation guidelines. Albany: New York State Department of Health Task Force on Life and the Law, November 2015, pp. 12-25, (https://www.health.ny.gov/regulations/task_force/reports_publications/docs/ventilator_guidelines.pdf).

КАКВО ИМАМЕ В КУТИЯТА ЗА ЕТИЧЕСКИ ИНСТРУМЕНТИ ЗА СПРАВЯНЕ С МОРАЛНИТЕ ПРОБЛЕМИ ВЪВ ВРЕМЕ НА КРИЗА?

АТАНАС АНОВ

Медицински Университет – Плевен

atanas.anov@gmail.com

СИЛВИЯ АЛЕКСАНДРОВА-ЯНКУЛОВСКА

Медицински Университет – Плевен

silviya_aleksandrova@hotmail.com

WHAT ETHICAL INSTRUMENTS DO WE HAVE IN THE ETHICAL TOOLBOX TO DEAL WITH MORAL PROBLEMS IN TIMES OF CRISIS?

ATANAS ANOV

Medical University - Pleven

SILVIYA ALEKSANDROVA-YANKULOVSKA

Medical University - Pleven

Abstract

This article aims to explicate the point of the discrepancy of bioethics and public health ethics. First, we present bioethics' and public health ethics' paradigms. Second, the paper analyzes the problems of confidentiality, restriction of human rights and individual autonomy, and the ethical challenges in the development of preventive and curative medicines for the control of infectious diseases. Applying the principles of public health ethics to the current COVID-19 pandemic provides argumentation of restrictive measures for control of infection spread. Among them the principle of transparency is paid special attention to stress on the importance of the scientific validity of information and the channels of its distribution.

Key words: bioethics, principlism, public health ethics, human rights, autonomy, principle of transparency.

1. Въведение

Етиката на общественото здраве е динамично поле на научно изследване, а във време на криза нейното теоретично и емпирично познание се поставя на изпитание.

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 5, кн. 1/2020

Главната цел на **етиката на общественото здраве** е да подsigури защита на населението от различни вреди. Този тип етическа рефлексия в областта на **общественото здраве** има явна връзка с биоетиката в нейния принципалистичен вид. В същността си те се разминават, но могат и да работят заедно.

Целта на публикацията е да експлицира точката на разминаване на принципалистичната биоетиката и етиката на общественото здраве. Основният проблем, който е крайъгълния камък на разминаването на биоетиката и етиката на общественото здраве е пренебрегването на автономността на отделния индивид с цел защита на общността. Какви емпирични проблеми произтичат от това? Разграничаването от биоетиката ще превърне етиката на общественото здраве в коренно различен инструментариум за справяне с морални дилеми в медицинската и здравна практика. Двете научни полета се различават по своя мащаб (биоетиката работи предимно на индивидуално ниво, докато етиката на общественото здраве обхваща общността). Следващият важен момент, на който ще се спрем в тази публикация, е приложението на етиката на общественото здраве във време на криза. Как работи тя? Какви са последствията от приложението ѝ? Приложим ли е класическият принципализъм от биоетиката?

За да бъде по-ясна разликата между биоетиката и етиката на общественото здраве първо ще обърнем внимание на понятието „парадигма“, така както е разбирано от американския философ и историк на науката Томас Кун и книгата му „Структура на научните революции“. За Кун науката преминава през различни фази и революции. В науката всички теории, инструменти, ценности, метафизически допускания, които се съдържат в нея и са ѝ необходими за да може науката да върши своята работа, са фиксирани. Това позволява генериране на проблеми и техните решения. Основен момент във всяка наука е консенсусът на научната общност по примерни случаи на научно изследване. От друга страна, когато настъпва научна революция, настъпва ново време за науката и действащите парадигми биват преразгледани, за да може да се даде решение на нерешимите проблеми в предишния период на развитие на науката. Според Кун, парадигмата е консенсус в научната общност относно това как ще се прави наука, кои ще се основните научни принципи и понятия, по които научната общност ще се ръководи. Парадигмата дава решение на стари, настоящи проблеми, но не винаги може

да даде решение на новите проблеми. Това ни показва, че всяка парадигма има своите граници, отвъд които тя е неефективна. Това налага смяна на старата парадигма с нова. Поради това представители на различни парадигми не могат да постигнат съгласие по определени въпроси (Кун, 2016).

Това разбиране и обяснение е много подходящо за теоретичните науки. За емпиричните науки, обаче, е необходимо да се засили социалният елемент. Ако социалният елемент при Кун е консенсусът на научната общност, то в биоетиката и етиката на общественото здраве социалният елемент е тяхното емпирично приложение в реалната практика на медицински, здравни специалисти и обществото. Там ще е мястото, където ще се тества дали парадигмите на двете научни полета ще работят въобще и до каква степен те работят.

2. Парадигми в историята на медицинската етика.

„Биоетика“ се появява като научно поле благодарение на смяната на една доста дълга, в историческо отношение, парадигма в областта на медицинската етика. Първата промяна на парадигмата, засягаща етическото разсъждение, е превеждането на етиката от нейното философско измерение и теоретизиране в нейното практическо приложение. Ще наречем това в един широк смисъл парадигмата на Хипократ. Тази парадигма заема най-дълъг период в историята на медицинската професия. Акцентът пада главно върху фигурата и задълженията на лекаря. Можем да намерим нейните принципи и правила в Хипократовата клета. Тя съдържа три от основните принципи от съвременната биоетика: благодеяние, ненанасяне на вреда, справедливост. Хипократовата парадигма чрез своето патерналистично отношение към пациента създава един деонтологичен начин на мислене в медицинската професия през Античността (Jonsen, 2000). Влиянието на Клетвата се запазва и през Средновековието като отправна точка за християнската традиция. Анри де Мондевил (Henri de Mondeville) работи с двете крайности на патернализма: винаги да се обещава на пациента лек, пациентът винаги трябва да се подчинява на лекаря, но и лекарят трябва да съобщава на близките и приятелите, ако съществува някаква заплаха за пациента. Мотивът тук е да се запази надеждата на пациента. С това де Мондевил оправдава измамата на пациент (Jonsen, 2000).

Хипократовата парадигма е възприета и от ислямската средновековна медицина (Александрова-Янкуловска, 2016).

През Ренесанса Хипократовата парадигма претърпява изменение главно поради бурното развитие на природните науки и скъсване с теолого-философската традиция наследена от Средновековието. Патернализмът на Хипократовата парадигма продължава да доминира. „Новото“ в този исторически период е формирането на зародиша на моралните проблеми при научни експерименти с участието на човешки същества. През Ренесанса парадигмата е силно ориентирана към развитието на медицина като наука, която да служи на обществото. Тази смяна на погледа ще покаже своите последствия през XX в.

Новото време е основата, върху която е изградена съвременната медицинска етика, като научна теория. Тук се създава основата, която ще предизвика края на парадигмата на Хипократ.

Сблъсъкът с нови етични проблеми в медицинската практика кара английският лекар и пионер в регулаторните програми за обществено здраве, Томас Пърсивал, да създаде първият *Кодекс по медицинска етика*. В него акцентът пада силно върху двупосочните взаимоотношения лекар – пациент; взаимоотношенията лекар – лекар; задълженията на медицината към обществото и на обществото към медицината (Percival, 1803). Парадигмата на Новото време придобива своя цялостен вид в рамките на медицината със създаването на сестринството от Флоранс Найтингел. Благодарение на нейната работа и нейните идеи медицинската етика през 19 в. придобива своята модерна и актуална дори днес форма като включва в себе си: задължението за информиране на пациента; абсолютната лекарска тайна; забрана на евтаназията; ангажираността на медицината към обществото; дистанциране от религия и метафизика (Александрова-Янкуловска, 2016). Джон Грегъри и Бенджамин Ръш (John Gregory, Benjamin Rush) са специалистите от Новото време, които създават примитивна форма на информираното съгласие и успяват да омекотят патерналистичното отношение към пациента. Те силно акцентират върху предоставянето на информация в достъпна форма, но също така и на образоването на общността с цел отделния пациент да може да разбере лекаря и да му съдейства. Измамата на пациента, т.е. да не се предостави точна информация на пациента, е оправдана най-вече при необразовани пациенти, а когато пациентът е

образован, скриването на информацията предоставя възможност за по-нататъшна подкрепа (Faden и Beauchamp, 1986).

Научният подем през Новото време помага на развитието на медицинската етика с някои фундаментални философски идеи, които ще се превърнат в основа за парадигмалния обрат през XX в.

На първо място тук попада политическата философия на Томас Хобс, Джон Лок и Жан Жак Русо. „Социален договор“ въвежда идеята за права на човека, но също така показва как би следвало да бъде организирано едно модерно общество.

На второ място попада Имануел Кант и въвеждането в етическия дискурс на идеята за автономност. Този последен философски елемент позволява реализацията на идеята за информирано съгласие, разбрана като изразяване на доброволно информирано решение. Благодарение на тези философски фундаменти през втората половина на XX в. ще настъпи парадигмален обрат, в следствие на който медицинската етика ще се превърне в *Биоетика*. Този парадигмален обрат се нарича *принципализъм*, доминиращата теория в съвременната *биоетика*. Четирите основни принципа на Бийчъм и Чилдрес (*уважение на автономността, благодаяние, ненанасяне на вреда, справедливост*) фокусират принципализма върху конкретни морални проблеми в клиничната практика за разлика от етиката на общественото здраве, която е по-всеобхватна. (Александрова-Янкуловска, 2016). Принципализмът успешно се справя с моралните проблеми, породени от технологичния напредък и особеностите в законовите положения. Неговото главно предимство е в това, че той успява да сведе абстрактни концепции като например *автономност* и *справедливост* до тяхното практическо проявление и да разшири обхвата на обмисляне на идеите за „добро“ и „вред“ за пациента. Медицинските и здравни специалисти лесно могат да усвоят механизма на *принципализма* за решаване на морални дилеми във всекидневната им практика.

Недостатък на теорията е равенството между принципите. Често в хода на етическото разсъждение принципите дават противоречиви едно на друго решения, от което излиза, че е напълно възможно в определена ситуация X някой от принципите да оправдае иначе погрешно действие. Не трябва да забравяме, че тези принципи дават посоката на мислене, а не крайното решение на моралната дилема. Поради това, създаването се противоречие не е проблем за биоетиката или за етическото разсъждение.

Напротив, то помага за цялостното обхващане на проблема. Въпреки това, то създава неудобство на медицинските и здравни специалисти при работа с тази теория. Втори недостатък е „привидната универсалност“ на принципите. В ситуации на етическо разсъждение ние се стремим да се ръководим от някакъв принцип, който да е приложим за всяка възможна ситуация. Независимо от привлекателността на принципализма, неговите принципи не са универсални. Социалните, културните или религиозните особености, макар и част от цялостното осмисляне на моралния проблем, често пъти създават непреодолимо препятствие за приложението на принципите. Третата основателна критика към принципализма е насочена към пренебрегването на личния опит на всички въвлечени лица (Александрова-Янкуловска, 2016). Това е следствие от стремежа на теорията за универсалност. Принципализмът се стреми да разглежда случаите като универсални, което е в разрез с предишната парадигма, която разглежда всеки случай като уникален. Като четвърта критика към етичната теория можем да посочим нейната привидна механистичност. Прилагането на четирите основни принципа често пъти изглежда шаблонно, особено за неопитните лица и биоетиците, които не познават в детайли теорията. Това създава опасност за недостатъчно вникване в моралния проблем и незабелязване на особеностите и подробностите появили се в хода на етическото разсъждение.

До този момент парадигмите в *медицинската етика* и *биоетиката* са били силно доминирани от патерналистичното отношение към пациента. Новото, което се появява в парадигмата на принципализма, е фокусирането върху пациента чрез поставянето му в активна роля и приписването му на морална отговорност в клиничната практика. Тази активност приема формата на вземане на отговорни решения касаещи възстановяване на здравето на пациента.

Практическата реализация на идеята за „автономност на индивида“ се вижда доста добре благодарение на документи като Всеобща декларация за правата на човека, Декларацията на световната медицинска асоциация за правата на пациентите, Конвенцията за защита на правата на човека и основните свободи. Това прави парадигмата на принципализма либерално и егалитарно ориентирана. Това ни отвежда към идеята за справедливост разбрана като да не се дискриминира пациента (либерализъм), еднакво отношение към всички и предоставянето на равен достъп до

лечение и ресурсите на здравната система (егалитаризъм). Когато става дума за обществено здраве, двете идеи трудно се реализират, но това не е напълно невъзможно. *Принципът за нанасяне на вреда*, ще ограничи свободата и правата на определена група хора. Правилността на такова решение не винаги е лесна за разбиране. От друга страна, ако в принципалистичната биоетика се извърши „промяна на настройките“, двете полета ще работят заедно по-добре. Това може да стане като сменим акцента на принципализма. Ако преместим акцента от уважение на автономността на пациента към принципа за справедливост, без да променяме разбирането на последния принцип, принципализмът и етиката на общественото здраве ще могат да работят заедно.

3. Разминаването на биоетиката и етика на общественото здраве

Знаменосецът на съвременната биоетика е принципа за уважение на автономността на пациента. Заедно със споменатото по-горе разбиране за справедливост, тези два принципа създават един интересен облик на идеята за конфиденциалност. Идеята търпи промени предимно в през XX век. В Женевската декларация ще видим, че конфиденциалността (лекарската тайна) се пази дори след смъртта на пациента [1]. В Международен кодекс по медицинска етика конфиденциалността е представена като основно право на пациента, но в този документ се посочват изключения кога е етически оправдано да се разкрие конфиденциална информация: когато пациентът е съгласен на това; когато има реална и близка опасност за пациента или някой друг и тази опасност може да бъде избегната само чрез нарушаване на конфиденциалността [2]. Запазването на лекарската тайна, както и положенията, в които лекарят е длъжен да разкрие информацията, показват моралната грижа към пациента, която изразява принципализмът в клиничната практика. За сравнение, при епидемиологични проучвания, които са в обсега на етика на общественото здраве, идеята за конфиденциалност и предоставяне на информация имат различно проявление. Конфиденциалността влияе на взаимоотношенията лекар-пациент, но когато е засегнато здравето на друго лице или здравето на обществото, специалистите са изправени пред трудното решение за разкриването на конфиденциална информация. Тук започва разминаването на биоетиката и етика на общественото здраве. Чрез проблема за конфиденциалността ще илюстрираме същностната разлика между двете полета.

В рамките на биоетиката попада конфликта между уважението на автономността на пациента, чиято информация не трябва да бъде разкривана въобще или може да бъде разкривана само при точно определени от закона обстоятелства, и защитата на трето лице (напр. при заплахата от остро заразно заболяване). Дилемата тук се решава чрез националното законодателство, което ясно трябва да дефинира кога може да се разкрие конфиденциална информация, пред кого да се разкрие и какво количество информация да се разкрие. В рамките на етиката на общественото здраве имаме един по общ конфликт между етиката и правото. Етиката, която ни казва да внимаваме при разкриването на информация, за да не се дискриминира или стигматизира пациента и правото, което задължава специалистите да разкриват определена информация пред съответните общественоздравни институции или други власти в интерес на обществото като цяло.

Етиката на общественото здраве се занимава с идентифициране, анализ и разрешаване на етични проблеми, възникващи в общественото здраве. В нейният обхват попадат етични и социални въпроси от областта на промоцията на здравето, профилактиката, епидемиологичните проучвания, общественоздравни практики (Александрова-Янкуловска, 2016).

Действащата парадигма в областта на *етика на общественото здраве* е утилитарната (за разлика от деонтологично ориентираната медицинска етика): максимално много здраве и щастие за максимално много хора. Централен момент в нея е принципът на Джон Ст. Мил за *нанасяне на вреда* в името на благо на обществото: „единствената цел, която оправда упражняването на сила върху член на цивилизованото общество въпреки волята му, е предотвратяване на вреда за останалите“ (Mill, 2003). Тук биоетиката и етиката на общественото здраве отново се разминават.

За да изясним утилитарната парадигма на етика на общественото здраве и разминаването ѝ с принципалистичната парадигма на биоетиката трябва да разгърнем принципа за нанасяне на вреда в неговите две форми (Brink, 2016):

1. Да не се вреди на някой друг;
2. Превенция на вреда.

И двете положения са тясно обвързани с ограничаване на личната свобода и основни граждански свободи, за да може общността да се облагодетелства. Това в сферата на биоетиката е немислимо. Делото *Джейкърсън срещу щата Масачузетс*

(Mariner, 2005) е подходящ пример за илюстриране на утилитарната парадигма на етика на общественото здраве. В него г-н Джейкърсът отказва да се отзове на здравната наредба за ваксина срещу вариола и отива на съд. Джейкърсът губи делото в съда и обжалва на ниво Върховен съд на основание, че общественоздравната политика за задължително ваксиниране нарушава неговото право на свобода и равна защита пред закона, като се позовава на 14-тата поправка. Върховният съд отхвърля молбата на Джейкърсът и изисква от него или да се ваксинира, или да заплати глоба.

Посоченият пример е изцяло в духа на утилитаризма: решението на съда е провокирано от природата и последствията от заболяването вариола и това, че необходимият минимален праг на опасност е преминат. Това показва, че етиката на общественото здраве се занимава както с „големи опасности“, но и с „разумни регулации“. Разумността в случая трябва да вземе предвид от една страна доколко са *ефективни* общественоздравните политики и дали ваксинацията е единствената алтернатива или поне *най-малко ограничаващо* личните права и свободи средство. Нещо повече, случаят показва, че съдът в посоченото дело приема страната на защита на здравето на населението, поради политиката на промоция на здравето, и не се интересува, както от личното здраве на отделния гражданин, така и от проблема с ограничаването на неговите свободи. Целта остава една: защита на популацията.

4. Етика на общественото здраве

Вече бе посочено, че принципа за *нанасяне на вреда* е основен повод на разминаване между **принципалистичната биоетика** и **етиката на общественото здраве**. Също така, беше споменато за още два принципа на **етиката на общественото здраве**: *ефикасност* и *приложение на най-малко ограничаващи средства най-напред*. Заедно с принципите за *пропорционалност*, *необходимост*, *прозрачност* и *реципрочност* (Faust, Upshur, 2008) можем да коментираме етическите предизвикателства в сферата на общественото здраве, като например в пандемична обстановка [3]. Подходяща тема за коментар е COVID-19 и предприетите международни и национални мерки за овладяването на вируса. Как биха се приложили принципите на **етиката на общественото здраве** в тази ситуация? Към какво действие ни насочват те?

Интерпретацията и приложението на *принципа за прозрачност* разкрива много нерешени въпроси. Този принцип насочва към това, че всички замесени страни трябва да участват в процеса на публично обсъждане и взимане на решение за мерките за ограничаване на заразата. Предоставената информация трябва да е точна и ясна. Аргументацията за мерките също. Тук се включва и откритостта, която следва да гарантира, че мнозинството няма насилствено да наложи своето предпочитание над малцинството. Нещо повече, принципът ни насочва към публично аргументиране на това кои права на човека и пациента ще бъдат ограничени и защо личната свобода ще бъде ограничена. Случващото се с COVID-19 има интересна интерпретация в рамките на този принцип. Общественоздравните власти полагат усилия обществото да е максимално информирано за случващото се. Информационният поток започва от разяснения относно какъв е вируса, какви методи за превенция на заразяване са налични и стигат до това колко време вирусът „живее“ по различните повърхности. Като основен аргумент за ограничителните мерки и наложената социална изолация се изтъкна необходимостта от намаляване на натиска върху здравната система, за да може тя да издържи в условията на липса на специфична профилактика (ваксинация) и лечение. Информационният поток, обаче, както никога до момента се разпиля като освен официалната, научно-обоснована информация, се активизираха неимоверно и медиите и социалните мрежи. Нормално това би било положителен ефект, позволяващ важна информация да достигне бързо до повече хора, но в случая многото недоказани хипотези, спекулации, дори теории на конспирацията от непроверени източници допринесоха за все по-слабата убеденост на населението в правилността на общественоздравните мерки срещу заболяването.

Социалните мрежи дават възможност на всеки свободно да изрази мнението си. На пръв поглед виждаме спазването на правото на свободно слово, а от гледна точка на **принципалистичната биоетика** това е израз на уважението на автономността на индивида, който изказва мнение. Парадоксално обаче това може да е нарушение на автономността на този, който чете или слуша това мнение да може свободно да го прецени и да реши дали да го вземе под внимание. За да се уважи автономността на потребителя на информация, той би трябвало да има адекватен достъп до факти в подкрепа на изказани мнения. Следователно, до какви негативни етически последствия

за обществото води свободното изразяване на мнението в пандемичната ситуация с COVID-19? Свободното изразяване на мнение през неконтролирани и анонимни канали, като тези на социалните мрежи, води до разпокъсване на общественото мнение във време, когато постигането на единство е от жизненоважно значение. Всеки, утвърждавайки своята автономност, излезе с претенции за компетентност по въпросите на епидемията независимо от квалификацията си и допринесе за засилване на раздора. Така например у нас и в световен мащаб в началото на епидемията се повдигна въпроса за ефективността на предпазните маски. Категоричните научни данни за размера на вируса, който е много по-малък от способността за филтриране на маските, доведе до либерално отношение към използването на маски, т.е. решението беше оставено на отделния индивид. Емпиричните данни, обаче, че все пак маските забавят разпространението на вируса, а с това и постигането на желаня ефект за по-бавно обременяване на здравната система с болни, доведе до приемане в много държави на задължително носене на маски на обществени места. По-строгата мярка предизвика по-голям обществен отпор, а най-трудно се възприе ограничението на свободата на пътуване. Един от неговите аспекти у нас беше (и все още е) регулирането на излизането от големите градове по време на националните празници (които предполагат по-голямо движение на населението). Въпреки фокусирането на медиите върху инструкциите на общественоздравните власти („Стойте си вкъщи“, „Не пътувайте, ако не е наложително“), за да се ограничи разпространението на вируса, онази част от обществото, за която семейните и културални ценности имат приоритет (и която може би не вярва в ефективността на наложените ограничения), реши, че ограничаване на правото на свободно движение не е морално оправдано и съзнателно наруши поставените етически и законови забрани. Идеята за ограничаване на правото на свободно движение, въпреки публичното ѝ аргументиране, срещна повече противници и бунтуващи се отколкото неразбиране защо се налага свободното движение да бъде ограничено. Ограничаването на правото на свободно движение има един аспект, който някак си остава в страни в обсъждането на цялостната тема за ограничаването на правата. Кои права ще бъдат ограничени и защо точно тези въпросни права, е само част от цялостното обсъждане. Степента на ограничение на правата е следващият важен момент. Правото на свободно движение бе ограничено, но *в някаква степен*. Доколко един такъв

израз е възможен в дискурса на правата на човека ще оставим юристите да изяснят. Това, което бе наблюдавано е, че хората можеха да пътуват, дори между общинските центрове, спазвайки *определени условия* (попълване на декларация къде ще се пътува и по какъв повод е пътуването). Излиза, че разглеждането на ограничаване на правото на свободно движение, като ограничение *в някаква степен*, има някакъв епистемологичен статут, но какъв е той ще оставим на юристите и философите на правото да коментират. Етическата страна на въпроса е, че това ограничение на правото на свободно движение *в някаква степен*, остана някак си незабелязана и неразбрана от медиите и обществото. Неразбирането на това доведе до съответните последствия: недоволство в обществото; търсене на методи за заобикалянето на ограниченията; злоупотреба с поставените условия за свободно движение [4]. Къде, обаче, остана грижата за благо на обществото? Разбраха ли тези, според които малкият брой заразени, заради които те сметнаха ограниченията за нерационални, всъщност се дължат точно на факта, че други хора спазват ограниченията и така защитават тяхното здраве? Осъзна ли се тази взаимна отговорност за другия? Да, маските не са ефективни да те предпазят от вируса и той ще мине през тях, но комбинирани със социалната дистанция вече имат смисъл, а и ако ти си болен без реално още да го знаеш, с маската предпазваш другия. И този „другия“ не винаги е някой безименен член на обществото, а най-често всъщност е член на най-близкото ти обкръжение от хора, които обичаш.

Да се върнем на идеята за конфиденциалност. В рамките на **етиката на общественото здраве** тя влиза в пряко взаимодействие с правото на достъп до информация. Това взаимодействие е причина за различната ѝ интерпретация в **принципалистичната биоетика** и **етиката на общественото здраве**. Правото на достъп до информация казва, че всеки човек има правото на достъп до информация относно него самия; възможността да не бъде информиран, ако информацията ще му навреди; възможността (правото) да не бъде информиран по негово желание. В ситуация на епидемиологична криза, правото на достъп до информация изисква пълно информиране на цялото общество относно методите за защита. Трудността в интерпретацията на правото на достъп до информация, в рамките на етическия дискурс, се появява в онази част на разглежданото право, която дава възможността информация за здравния статус на един пациент да засяга здравословното състояние на някой друг.

Именно такава е ситуацията на COVID-19. За разпространението на информацията към официални източници служат етически и законови регулации, които контролират каква информация и какво количество от нея да бъде достъпна. Например, да се даде информация относно колко болни има от дадено заболяване и къде се намират на територията на страната. Това дава възможност на популацията, обитаваща засегнатата област, да вземе необходимите предпазни мерки. Информацията е в такъв оскъден за обществото вид, за да е невъзможно да се идентифицира конкретен пациент или лице. По този начин тези, които страдат от заболяването, ще бъдат защитени от немедицински вреди като дискриминация поради диагноза им, стигматизация. Изискването на по-подробна информация от обществото относно идентификацията на болния е грешна употреба и интерпретация на правото на достъп до информация. Такава идентификационна информация имат право да придобият само здравните власти с оглед на провеждане на епидемиологична анкета, проследяване на контактните лица и налагане на мерки за ограничаване на разпространението на заболяването.

5. Етически предизвикателства в разработването на превантивни и лечебни медикаментозни средства за контрола на инфекциозните заболявания.

За да е пълна картината на **етиката на общественото здраве** в контекста на пандемия, не можем да подминем етичните предизвикателства на разработването на превантивни и лечебни медикаментозни средства.

Новите вирусни инфекции поставят нови дилеми пред **етиката на общественото здраве**. Появата на сериозна вирусна инфекция, обхващаща бързо големи групи от населението, каквато е инфекцията с COVID-19, води до необходимост от разработване на съответна ваксина във възможно най-кратки срокове. Етично приемливо ли е занижаването на етично-правните изисквания за независим контрол върху разработването на ваксините в ситуация на епидемия? В по-общ план, възникването на епидемия достатъчно условие ли е за промяна в етичните ни позиции? Не бива да се забравят и рисковете, свързани с ваксинирането. Страничните ефекти на различните ваксини са известни и по принцип са незначителни в сравнение с ползата за обществото, но за отделния индивид, при който могат да се проявят, щетите може да са големи. Задължение на медицинските професионалисти и специалистите по общественото здраве

е да информират лицата за рисковете и ползите от ваксинирането. Ако обаче ваксинацията е задължителна, има ли практическо значение информирането и как се реализира концепцията за информираното съгласие? (Александрова-Янкуловска, 2016). Що се отнася до вероятната поява на ваксина за COVID-19, медиите вече започнаха с публикациите относно това, кой ще има достъп до тази ваксинация и опасенията, че само богатите държави, които могат да платят високата цена на този нов продукт, ще могат да подсигурят населението си и то може би не цялото си население. Някак встрани остана опасението от анти-ваксинационните движения. Натискът върху учените и фармацевтичните компании за бързо разработване на ефективен препарат (както за превенция, така и за лечение) е неимоверен. А няма ли да е парадоксално впоследствие, когато вече имаме този препарат, да откажем да го ползваме? Рискът това да се случи, не е малък. В момента има ваксина срещу сезонен грип, но колко хора я ползват? И тук не коментираме основателността на аргументите за изменчивост на вируса и неефективност на ваксината. Ще има ли механизми за подсигуриране на задължителната имунизация с новата ваксина срещу коронавирус на необходимата част от населението за изграждане на груповия имунитет? А ще намерим ли достатъчно аргументи в принципите *на етиката на общественото здраве* да въведем задължителна ваксинация срещу коронавируса?

Общественото здраве има зад гърба си достатъчно опит, който може да ползва. Това обаче не лишава решенията за справяне с вируса от морална чувствителност. Желанието за ваксина срещу COVID-19 е състезание с тежък залог и морални дилеми зад всеки завой на състезателната писта. Зрителите на тази надпревара (политици, обществото, собствениците на фармацевтични компании, медицинските и здравни специалисти, които се грижат за пациентите) оказват по един или друг начин натиск върху специалистите, включени в процеса на разработване на ваксината. Всяка от замесените страни има своите ползи от по-бързото откриване на такава ваксина (здравни ползи, финансови ползи, позитивен политически PR). Един от залозите в тази надпревара е научният интегритет: ще се спазят ли етичните принципи за медицински експерименти както за експериментите върху хора, така и за тези с участието на животни?

Спазването на етичните принципи на изследователската етика е само част от проблема. Другата част засяга онзи етап на проучването, който ще е фокусиран върху

обществото след края на експерименталната фаза. Възможна е съпротива срещу ваксината на база на начина, чрез който е открита. Какъв материал сме ползвали, за да открием ваксината? Върху какви групи хора сме експериментирали? Така например, в свое изказване етикът Хелън Уат (Helen, 2020) коментира дали е етично да се използват ваксини, получени от абортирани фетуси. Тя посочва, че някои хора знаят историята на ваксинирането и са наясно, че имат опцията за ваксина, която е извлечена от не-фетални клетки. Ако обаче ваксината, която ще се бори с COVID-19 е извлечена от фетални клетки, нейното включване в имунизационен календар би срещнала съпротива в лицето на всички хора, които са против абортите. На нивото на общественото здраве отново се връщаме към проблема за информиране на обществото относно ползите и рисковете от ваксинирането за отделния индивид (достъп до ваксина, как да процедираме с тези пациенти, които искат да се ваксинират, но по медицински причини не могат да се възползват от ваксината) и за обществото.

Заклучение

Принципализмът и етиката на общественото здраве са два от инструментите, с които разполагаме за справяне с моралните проблеми във време на криза. Макар и различни помежду си, те се допълват, за да допринесат за моралната аргументация на общественоздравните мерки. Пандемията от COVID-19 е предизвикателство за всички, включително и за науката. След нейният край ще можем да си направим равностетка доколко *принципализмът и етиката на общественото здраве* са достатъчни за справянето с моралните проблеми във време на криза. Засега те са единственото средство, с което можем да подходим към моралните проблеми, пред които сме изправени и да обясним, разберем и оценим рестриктивните общественоздравни интервенции в защита на нашето здраве.

БЕЛЕЖКИ

[1] Вж. *World Medical Association Declaration of Geneva*. Adopted by the 2nd General assembly of the World Medical Association, Geneva, Switzerland, September 1948 and amended by the 22nd World Medical Assembly, Sydney, Australia, August 1968 and the 35th World Medical Assembly, Venice, Italy, October 1983 and the 46th WMA General Assembly, Stockholm, Sweden, September 1994 and editorially revised by the 170th WMA Council Session, Divonne-les-Bains, France, May 2005 and the 173rd WMA Council Session, Divonne-

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 5, кн. 1/2020

les-Bains, France, May 2006 and amended by the 68th WMA General Assembly, Chicago, United States, October 2017. Достъпно на следния адрес: <https://www.wma.net/policies-post/wma-declaration-of-geneva/> [Посетен 27.04.2020]

[2] Вж. *World Medical Association International Code of Medical Ethics*. Adopted by the 3rd General Assembly of the World Medical Association, London, England, October 1949 and amended by the 22nd World Medical Assembly, Sydney, Australia, August 1968 and the 35th World Medical Assembly, Venice, Italy, October 1983 and the 57th WMA General Assembly, Pilanesberg, South Africa, October 2006. Достъпно на следния адрес: <https://www.wma.net/policies-post/wma-international-code-of-medical-ethics/> [Посетен 27.04.2020]

[3] Терминът не е употребен в никакъв строг смисъл. Има се предвид епидемия от определено заболяване или вирус.

[4] Много хора при желанието да пътуват извън населеното място (общински център) попълваха неверни декларации. При завръщането си, тези декларации бяха проверявани и където имаше несъответствия, лицето биваше санкционирано по законов начин.

ЛИТЕРАТУРА

Кун, Т. (2016). *Структура на научните революции*. Превод: Томова, И., С., Издателство „Изток-Запад“.

Jonsen, A. (2000). *A Short History of Medical Ethics*. Oxford University Press. New York Oxford,. pp. 1 – 12.

Александрова-Янкуловска, С. (2016) *Биоетика*. Плевен, Издателски Център МУ – Плевен. стр. 33, 35, 226.

Percival, T. (1803). *Medical Ethics: Or, a Code of Institutes and Precepts, Adapted to the Professional Conduct of Physicians and Surgeons*. Published by S. Russell, London.

Достъпно на адрес:

<https://books.google.bg/books?id=tVsUAAAAQAAJ&dq=thomas%20percival&hl=bg&pg=PR3#v=onepage&q&f=false>

Faden, R., T.L.R. Beauchamp (1986). *A History and Theory of Informed Consent*. New York: Oxford University Press. pp. 63.

Mill, J. S. (2003). *On Liberty*. Edited by David Bromwich, George Kateb. Publisher: Yale University Press. pp. 73 – 85.

- Brink, D.** (2016). Mill's Moral and Political Philosophy, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/mill-moral-political/>>. [Посетен 24.04.2020]
- Mariner, W. K., G. J. Annas, & L.H. Glantz** (2005). Jacobson v Massachusetts: It's Not Your Great-Great-Grandfather's Public Health Law. *American Journal of Public Health*, 95(4), 581–590. <http://doi.org/10.2105/AJPH.2004.055160>
- Faust, H.S., R. Upshur** (2008). Public Health Ethics. In: P. Singer and A.M. Viens (Eds.) *The Cambridge Textbook of Bioethics*. UK: Cambridge University Press, 274 – 280.
- Watt, H.** (2020). COVID-19 and vaccine ethics: pre-empting conscientious objection. B: *Journal of Medical Ethics Blog*, or <https://blogs.bmj.com/medical-ethics/2020/04/09/covid-19-and-vaccine-ethics-pre-empting-conscientious-objection/>., [посетен 29.04.2020].

COVID-19 И ЖИВОТЪТ КАТО ЦЕЛ

ХРИСТИНА АМБАРЕВА

Институт по философия и социология, БАН

ambareva@yahoo.com

COVID-19 AND LIFE AS AN END

HRISTINA AMBAREVA

Institute of Philosophy and Sociology, BAS

Abstract

Analysis uses the Kant's maxim, according to which one must treat humanity in its own person and in the face of others as an end, not merely as a means to an end. The role of the maxim is to outline an ethical framework in which the author to justify her assessment of the work of the Bulgarian government in the period February 25 - April 30 during the Covid-19 pandemic. The thesis presented is that the government and the National Operational Headquarters made ethically sound choices that prioritized humanitarian considerations over economic ones and chose to view human life as an end, not just as a means to an end.

Keywords: COVID-19, capitalism, pandemics, Bulgaria, ethical

Философ, чийто анализ на моралното действие е оставил дълбока следа в историята на етиката, е Имануел Кант. В книгата си *Основи на метафизиката на нравите* той пише, че за да постъпва човек морално, една от максимите на неговата постъпка трябва да бъде: *“Постъпвай така, че да използваш човечеството, както в свое лице, така и в лицето на всеки друг, винаги като цел, никога само като средство.”* [Кант, 1974: 83]. Тук ще приложим тази максима извън контекста на Кантовата философия, за да интерпретирам и оценя реални събития през етическата рамка, която тя предлага.

През последните няколко месеца изживяваме здравна криза, за която никой по света не беше достатъчно подготвен и чиито последици отиват далеч извън здравния сектор. Кризата, която предизвика коронавируса SARS-CoV-2 в края на 2019 и

началото на 2020 г., има икономически, политически, здравни, културни, психологически и етични измерения.

Към момента няма сигурно лекарство за болестта, липсва ваксина, поведението на вируса създава загадки, ходът на болестта флукутира, а лечебният процес е дълъг и болничният престой задръства здравната система. Заради високата обществена опасност, която представлява заболяването, властите по света и в България издадоха препоръки за ограничаване на движението и самоизолация, които открийа важни етични предизвикателства на кризата – опазването на другия чрез собственото отговорно поведение, равнопоставеност в достъпа до здравна грижа и социална защита чрез пакет от мерки, насочени към безработицата, бедността и защитата на бизнеса.

Епидемията от Covid-19 и въвеждането на извънредно положение в България дават и повод, и материал за размисъл върху социалните измерения на етическото в кризисната ситуация, когато са засегнати интересите на толкова различни общности и социални групи.

Отношение към човека като към цел в относително чист вид откриваме в хуманната медицина. Етическите принципи на отношението на лекари и професионалисти по здравни грижи към пациентите са представени в техни професионални етични кодекси. В тях се казва, че лекарската професия „служи на живота, здравето (психическо и физическо) и работоспособността на отделния човек и целия народ” [Кодекс 1]. Отговорността на професионалиста по здравни грижи (медицински сестри, акушерки и др.) се състои в „промоция на здравето; профилактика на заболяванията; възстановяване на здравето и облекчаване на страданието” [Кодекс 2]

Същността на работата на лекарите и медицинските специалисти е такава, че има като своя крайна цел живота и здравето на пациентите. Последните, разбира се, могат едновременно да бъдат и средство за изследователски цели, а също и средство за извличане на антитела за изготвяне на лекарства срещу вируса. Но преди всичко, пациентите са цел, чрез която лекарите отбелязват победата или загубата от болестта. Думи на военен лекар, чието лице не се вижда зад защитния костюм, по време на телевизионно интервю по случай 6 май, са: *„ние сме първата, но сме и последната линия, отвъд която няма нищо друго”*.

Днес всеки излекуван от коронавирус болен е повод за радост и гордост на медиците. Без значение дали пациентът е млад или от уязвимата група на възрастни хора с хронични заболявания, или дори е престъпник, пострадал от извършването на тежко престъпление, лекарят ще го лекува. Етичното отношение в неговата работа се изразява в приемането на човешкия живот като цел сама по себе си, отвъд която свършва всичко.

Отношението, което човек получава като обект на хуманната медицина е принципно различно от отношението, което получава като „човешки ресурс”. В икономически план човекът е средство за поддържане на нещо друго, по-голямо и по-значимо от самия него. Като част от обществото и държавата, той обикновено е въввлечен в трудови отношения и с малки условности, в тази система е малък и напълно заменим.

В критическия анализ на трудовите отношения имат принос различни поколения интелектуалци, като може би най-влиятелен сред тях остава К. Маркс. Днес анализите на пазарната икономика, в частност на неолибералния капитализъм, продължават да бъдат актуални, както сред леви интелектуалци, така и сред активистите на различни протестни движения, много от тях свързани с идеята за алтернативна глобализация и необходимостта от промени в управлението на икономиката и държавата.

Ако може с няколко думи да извлечем същността на техните критики срещу икономическата система, това е превръщането на човешкия живот, природните ресурси и дори науката, в средство, което обслужва живота на капитала и икономическата система, която, ако спре да се развива, умира.

Днес пандемията убива не само хората, но също и световната икономика. Именно тук има голяма морална дилема: кого трябва да спасят политиците – живота на хората или икономиката, която поддържа живота – кой е по-важен?

В известна степен този въпрос е некоректно поставен, доколкото не би трябвало да има противопоставяне между едното и другото. И по време на епидемия хората продължават да имат нужда от храна, здравеопазване, лекарства, транспорт, защитни облекла и те няма откъде другаде да дойдат, освен от труда и бизнеса. От друга страна обаче, е важно накъде се накланят везните: има политически решения, които са склонни да жертват повече хора в името на бизнеса и пример за това дадоха САЩ, и други, които отначало приемат рецесията като по-добър избор, пример за което дава България.

За разлика от медицината и някои други професии като образованието и спорта, които също споделят моралната идея за човека – цел, в икономическата сфера човек е много по-малко цел и ценност, отколкото средство. Сферата на труда е много противоречива с това, че има огромно неравенство във възможностите на хората да водят достоен живот с труда, който извършват. Огромните разлики в разпределението на световното богатство са такива, че много хора нямат друг избор, освен да работят, дори в риск за своето здраве и живот. Най-лошото е, че това световно богатство, което е най-голямото в историята на човечеството досега и възлиза на суми, които не можем да обхванем в представите си, въпреки колосалните си размери, не създава условия за устойчиво „изключване” на несъществени сектори сега, така че държавите наистина да ограничат разпространението на заболяването, без милиони да бъдат застрашени от глад и бедност, както е отразено вече в доклад на ООН [World Food Program, 2000].

В нормални условия и в някои европейски държави, отношението към трудовия човек като към средство се тушира от социалните системи и високия стандарт на живот. Там, където има бедност, обаче, и принуда да се работи в името на оцеляването, превръщането на човека в средство води до крещящо неморално и дори престъпно отношение.

Всеобща е практиката потребителската култура да показва само светлата страна на икономическия успех. Правило е да се пази потребителят на луксозни стоки от неморалната истина за децата на sweatshop – капитализма (виж повече Д. Ганов, 2016), за условията на труд в източноазиатските фабрики на технологичните гиганти, или за лукса от животински произход. Все неприятни теми, които еко-активисти, журналисти, защитници на животни или социални философи се опитват да вкарат с малък успех в политиката или медийния дневен ред.

Колелото на икономиката движи живота такъв, какъвто го познаваме – експлоатацията на ограничените ресурси до тяхната пълна ерозия или изчерпване, със свръхпроизводството и свръхпотреблението, с възпроизводството на капитала и необходимия за това труд на работещите, с разбиването на нови екосистеми.

Пандемията от Covid-19 създаде предпоставки за красноречива среща между медицинската и икономическата гледна точка за правилното действие. Не само философски, но и практически днес наблюдаваме сблъсък на основания, в който се

вижда какъв проблем е да се балансират политиките за растеж в икономиката с грижата за здравето и живота на всички.

В международен план по време на пандемията от Covid-19 този проблем е добре илюстриран от неравностойното третиране на мигриращите сезонни работници.

С приближаването на лятото, фермите в Италия, Германия, Холандия отчаяно се нуждаят от евтина работна ръка от Източна Европа, за да приберат реколтата. Според проучване за условията на работа в Холандия [Social Europe, 1 май, 2020], има значими различия между начина, по който са третирани при пристигането си собствените граждани и сезонните работници. В разгара на епидемията всички пристигащи подлежат на 14-дневна карантина, като при пътуването си трябва да спазват препоръките на здравните власти за дистанция, дезинфекция и носене на маски. Не само че последните изисквания не са спазени за откараните във фермите работници, но карантината е „квазикарантина“, по време на която те работят. Авторът конкретизира наблюденията си с думите: *„Ние сме готови да понесем икономическата цена, за да опазим нашето здраве, но не изглежда да прилагаме същата загриженост към мигрантите. Изглежда, че техните животи ги оценяваме в строго икономически термини.“* [Social Europe, 1 май, 2020].

Хората, за които пише въпросният автор, са отишли в Холандия, за да работят и вероятно нито работодателите, нито самите работници имат интерес това да не се случва. И въпреки че реколтата може би се прибира по взаимно съгласие, остава фактът, че животът и здравето на сезонните работници са negliжирани поради икономическата необходимост и нежеланието както на едната, така и на другата страна да понесе финансови загуби.

Друго изследване също показва как икономическата принуда поставя хората в ситуация, в която тяхната значимост и ценност е напълно заличена от статута им на средство. Статията коментира как Италия има огромни трудности с привличането на безработни италианци на работа във фермите, защото *„твърде много италианци знаят за суровите условия на труд и живот, които характеризират сектора, на моменти граничещи с форми на модерното робство“* [Open Democracy, 27 април 2020].

Парадоксът, който отбелязва авторът е, че във време, в което липсват работници и това застрашава цялата хранителна индустрия в Италия, пребиваващите в страната

селскостопански работници–мигранти от страни извън ЕС, живеят в крайна бедност в гетоизирани квартали, понякога без електричество и вода, без възможност да спазват противоепидемични мерки и в несигурност за здравето си.

И трето изследване, направено между 2700 служители в кол-центрове във Великобритания, констатира, че някои от тях са останали на работа по настояване на работодателя си - компании за мобилни услуги, въпреки ниската значимост на работата, която вършат и ниската ефективност (поради зависимостта на работата им от други компании, в момента неработещи). Служителите потвърждават, че са имали болни от Covid – 19 колеги и нямат безопасни условия за труд [Open Democracy, 30 април 2020] .

Не само в чужбина, а също и в България, пандемията, предизвикана от вируса SARS-CoV-2 открои противоречие между икономическите и здравните приоритети. То едва ли може да намери достатъчно добро решение за всички, но именно тук идва ролята на държавата и социалния сектор. В един философски план, социалният сектор работи, когато може да примири противоречията между човека като цел – която трябва да пазим сама по себе си, и човека като средство, чиито умения са необходими в икономическия живот.

По отношение на етическата дилема между поддържането на икономиката и опазването на човешкия ресурс, първоначалната позиция на българското правителство демонстрира удивително разбиране за хуманитарната страна на кризата. Официалната позиция на управляващите бе заявена с водещия аргумент да се намали удара върху здравната система, така че да може да се осигури адекватно лечение за всички най-тежки случаи. Спасяването на живота бе обявено като основна причина за въвеждане на противоепидемични мерки в България, което започна най-рано от всички европейски страни – 25 февруари 2020 г. Тогава е създаден Национален оперативен щаб за борба с коронавируса, цели две седмици преди СЗО да обяви пандемията на 11 март и да се стигне до хилядите жертви в Европа.

Извънредното положение, обявено на 13 март в България, ще се запомни с решенията за затваряне на големите магазини, преливането на грипната ваканция на учениците към безсрочно затваряне на учебните заведения и детските градини, затваряне на културните институции, ограниченията върху пътуванията, карантината в Банско, ограниченията за посещения на публични места, разредените опашки пред магазините за

хранителни стоки, а по-късно със задължителното носене на маски и временното затваряне на пазарите и парковете.

Всичко това са тежки мерки за малка държава, които парализират икономическия живот и оставят хиляди безработни на издръжката на социалната система. В икономически план пандемията има катастрофални последици за много бизнеси. В замяна, ограниченията и социалната изолация дават време за подготовка на здравната система, която увеличава капацитета си и мобилизира доброволци.

Удивително е как след поредица от исторически неуспехи в България, които показваха тотално negliжиране на обикновения човек, у нас се проведе последователна, обмислена и ефективна политика за неговото спасяване. Тя е насочена включително към завръщащите се от чужбина, над 100 000 българи, които разчитат на здравната и социалната система на държавата.

На фона на всички неуспешни реформи в страната, като се започне от самия демократичен преход през 1989 г. и се мине през крещящите проблеми на здравния, демографския и социалния сектор години наред, успехът в управлението на епидемията е забележителен. Той се измерва с най-ниската за Европа смъртност от болестта, която рефлектира много важен аспект на решението: извънредната ситуация в България даде приоритет на медицинските и хуманитарни съображения пред икономическите още преди смъртността от болестта да стане ежедневие и въпреки огромното бреме, което социалната система трябва да понесе. Днес на сайта на Европейската комисия можем да прочетем, че Комисията има за свой приоритет опазването на гражданите на ЕС здрави [Официален сайт на ЕС]. България е страната, която в голяма степен успя да постигне тази цел. До края на април 2020 г., все още се поддържа относително нисък ръст на заболяемостта, ниска смъртност, все още е възможно епидемиологично проследяване на новите случаи, съхранен е медицинския ресурс. Професионалното и компетентно управление на кризата, при това с едни от най-либералните мерки в Европа през март и април 2020 г., е огромно постижение на българския модел за справяне с епидемията.

И правителството, и Оперативният щаб понесоха много незаслужени критики в медиите. Това, в което не могат да бъдат упрекнати, е че те избраха етически правилната позиция да не превръщат здравето на нацията в заложник на идеята за икономически растеж на всяка цена.

Въвеждането на ограничения, които унищожават работни места само по себе си е трудна задача, за която е необходима широка обществена и морална подкрепа. В икономически план пандемията има катастрофални последици за много бизнеси. Голяма част от производствата не могат да работят, защото са обвързани с европейската икономика. Ограниченията върху придвижването принуждават транспортните фирми драстично да съкратят дейността си, а намаленият капацитет ги обрича на големи загуби. Туристическият бизнес, хотелиерството и ресторантьорството не функционират. Затворени са културният, развлекателният сектор и спортните дейности.

В тази ситуация с огромно значение и в България, и по света изпъкна ролята на социалната защита. И като европейска държава, и като член на бившия социалистически лагер, България има традиции в социалната политика, които работят през последните 25 години в условията на неолиберална пазарна икономика: всеобщо и задължително здравно осигуряване, платен отпуск за майки с деца до 2 години, държавно пенсионно осигуряване, помощ за хора в неравностойно социално положение, помощи за безработица.

След началото на епидемията в страната социалната система поема натоварването от задължителната карантина на преболедевалите и контактните лица, както и ангажимента за изплащане на обезщетения за всички съкратени, еднократни помощи за родители в неплатен отпуск и помощ за пострадалите фирми. С цел запазване на работни места, след известни спорове с бизнеса, държавата поема 60 % от заплатите на несъкратените служители и социалните осигуровки.

Когато мислят за бедствия, хората си представят земетресения, пожари, природни явления, а пандемията сякаш е едно от най-фантастичните и завари света особено неподготвен. В същото време тя е сред заплахите, които изискват най-голямо единодействие в обществото. За ограничаването ѝ значение има съдействието на всеки човек, не само на професионалистите. Вирусът SARS-CoV-2 има дълъг инкубационен период, безсимптомни заразноители, висока степен на заразност. Все причини поради които социалната отговорност за дистанция и изолацията се оказва единствено ефективно предпазно средство до откриването на лекарство през следващите месеци и години. През този вероятно дълъг период спазването на предпазни мерки изпъква като етическо правило, с което хората могат да се пазят един друг, а заедно да пазят най-

уязвимите групи от населението. Без съмнение, опазването на другия е сред най-важните етични предизвикателства на настоящата криза. А един от малкото начини хората да следват препоръките на здравните власти са финансовите мерки, които компенсират засегнатите от карантината, боледуването и закриването на работни места.

Войните и епидемиите са сред най-мощните фактори, които създават социални промени. Кризисната ситуация днес разкрива няколко големи дисбаланса на съвременното общество, които привличат внимание и може би подлежат на нови решения.

Първият от тях е глобалната свързаност на обществата и държавите, без да има глобална социална обезопасителна мрежа; липсата на работеща социална защита, която да примири икономическата необходимост със здравната криза, е един от факторите, които ще удължат и утежнят борбата с коронавируса.

Вторият дисбаланс е твърде тежкия акцент върху икономическите съображения в сферата на здравеопазването, който затруднява поддържането на здравната система в готовност да посрещне неочаквани предизвикателства, затруднява достъпа до здравеопазване за всички и лишава много хора от качествена здравна грижа.

Третият дисбаланс се състои в огромната липса на доверие в политиците и политиките. Когато човечеството е изправено пред глобална пандемия, най-естествена реакция е да има единство, обществена подкрепа и мобилизация за спирането ѝ. Вместо това, реакциите към препоръките на здравните служби показаха различна степен на съгласие с различните мерки, а в някои държави като САЩ крайно десни групировки и последователи на евангелистката църква проведоха големи протести срещу спирането на икономиката и ограничаване правата на гражданите.

В България също прави впечатление несъгласието с официалната политика и пренебрежението към антикризисните мерки. Заповедта за задължително носене на маски доведе до изпращане на 400 жалби до Върховния административен съд в средата на април. По същото време Варненският административен съд получава жалби от граждани заради спрения достъп до плажовете. В допълнение, българските медии отразяват информация как към председателя на Националния оперативен щаб са отправяни заплашителни писма и смъртни заплахи заради противоепидемичните мерки.

Несъгласието или неспазването на противоепидемичните мерки подчертава конфликт, който често съществува между личния и обществения интерес или между интересите на различни обществени групи. Но единната реакция, която породила извънредното положение, обявено в много европейски държави и у нас, е почти параноична и е пряко следствие от липсата на доверие в политиците. Анализатори от „Дойче Веле“ България до „Wired“ в Ню Йорк дискутират „тоталитарността“ в ограниченията на правата на гражданите, приликите между карантината в големия град и депресиращи дистопични идеи, опасността гражданите да станат обект на злоупотреби от следящите ги правителства, да им бъдат отнети правата да се събират и движат свободно, да се концентрира прекалено много власт в една институция.

Ситуациите и интерпретациите са толкова различни, че недоверието в политиците става проблем, който пречи дори за момент да се оцени тяхната работа позитивно. Философският подход предложен в тази статия – да се мисли за политическите, икономическите, социалните противоречия на кризата в рамките на етическа максима, е възможност да се покаже добрата работа на онези, които дават приоритет на здравето и живота, на човека като цел.

ЛИТЕРАТУРА

Ганов, Д. (2016). *Как си храним капитализма*. ОМДА ЕООД. URL:

http://www.omda.bg/uploaded_files/files/articles/книга1__1471005708.pdf, [Посетен 18.04.2020]

Кант, И. (1974). *Основи на метафизика на нравите*. С., Наука и изкуство.

Кодекс 1: Кодекс за професионална етика на лекарите в България (загл. изм. - ДВ, БР. 85 ОТ 2013 г.) Издаден от Министерството на здравеопазването, Обн. ДВ. бр.79 от 29 Септември 2000г., изм. и доп. ДВ. бр.85 от 28 Септември 2013г., <https://www.lex.bg/laws/ldoc/1598070784>, [Посетен 01.05.2020]

Кодекс 2: Кодекс за професионална етика на медицинските сестри, акушерките и асоциираните медицински специалисти, Утвърден със Заповед № РД-01-102 от 11 май 2015 г. на министъра на здравеопазването, Обн. ДВ. бр.45 от 19 Юни 2015г., <https://www.lex.bg/laws/ldoc/2136548777>, [Посетен 01.05.2020]

Официален сайт на СЗО, URL: <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/events-as-they-happen>, [Посетен 03.05.2020]

Официален сайт на ЕС, URL: https://ec.europa.eu/transport/coronavirus-response_en, [Посетен 05.05.2020]

Open Democracy (27 April 2020) Replenished grocery stores tomorrow rely on migrants' work today. By Susi Meret, Sergio Goffredo. URL: <https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/replenished-grocery-stores-tomorrow-rely-on-migrants-work-today/>, [Посетен 01.05.2020]

Open Democracy (30 април 2020) Revealed: Thousands at risk from COVID-19 in 'dangerous' UK call centres. By Adam Ramsay, Caroline Molloy. URL: <https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/revealed-thousands-at-risk-from-covid-19-in-dangerous-call-centres/>, [Посетен 01.05.2020]

Social Europe (1 май, 2020) Valuing life differently: migrants and the coronavirus crisis, by Felix Bender and Magdalena Ulceluse, [Посетен 01.05.2020]

World Food Program, (2000) Global Report on Food Crises 2020. URL: <https://www.wfp.org/publications/2020-global-report-food-crises>, [Посетен 05.05.2020]

BE KIND, STAY CALM: THE IMPACT OF CORONAVIRUS ON MEANING OF LIFE: BETWEEN FREE WILL AND NIHILISM

JOHN BOLE

SU "St. Kliment Ohridski"

John.Bole@police.govt.nz

Abstract

A plague has spread across the world and half the human population have temporarily retreated to their 'caves' to escape its reach. People have foregone their freedom with little to no resistance. With the plague came anxiety and boredom and a rapid increase in mental health issues. Free will has been curtailed and there is a potential rise in thoughts of nihilism. But the plague has also brought the opportunity to reshape society in a positive way, and rather than fear dystopia, the path is open to create a shift towards a utopia.

Key Words: Free will, Mortality, Society, Attunements

1. Introduction

May be all men and women ponder the meaning of life; but some, for good historical reasons, are driven to ponder it more urgently than others. (Eagleton, p. 18) This is especially the case when freedom is denied. Arguments of Heidegger's *Being and Time* were written in a period of historical tumult, appearing in the wake of the First World War. Jean-Paul Sartre's *Being and Nothingness*, and Camus's *The Myth of Sisyphus*, were published in the midst of Second World War, while existentialism in general, with its sense of the absurdity of human life, flourished in the decades which followed it.

The new reason to ponder the meaning life is fortunately not due to man's inhumanity through war but through the natural threat of a virus referred to as Covid 19 or Coronavirus. While viruses, plague or pestilence are not new to human beings there are several aspects of global reactions to Coronavirus which make it specifically align with the concepts of free will and nihilism.

In addition there is growing concern globally about the amount of power parliaments and police are claiming in their countries to enforce rules and lockdown procedures. As up to

50% of the world's population is experiencing some form of lock down it is remarkable to witness the willingness of so many citizens to sacrifice their personal conveniences for the greater health of society. However, this rise of a widespread state of emergency is seen by many as an excuse to justify all manner of government controls in the so called name of the pandemic. There are emerging concerns that post-virus the new surveillance and control measures will not be scaled back and the virus will have long term impacts on the freedom of society.

While the virus may raise questions about the social and state responsibility, it is also potentially accelerating two expanding forces which may result in change of the meaning of human life. The first force results in the removal of reliance on natural evolution through a shift to genetic enhancements to produce a 'better' human artefact and the possible digital enhancement of humans. The second force is the creation of A-life which is smarter, faster, stronger and less perishable than human beings.

Given the combination of these three forces it is possible that society is about to undergo a step change, while effectively being rendered powerless with the instruction to stay at home.

The foundation of this paper is that life arose from a combination of atoms producing an entity which sought to survive and replicate, life is monist and is a purely physical construct. This monist existence is not completely governed by scientific laws predetermining every single event, thought or action of human beings. There is no foundational meaning of life which the entity sought to satisfy. As a species Humans have the ability to greatly influence the life they have. It is proposed that the meaning of life is significantly influenced by social responsibility, mortality and the attunements for nihilism being despair and anxiety. Each of which is being brought into question by this, once in a generation pathogen. As a basis for discussion this paper adopts the position that complete freedom includes inner freedom of the will and the external freedom of the environment, such that a person's plans and deliberations are not arbitrarily thwarted by either themselves or some other agent.

2. Social responsibility

As the human life form evolved it underwent significant changes and its functions grew increasingly complex. Its drive to survive has served it well, to the point that most natural threats to its existence are now largely under control. A core strategy for survival has been the creation of social structures to gain strength in numbers and specialisation in the delivery of core

commodities such as food, housing and security. To accomplish this individuals have been required to reduce their individual freedom and conform to the rules of the society they are a part of. This raises the challenge that while the human species may be absolutely free to determine its existence, this is not necessarily true for the subset of tribes, with different cultures, and individuals of differing gender, skin colour and beliefs. This raises the question to what extent has an individual a truly free will. Coronavirus has no impact on the free will of the human beings as a species, only on how the freedom to act by a few may influence the free will experience of large sections of the population.

As Owen notes, never before has such a large proportion of the world's population experienced the same crisis at the same time. (Owen, 2020) Billions of people are experiencing a radical shift in their privileges simultaneously. They are all being asked to sacrifice individual freedom for a collective wellbeing, regardless of the ideological disposition of their society. The present crisis demonstrates clearly how global solidarity and co-operation is in the interest of the survival of each and every one of us. While the virus attacks each human being individually, citizens are quarantined collectively in their suburbs and social niches. Revealing that the virus is the concern of all.

Zygmunt Bauman asks who would not wish to live among a friendly and well-wishing community of people whom one could trust and on whose words and deeds one could rely. Unfortunately Bauman suggests this form of community stands for a lost ideal. He proposes that such a community is now a days another name for paradise lost –but one which we hope to create (Bauman, p. 2). Similarly in *The Elements of Social Organisation* it is held that persons acted according to their own will, chose their acts and thereby were able to modify social structure. (Eriksen, p. 65) This leads to the proposition that our concept of what it means to be human determines fundamentally what kind of a technical, social, cultural situation people will be producing. (Braman, p. 54) If they are correct then collectively we are responsible for the societies and culture the majority have created and are now on the verge of changing.

In her novel, *Year of Wonders*, Brooks describes the extraordinary action taken by the villagers of Eyam. At the onset of a plague in 1665, the inhabitants of this tiny English village decided to voluntarily quarantine their town, keeping the plague inside. The cost was horrendous as two thirds of the villagers perished suffering ghastly deaths. However they were successful in preventing the spread of the plague and undoubtedly saved thousands of people

from suffering and death. Now as the Coronavirus pandemic rages, Brooks finds herself asking this question; who will I be? (Block, 2020) This is a question for all of us, as our potential to find meaning in life is being tested. Will we be the great humanitarian, the socially responsible, the revolutionary, the absurd hero or whatever else we might choose? What role will we adopt in the evolution of society?

Camus points out that while the plague through its impartial ministration should have promoted equality among society, it tends to have the opposite effect and exacerbates a sense of injustice rankling in men's heart. (Camus, p. 120)

One major area of inequality is with regard to the poor. For the average semi-skilled and unskilled worker lockdown equates to job and income loss. While governments create massive social welfare packages to alleviate this hardship the bureaucratic process takes lengthy periods to become active and in the meantime poor families are forced to go without food and basic amenities. In contrast the rich go short of practically nothing. Poverty shows itself as a stronger stimulus than fear and leads to defying isolation in order to obtain money for food.

Another aspect of inequality is the necessity for health care professionals to initiate medical triage to optimise the application of available resources (in this case ventilators) resulting in minimum of care for ill and elderly people. Effectively, society abandons the weak.

A third form of inequality is the perceived creation of a new social grouping, the essential worker. While everyone else is confined to their homes, government creates a new class of citizen who is exempt from the rules. These people become differentiated by their indispensable services which require exemption from the lockdown laws. However differentiation gives rise to resentment, especially the concept of essential versus non-essential. One human being cannot be more essential than another. Alternatively why should the essential worker be deemed disposable and asked to put themselves in harm's way while others get to undertake isolation to keep themselves safe. Few seem to consider that this is what society is based on, the division of duties between members for the maximum advantage of society as a whole.

In many ways Camus warns against the undermining concept of the 'essential worker' Doubtless today many of our fellow citizens are apt to yield to the temptation of exaggerating the service they rendered, but the narrator is inclined to think that by attributing over importance to praise worthy actions one may, by implication be paying

indirect but potent homage to the worse side of human nature. For this attitude implies that such action are rare exceptions, while callousness and apathy are the general rule. (Camus, p. 119)

While portions of society fear contact with others in case of contagion and even fear the essential workers as potential carriers, there are others who step in and assume a social obligation. For Levinas the responsibility to the Face of others overcomes personal concerns.

Metz argues that “a man’s life is of some use, if and only if the *intrinsic* value of the universe as a whole (including past present and future) is greater, owing to the existence of his actions and experiences, than it would have been if, other things being equal, those actions and experiences had never existed?” (Metz, 2013) Such a view heightens the concern re the designation of essential and non-essential, when many people are observing that the truth is, most of people will stay at home and not do all that much work and their society and the planet as a whole will actually be better for it. This is reminiscent of the Russian literary concept of the superfluous man in the mid-eighteen hundreds.

Plato observed that humans are beings in search of meaning. To resolve this search people automatically coax meaning from their experiences, including the experience of life itself. Being non-essential does not fit this objective. The point is that for a variety of reasons, we have evolved to make caring for each other a central purpose of life, and a purpose that goes beyond ourselves (Aron, 2017). If we are to find we have no role in this activity, what is our meaning?

While in theory the isolation driven by the lockdowns is spatial to prevent contagion it is proving to be significantly social isolation. Millions of people in cities across the world are learning the same thing: the primal importance of fellowship. In theory this should create new forms of local and global solidarity. But this will require a lot of work as it not obvious to all. When the authorities impose segregation, certain particularly affected dwellers cannot help regarding these regulations as a sort of alienation, specially directed at themselves. This combined with fear of death causes them to envy residents in other areas of freedom. Unfortunately language and cultural barriers mean that not all sections of society are hearing the same official guidance, when the fundamental rights and liberties have been curtailed in order to assist in suppressing the virus. Various sub groups often feel the lockdown

discriminates against them particularly and unfortunately makes them harden their hearts to one another.

This is further reinforced by other government actions. Those without the contagion are obsessed with not getting it and do their best to practice cleanliness. They're also obsessed about their need for sterilization and seek to place their own safety above that of others. They fight for scarce resources, but achieve nothing. The frantic desire for life that thrives in the heart of every great calamity drives people to actions previously deemed immoral. The government accentuates the alienation by turning neighbours and community members against one another by encouraging the reporting of individuals who residents consider are putting them in danger by not complying with the isolation instructions as they understand them. Individuals whose behaviour is deviant in relation to the required mean of norm are alienated and imprisoned.

It is important to overlook individual cases of abhorrent behaviour and through this pandemic note Camus's view that through a plague we are reminded there are more things to admire in men than to despise (Camus, p. 120)

3. State responsibility

Novelists have always been interested in epidemics exposing the frailty of mankind, Daniel Defoe published *A Journal of the plague year* in 1772. Mary Shelly's *The Last Man* and Boccaccio's *Decameron* which is a composite of stories told by a group of young people sheltering from the plague. They tell the tales of the Black Death which killed 50 million people in Europe in the 14th century; the Italian plague of 1629 killed 280,000 people and many other plagues which were significant influences on societies and human evolution. Sales of *The Plague* by Albert Camus have skyrocketed in Europe as Melissa Block suggests people search for meaning in the midst of the outbreak.

Apart from great literature these plagues left a second significant impact on continental society. Many Western governments have laws in their statutes that give them extraordinary powers to step in and order quarantines, detain those refusing to self-isolate and effectively seize control of communities. Many liberal and leftist commentators have noted how the coronavirus epidemic is being used to justify and legitimise measures of control and regulation of the people that had been till now unthinkable in a Western democratic society. While China's

draconian response was in keeping with its perceived authoritarian nature, quarantining entire cities seemed positively dystopian for many Westerners. Then within weeks it was the Western norm, without challenge.

The first thing a disaster represents is a failure of authorities to protect their people, it's a sense that the people in charge aren't really in charge because crisis has outstripped their capacity to respond. While newspapers rally the populace with news that the pestilence is under control when it is not (China, USA, UK, Japan) they are simply trying to buy time to prepare. According to the former president of the UK Faculty of Public Health, at the moment a lot of what's going into public briefings in the UK is coming very close to lies. (Crawford, 2020) The clearest example which is occurring in many countries is suppressing the rate of death by limiting the source of data to hospitals only, making sure the world does not discover the true deadly inefficiency of their systems. (Thiessen, 2020)

The authorities have been caught off guard, with little or no contingency for the events being played out. Unfortunately the Governments display the behaviours of totalitarian regimes of lying to themselves about the seriousness of the situation, and then lying to the world. Accordingly the virus can be used as an expedient excuse for deepening totalitarian control, via tracking systems, and suppressing further the limited free will within the state. This is how freedom dies, when society ignores the creation of community alienation and stand idly by as rights dwindle away. Our temporary acceptance of more chains of servitude to the state pass into accepted routine and many years hence a new generation will wonder how did this happen.

Alternatively this proposed 'disproportionate response' by the state may be more a result of desperation. Few members of authority in any country have experience or competence in managing the welfare of the society for which they are responsible in the face of a pandemic. However most have probably read of the trail of destruction of the Spanish Influenza in 1919 and are desperate to prevent such damage to their societies. They have fallen back on preventative measures that hardly worked when the population was smaller and less well connected. What the authorities lack now is imagination and the ability to counteract one of mankind's oldest enemies.

So while the authorities are being accused of creating a state of 'big data totalitarianism' or what has been called the 'data Leviathan' people should be conscious of the fact that they are fulfilling their obligations to do everything they can to protect the society which has asked

them to govern. It is mistake to reflexively interpret all forms of sensing and modelling as ‘surveillance’ and active governance as social control. They is general acceptance of a need for a different and more nuanced vocabulary of intervention.

4. Revolt

Since the Coronavirus emerged in China late last year, it has gone on the march, invading more than a hundred countries, panicking populations and financial markets and putting cities, regions and entire countries under quarantine. Social gatherings have been banned and schools universities and work places have all been closed or if possible moved on line. Yet the population cannot see what is endangering them as the virus is invisible. They feel the need for a physical representation of the threat and that often takes the form of government or a fringe community.

So while the majority of people have adapted themselves to their confinement and to a new episode of their humdrum lives as before, there are others who cannot settle so easily. They rebel that their homes and towns have become prisons. This feeling of loss of free will and of being locked in like criminals prompts them sometimes to fool hardy acts. These feelings are nothing new, in 1841 *The Lancet* medical journal was noted for its anti-contagionist fervour “the quarantine laws derive their enforcement either in political motives or from despotic feelings.” (Ling, 2020)

When the anti-contagionist behaviour is deviant in relation to the required social norm they are outcasts to be despised and imprisoned. Governments generate this social pressure by encouraging the reporting and denouncing of isolation breakers. Fearful people are reporting on strangers, neighbours, previous friends, and even family members which is unfortunately is all too common in Human history. The fear of the unseen killer creates a culture of fear, not of the virus, but of each other as in most dystopian societies. The fanatical need to be part of the ‘in group’, to be the model citizen, enables those in power to redefine the workings of society.

In Camus’s tale *The Plague* his true subject lies outside of time and place. His intent is metaphorical. He addresses any contagion that might overtake any society; from a disease like cholera, the Spanish Influenza, and the coronavirus to a corrosive ideology like fascism or totalitarianism which can infect a whole population. For Camus, it is his deep sense of the absurd which urges us to action. The fact of absurd powerlessness is no reason not to act. He

talks of resistance and how people can come together in a situation to resist. So are the isolation breakers a scourge on society, carelessly putting everyone else's lives at risk or are they Camus's rebels seeking to maximise their life in the event of sudden death and refusing to hide away in their homes in the hope they will emerge in a brighter safer world? Are they the cowards who refuse to sacrifice so that others may live, or some form of absurd hero who is resisting the loss of free will while others cannot see the threat. The rebels may not be resisting isolation but resisting government control and the creation of a world which could be less open and less free.

Sitting imprisoned in their own homes there is nothing they can do to influence the outcome. Many feel dissatisfied and anxious about the present, and cheated of their planned future. Camus suggests that from individual defiance or revolt in the face of the absurdity of existence, society can derive a collective solidarity.

5. Mortality

Even after warnings going back thousands of years that plague represents a threat to human existence it was only when the first people died of Coronavirus, that mankind acknowledged the danger still remained fantastically real.

The fact that we exist and know that death is inevitable, and its shortening is within our control, means that this knowledge changes our awareness of various things in the world, and the significance of those things. A person who has free will would not deny or disregard the fact, but would embrace and react to the fact of mortality. Our limited life span provides time with a significance which necessitates our taking personal responsibility as early as possible. Death does not bring meaning to a life, nor does it value nihilism, but when embraced at an individual's discretion indicates maximum self-determinism and freedom. With death, this life ends and we cease to exist. There is nothing to fear, because there is nothing.

Yet the average person fears catching the virus and its consequences. They willingly embrace self-imprisonment, monitoring, family separation and loss of livelihood in order to avoid illness and death. There are few people looking forward to an early transcendence or a passage to oblivion. The prospect of diet and healthy regimes managing to hold death at bay are overwhelmed with a sudden realisation the end may not be as far away some had hoped for.

Few books described man's confrontation and cohabitation with death so vividly as *The Plague*. Camus captures this clearly "There was no room in any heart but for a very old gray

hope, that hope which keeps men from letting themselves drift into death and is nothing but a dogged will to live". (Camus, p. 236)

Plague is one of our most primal fears as human beings, the idea of this silent killer, once again stalking the land in search of new victims brings mortality to the forefront of people's minds. A transformed internal sense where people feel closer to mortality, their own and others mortality, in the ways that can make them feel it's more urgent to lead life according to their values, according to what really matters. Each trying to prolong a day that might well be their last.

6. Attunements

For Heidegger within a level of anxiety, freedom becomes visible and in the associated boredom we become sensitive to the fact that the activities we preoccupy ourselves with serve no overall purpose. Anxiety and boredom are attunements, rather than simple moods, because they are not responses to particular and changeable circumstances, but rather the human condition as a whole. Although Heidegger sees that there is no externally imposed point to life, he thinks that it is possible to provide our existence with an overall purpose, by authentically choosing a way of being through an autonomous act of self-creation. This is why the withdrawals brought about by anxiety and boredom are mainly of importance to Heidegger for the call to action they provide; they jolt us out of inauthentic complacency to provoke an authentic choice. Tartaglia agrees that the strategic importance of the attunements is that they act as a kind of alarm bell, waking us from our immersion within the projects we have haphazardly found ourselves engaged in. (Tartaglia, p. 29)

For some people, the coronavirus pandemic will have created an upheaval of a sense of normality, exposing its construction on chaotic underpinnings, forcing them to recognise the fundamental randomness of their environment. This contradiction between individual purpose and chaotic reality can lead to an inertia from which boredom with everyday life is a by-product. Ordinary activities lose their stimulatory appeal, as we can no longer find meaning in them.

In this way the Coronavirus *has* sounded the alarm bell. The suffering, which crushes human beings both physically and spiritually, is the central theme of Camus's plague novel. He describes the plague as an irrational force and a depersonalised evil, which is the main cause of the suffering. Camus's absurd is often encountered when one is suddenly aware that habits have

strangled natural responses and reactions. Coronavirus brings into sharp awareness our susceptibility to sudden death, an event that can render our lives instantaneously meaningless. Those that have drifted through life rather than lived, suddenly see the emptiness of their existence.

Anxiety

Accompanying the fear of death, is serious reflection. Human beings must reconcile the urge to find purpose in their existence, with the seeming indifference of the world around them. That inherent contradiction is the cause of anxiety. For many this pandemic is a new kind of ambiguity and being anxious about it is understandable: millions of lives are being unexpectedly disrupted; disinformation, disbelief and denial are a global phenomenon and all the time the death toll is rising. The key is to recognise that to be human is to live in ambiguity and the solution isn't to eliminate uncertainty, but to recognise it as the condition of existence.

Due to the lockdown people are experiencing the sense of being abandoned, which is sapping them to the point of futility. They are coming to know what Camus described as “the incorrigible sorrow of all prisoners and exiles, which is live in company with a memory that serves no purpose “. (Camus, p. 66) The current situation re-enforces Heidegger's view that we have all become isolated individuals who are subject to impersonal, abstract notions, and no longer feel any strong need for anything, or for doing anything essential.

Susan Wolf suggests that a meaningful life must satisfy two criteria concurrently. First there must be active engagement and second it must be engagement in (or with) projects of worth. (Wolf, 2018) A life is meaningless if it lacks either component. In the age of the coronavirus most lives lack both. The human brain cannot sustain purposeless living. Systems are designed for purposive action. When that is blocked, its systems deteriorate, and the emotional feedback from idling these systems signals extreme discomfort and motivates the search for renewed purpose, renewed meaning. This process Frankl observes as a ‘will to meaning’. (Klinger, 2017)

A core issue now is that anxiety is more contagious than the coronavirus and could cause a lot more damage to existing societies. After all as Epictetus notes “Man the rational animal, can put up with anything except what seems to him irrational: whatever is rational is tolerable” (Epictetus, p. 5). So our danger is we rationalise ourselves into the point of non-existence.

Boredom

Existential theories argue that boredom is caused by a lack of life meaning or purpose: boredom ensues when an individual gives up on or fails to articulate and participate in activities that are consistent with his values. Eastwood describes existential boredom as: a sense of emptiness, meaningfulness and a paralysis of agency. The bored individual is unable to find impetus for action. (Eastwood, 2020) Boredom is at once objective and subjective, emotion and intellectualization –not just a response to the modern world but also a historically constituted strategy for coping with its discontents. Boredom has to do fundamentally with an experience of time and problems of meaning.

Even pre-viruses there already existed a trend of increased loneliness in the population. Further social isolation can compound feelings of depression because staying at home robs people of distractions they might otherwise enjoy. Without stimulus or focus, the individual is confronted with nothingness, the meaninglessness of existence. Coronavirus related lockdowns have restricted our stimulatory environments to our homes and social media. Put simply, we feel the urge to be stimulated but our environment is not able to satisfy that need.

Doing nothing means that you withdraw your involvement with what is happening around you, that you are not engaged. Coronavirus has allowed many to create the habit of despair which is worse than the despair itself. A problem for many people is that are not experiencing anxiety or boredom, but both.

Nihilism

The consequences of boredom are not trivial. While social responsibility is essential to human well-being a failure to find meaning within the society can be serious. It is often linked to the development of harmful habits, such as binge eating and substance abuse and a heightened risk of developing depression. At the extreme it means a call to death. Depression leading to suicide kills over 800,000 a year, while drug overdose and obesity kill many more. In avoiding the direct impact of the virus, many more individuals are potentially exposed to equally threatening conditions.

Some people think they are bored of life or people, when in fact they are just bored of themselves, of what is happening to them. They lose touch with the value of human life.

Benatar notes that failed social belonging is the most important factor in predicting suicide. It is one consequence of perceiving one's life to have no meaning from the perspective of some other humans. (Benatar, p. 61)

The New Zealand call to 'be kind, stay calm' is a worthwhile message, unfortunately not everyone is able to sustain this in other countries. In one part of the US, calls reporting threats or attempts of suicide have jumped 41% over the same period last year. We could all take a core message from Metz when he suggests that while "Sisyphus's life could be meaningful merely for having fulfilled a desire to roll a stone, it would also entail that a person's existence could become significant by merely; staying alive". (Metz, p. 175)

7. A Non-Natural Solution

It is the aspiration of many of the scientists working in the field of genetic engineering that one day soon they will be able to improve genome sequences which will strengthen an individual's immune system. While this is becoming increasingly likely in the laboratory, in practice it will require an intervention in natural evolution. Mankind will effectively take control of some of the core levers in determining the human fit with the environment. Within society there will become two grouping of individuals, pure breeds (natural humans) and artificial breeds (genetically enhanced). Given the level of fear and anxiety displayed across the world at this point it would not be surprising if a large portion of the population would willingly agree to a permanent alteration of their DNA if it meant a freedom from all current and future virus, regardless of the longer term consequences.

Kurzweil in his book *The Singularity is Near* suggests that Artificial General Intelligence will be achieved by the year 2045 at which point he believes we will have defeated war, disease, poverty, and personal death. Few would disagree that the removal of the pain and suffering from these causes would be a great thing. However, most would give no thought to what it really means to be immune to sickness and how this would alter the lives we lead, and the meaning we seek each day. In addition, few would also give any thought to the growth in the population if disease no longer thinned our ranks or the fact that one major aspect of humanity is the caring for others. If we no longer have the necessity to care for the ill, what form will our social obligation take?

Artificial intelligence is growing in its application and utilisation during the crisis. Even the essential workers are being replaced by this advanced technology. Engineers are accelerating their efforts to provide AI solutions to avoid the need for human contact and socialisation. Robotic solutions are already in place for food distribution and routine medical checks in isolation wards. Police or army are no longer required to have a physical presence on the streets, robots are already patrolling the streets of China and Italy equipped with facial recognition software and multi-language capability. They can advise of lockdown rules, can scan crowds for the absence of face masks and elevating body temperatures and check identities and addresses. For a faster response drones are now deployed by countries to track and trace lockdown offenders. The essential workers of the future will be AI technicians, as every effort is made to isolate humans from the threat. The great human strength of adaptability to different and changing environments is on the verge of removing humans from any and all hostile environments.

At the other extreme is Tegmark's consideration that for some of A-Life's most ardent supporters is the life extending possibilities of cyborgs and uploads which hold a promise of techno-bliss that enables a life extension for all. Indeed, the prospect of getting uploaded in the future has motivated over a hundred people to have their brains posthumously frozen by the Arizona based company Alcor. (Tegmark, p. 167) The human body will be a thing of the past. No longer will mankind have to rely on a perishable fragile biological frame. Our minds will be housed in a state of the art high performing highly resilient armoured mobility device.

The change in social culture required to enable the roll out of increasingly sophisticated robotics has been massively accelerated by the state and company responses to the virus. For the 'accelerationists' the crisis is being welcomed and celebrated. Technology adoption which would pre-virus have taken years is now in place. It is only the post pandemic world that the real impact of this change will be known.

8. The Return

For the present many people do not consider themselves as unemployed, merely on holiday. However most people are now beginning to realise that commerce too has died of the virus and that this is no holiday. Unlike an individual recovering from the flu and returning to the same working and social environment from which they had a temporary leave of absence,

returning to a post coronavirus world will be vastly different for millions of people. The truly unfortunate may never return to overall position in life they once held.

It is hard to imagine a crisis of this magnitude not altering our societies in significant ways. Fortunately as Solnit observes civilisation is resilient, what makes it strong is not massive institutions nor strong leaders it is just ordinary people not heroes, not super humans, but every day people who notice that something need doing and then do it.

In antiquity, epidemics often brought societies together rather than dividing them as happened with some modern diseases such as influenza in modern times. In *A Paradise Built in Hell; The Extraordinary Communities That Arise in Disaster*, Solnit describes how disasters sweep away the barriers that isolate people from each other under normal times. The co-operative life affirming social experiences in 'a period when everyone transcends their daily troubles and comes together, finding their true values and living them out' (Solnit, 2009) Suddenly all have something in common, some of the real and some of the arbitrary walls between us fall away.

The world will look different after the current pandemic, but not unrecognisably so, and our task is going to be to reshape it and make it better. Ideas aren't enough, but you can't build something if you can't imagine it first. So to create a better society we should first decide what it is we value most and what we want from life. We know we don't want nihilism, but how much free will is essential before the individual is forced into a choice?

The pandemic might conceivably teach us that separateness, is an illusion and that free will is socially based. It is at this point that some individuals should revolt against a previously stultifying pattern of living and avoid the despair when established institutions of government and social patterns of behaviour eventually seek to return to the past.

9. Conclusion

Kierkegaard holds that the meaning we find in life is not something that simply comes to us, but is something we attain through struggle, delivered by our choices and commitments. In which case the Coronavirus and its impact on the societies of the world will produce a range of opportunities to live for a purpose with a profound meaning.

Any rush to embrace authoritarianism in our response to this crisis could cast a much longer shadow. Whatever might happen in the weeks and months ahead, we need to make sure that we still have a free society. One casualty of Coronavirus should not be free will.

To build a better future we need to 'be kind' to each other and to 'stay calm' and not succumb to anxiety of individuals as they struggle to determine what sort of norms they should follow. The apparent need to believe in ourselves, which can cause despair when the meaning seems evasive or beyond access, must have its purpose made clear.

Things we were used to as part of our daily life should no longer be taken for granted. We will need to learn to live a much more fragile life and to recognise that no one will ever be free as long as there is plague, pestilence and famine.

Be Kind, stay calm.

BIBLIOGRAPHY

- Aron, A.** (2017). The Meaning of Love . In P. Wong, *The Human Quest for Meaning* (pp. 185-208). New York: Routledge.
- Bauman, Z.** (2001). *Community* . Cambridge: Polity.
- Benatar, D.** (2017). *The Human Predicament*. Oxford: Oxford University Press.
- Block, M.** (2020, April 1). 'A Matter Of Common Decency': What Literature Can Teach Us About Epidemics. Retrieved from NPR: <http://www.npr.org/2020/04/01/822579660/a-matter-of-common-decency-what-literature-can-teach-us-about-epidemics>
- Braman, B.** (2015). *Meaning and Authenticity*. Toronto: University of Toronto Press.
- Camus, A.** (1948). *The Plague*. New York: The Modern Library.
- Crawford, A.** (2020, April 13). Coronavirus: Government 'close to lies' over coronavirus deaths warns expert. Retrieved from Sky News : <https://news.sky.com/story/coronavirus-government-close-to-lies-over-coronavirus-deaths-expert-warns19972083>
- Eagleton, T.** (2008). *The Meaning of Life: A very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Eastwood, J.** (2020, April 16). This is Why You're Bored in Quarantine. Retrieved from <https://www.trtworld.com/perspectives>
- Epictetus.** (2010). *Of Human Freedom*. London: Penguin Books.

- Eriksen.** (2017). *What is Anthropology?* London: Pluto Press.
- Frankl, V.** (2018). *The Doctor and The Soul*. London: Souvenir Press.
- Klinger, E.** (2017). The Search for Meaning in Evolutionary Goal-theory Perspective and Its Clinical Implications. In P. Wong, *The Human Quest for Meaning* (pp. 23-57). New York: Routledge.
- Ling, J.** (2020, March 24). How Governments Got Their Quarantine Powers. Retrieved from Foreign Policy: <https://foreignpolicy.com/2020/03/24/how-governments-got-their-quarantine-powers/>
- Metz, T.** (2013). *Meaning in life*. Oxford: Oxford University Press.
- Owen, T.** (2020, April 7). Emancipatory Catastrophism In Times Of Covid. Retrieved from The Dig: <https://thedig.nz/apocaloptimism/emancipatorycatastrophism>
- Solnit, R.** (2009). *A Paradise Built in Hell: The Extraordinary Communities That Arise in Disaster*. The Viking Press.
- Tartaglia, J.** (2016). *Philosophy in a Meaningless Life*. London: Bloomsbury Academic.
- Tegmark, M.** (2017). *LIFE 3.0*. New York: Vintage.
- Thiessen, M.** (2020, March 18). The virus should be forever linked to the regime that facilitated its spread. Retrieved from The Washington Post: <https://www.washingtonpost.com/opinions/2020/03/17/china-cared-more-about-suppressing-information-than-suppressing-the-virus>
- Wolf, S.** (2018). Meaning in Life. In Cahn, *The Meaning Of Life* (pp. 205-208). Oxford: Oxford University Press.

СВОБОДА И/ИЛИ СОЛИДАРНОСТ? ПСИХИАТРИЧНИ „ДИАГНОЗИ“ НА ИЗВЪНРЕДНОТО ПОЛОЖЕНИЕ

ГЕРГАНА МИРЧЕВА

СУ „Св. Климент Охридски“

gerganamircheva@yahoo.co.uk

FREEDOM AND/OR SOLIDARITY? PSYCHIATRIC “DIAGNOSES” ON THE STATE OF EMERGENCY

GERGANA MIRCHEVA

Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Abstract

The article analyzes the public statements of several Bulgarian psychiatrists on the social situation related to the prevention of Covid-19. The aim is to outline the ethical implications of these statements within the conceptual framework of the following oppositions: *physical (biological) survival vs. spiritual (social) existence; freedom vs. security; regression vs. a chance for development; distancing vs. opening towards others*. Methodologically, philosophical texts of Michel Foucault and Giorgio Agamben are critically examined and the relevance of a possible care ethics is being discussed. A suggestion is made that the ethical and psychological decisions on the treatment of the current crisis would have a better “therapeutic” effect if they rely on “softer” approaches, balancing between values, but also keeping a critical stance.

Key words: psychiatric expertise, Covid-19, biopolitics, bare life, empathy, care ethics

Въведение

Извънредното положение, в което управлението на пандемията от COVID-19 скова обществата, същевременно освободи критична маса от рефлексии върху случващото се: от ежедневно повсеместно говорене в частен кръг, през експертните дискурси и политическите им употреби в норми и практики, до философските въпроси и отговори. Изглежда, че дългосрочната социална промяна е неминуема, а „оцеляването“ и „придвижването“ в бушуващия информационен поток – невъзможни без спасителни

Етически изследвания (ISSN 2554-8454), бр. 5, кн. 1/2020

етически ориентири. Кой са обаче легитимните говорители на „извънредното положение“ – представителите на (био)политическата власт или и/или интелектуалците, обсъждащи алтернативи? Когнитивната и емоционална несигурност, които съпътстват преживяването на всяка криза, в настоящата се обострят допълнително от болезнения сблъсък с ограниченията на научното знание в политическия оборот. Неяснотите и противоречията, свързани с природата и терапията на новия вирус, както и безпрецедентният мащаб на биополитическата превенция пораждаат екзистенциални сривове и разклащат базови ценности и модели на общежитието. Залогът на решенията и действията са основни блага на личността и общността, които обаче се оказват трудносъвместими или дори несъвместими. Всичко това изправя обществото пред тревожния въпрос: „Заради какво си струва да продължаваме?“ (Mohan, 2020).

Списък с възможни (и противоположни) отговори ни предлагат философите, които заявиха позиция след избухването на епидемията, в частност в дебата, провокиран от италианския философ Джорджо Агамбен с публикации в списание *Quodlibet*. Позициите на и за Агамбен представляват едната опорна точка, от която настоящият текст се обръща към някои от проблемите и етическите конфликти в ситуацията на българското „извънредно положение“. Анализът обаче ще проблематизира основните тези на Агамбен, като ги „тества“ върху изказванията на няколко видни български психиатри с рефлексии върху ситуацията с Covid-19 у нас.

Изборът тъкмо на психиатрични гласове за осмисляне на основни концептуални и етически избори в днешната ситуация се основава на няколко аргумента. От една страна, в модерния секуларизиран свят, наред с философите, психиатрите се оказват онази „сродна“ експертна група, която е призвана да адресира дълбинните въпроси на човешката ситуация, предизвикателствата пред нея и екзистенциалните състояния на граничността. Същевременно в строго професионален план психиатрите следва да притежават философски опит, доколкото той им е необходим инструментално – за да разпознават болезнения психичен опит и да го третират съобразно с медицинския модел на своята професионална роля. Както обаче по най-блестящ начин показва Мишел Фуко, носителите на експертно психиатрично знание осъществяват ключови функции в поддръжката на дисциплинарни и биополитическия апарат поне от XIX век насетне. Те са изразители на едно терапевтично знание, генеалогично обвързано с диспозитиви на

социална власт и контрол – власт върху въплътените души на индивидите и населенията. Според Фуко със „социализирането” на медицината, която вече обгрижва не само личното, но и колективното здраве, фигурата на лекаря (какъвто психиатърът е) се разпластява в свързаните и често едновременно практикувани роли на лечител, инструктор по хигиена, експерт по социални патологии и политически реформатор. С други думи, медицинският експерт се превръща в централна фигура за „изкуството на управлението“ (Foucault, 2004: 284). Това съвместителство на роли в крайна сметка въвежда психиатъра в ранг на „съдия във всички човешки неща“ (Данаджиев, 1935: 109) – от биологичната вкорененост на човешките същества до етическото им съществуване в публичността [1]. Дали обаче този западен модел постига амбициите си в България е отделен въпрос и ангажирането на българските психиатри като консултанти за смисъла на извънредното положение съдържа някои възможни отговори.

Очертаните специфики на психиатричната компетентност рамкират анализирания по-долу коментар в медиите на д-р Владимир Сотиров, д-р Николай Михайлов, д-р Георги Ончев и д-р Давид Иерохам. Текстът се опитва да открие моралните, политическите и моралнополитическите значения, които се съдържат в техни интервюта относно обществената ситуация, породена от епидемията на COVID-19. За целта са изведени основни смислови опозиции и етическите им импликации, както присъстват в психиатричния дискурс: *физическо (биологично) оцеляване – духовно (социално) съществуване, дистанциране – отваряне към другия, свобода – сигурност, регрес – шанс за развитие*. Първата опозиция е ключова и останалите в известен смисъл са производни от нея, но ще бъдат разгледани отделно, за да изпъкнат определени смислови акценти.

Извънредното положение поражда етически противоречия и налага трудни избори, които са предизвикателство както за философските, така и за психологическите интерпретации. Тези интерпретации обаче могат да послужат за обосноваването на определени етически модели, защитими като възможности за справяне с поставените дилеми. Оттук и допускането, че в настоящата психосоциална криза биха имали терапевтичен ефект не „неумолимите” морални закони, описани в твърди опозиции, а „меки” етически и психологизиращи подходи, зачитащи етиката на грижата, склонни на компромиси и хибридизация, балансиращи между ценности. Подходи, които запазват

критична дистанция, но в крайна сметка залагат на емпатията към индивидите и разнородните им позиции повече, отколкото на моралните диагнози-присъди.

Предотвратяването или „изобретяването на една епидемия”? Джордж Агамбен и философският хоризонт на извънредното положение

На 26.02.2020 в италианското списание *Quodlibet* излиза кратка публикация от Джордж Агамбен под заглавие „Изобретяването на една епидемия” [2]. Позицията на автора относно мерките срещу разпространението на коронавируса в родната му Италия бързо набира популярност в хуманитарните среди и провокира напрегнат дебат. Още в първото изречение на текста Агамбен определя въпросните мерки като „френетични, иррационални и напълно необосновани”. Епидемията е разобличена като реално несъществуваща, вирусът – като не по-опасен от обикновения грип, а извънредното положение, въведено в страната – като непропорционална реакция. Агамбен разглежда фиктивната според него епидемия като „идеален претекст” за разгръщането на социални ограничения отвъд всяка разумна мяра. Нещо повече, описанието на обществено-политическа ситуация в страната служи като идеална илюстрация на собствената му теория за превръщането на извънредното положение в „нормална” (Agamben, 2020) и дори „доминираща парадигма на управление в съвременната политика” (Агамбен, 2019: 16).

Като задълбочава в критичен план теорията на Карл Шмит от 1920-те години за извънредното положение, в книгата си *Homo Sacer II* Агамбен разгръща генеалогията на понятието и приложенията му в западната история. Ключова теза на Агамбен е, че „постепенната ерозия на законодателните правомощия на парламента – които днес често се ограничават до това той да ратифицира мерки, въвеждани от органи на изпълнителната власт чрез декрети със силата на закон – оттогава се е превърнала във всеобща практика” (Агамбен, 2019: 23-24). Последователно, от Първата световна война насетне и с кулминация в нацисткия режим, парадигмата на извънредното положение се трансформира в „праг на неопределеност” и „неразличимост” между демокрация и абсолютизъм, между право и факт, а в крайна сметка – и между политика и живот (с. 16, с. 74). Така „извънредността е първичният диспозитив, чрез който правото се отнася към живота и го включва в себе си – т.е. посредством собственото си суспендиране” (с. 14),

откъдето произтича изначалното биополитическо значение на извънредното положение (с. 17).

Разбирането на Агамбен за кризата с коронавируса получава критичен отзвук в редица философски текстове [3]. В отговор на публикацията му от 26 февруари, в списание *Antinomie* през следващите няколко дни излизат критични мнения на Жан-Люк Нанси, Роберто Еспозито, Серджо Бенвенуто и др. [4]. По-подробни препратки към тяхната аргументация ще бъдат направени в хода на анализа. Още тук обаче следва да бъдат очертани общите възражения: подценяването на биомедицинския проблем, а оттам и на социалните рискове, и в същото време – надценяването на собствената теоретичната оптика, която не успява да провиди важни практически и концептуални нюанси и разграничения.

На 11.03.2020 г. Агамбен публикува в *Quodlibet* втори текст, озаглавен „Зараза”. В него чрез паралели към средновековните епидемии от чума той развива тезата, че колективната паника, легитимирана с правителствени декрети, възражда фигурата на „заразителя” като престъпен елемент. Нещо повече, властта „на практика трансформира всеки индивид в потенциален заразноносител, точно както законите срещу тероризма разглеждат *de facto* и *de jure* всеки гражданин като потенциален терорист” (Agamben 2020a). По-известна е третата публикация на Агамбен по темата, озаглавена „Разяснения”, от 17.03.2020 г. В нея той частично ревизира тезата за „така наречената епидемия”, защото макар да признава мълчаливо очевидното (че това е истинска епидемия), все пак подчертава, че историята познава и по-страшни. Този път тревогата му се насочва към „етическото объркване”, породено от извънредните ограничения в свободите на гражданите, които не могат дори да погребват мъртвите си. Но същинският център на философската му критика се помещава в пресечната точка между биополитика и извънредно положение. Тъкмо там вирее „оголеният живот”, или по-точно вегетира, доколкото това е животът, разсъблечен от своите правни, социални и културни одежди. Според Агамбен вцепененото от страх италианско общество е приело съществуване, „сведено до чисто биологично състояние”. Вкопчено единствено в стремежа за физическо оцеляване, без друг идеал, то се е отказало от междуличностни отношения, работа, приятелства, и дори от политически и религиозни възгледи. При това: „Оголеният живот и страхът от загубата му не е нещо, което събира мъжете и жените

заедно, а нещо, което заслепява и ги разделя”. Другият се превръща единствено в опасен вирусоносител и следователно – враг в извънредното (военно) положение, чието времетраене клони към лоша безкрайност. Това, което буди извънредна тревога, е не толкова или поне не само настоящето, а последиците от него: опасността от превръщане на временните мерки в регулярни, от нормализирането на едно постоянно извънредно положение. Такова, в което всеки човешки контакт се мисли като потенциална зараза, прочиствана чрез замяната му с действия на машини (Agamben 2020b).

В осъдителния патос на Агамбен не е трудно да се разпознаят директните препратки към неговия труд *Homo sacer*, в който е развито понятието „оголен живот”. Това е онази *материя*, изложена на директно биополитическо разпореждане, която произхожда от фигурата на „свещения човек”, позната на римското право (Агамбен, 2004). „*Homo sacer*” е осъденият за престъпление, който не може да бъде принесен в жертва на боговете, но може да бъде убит, без убийството му да се счита за престъпление. С други думи, той въплъщава „изначалната фигура на живота, въведен в механизмите на властта” (с. 99): съществуване, лишено от стойност по човешките и божествените закони, вписано в реда единствено по силата на изключението от него (извън-ред-но положение). В света на модерността оголеният живот (на лагериста, бежанеца, заподозрения в тероризъм и пр.) сменя опозицията между вътре и вън, частно и публично, природа и култура. Нещо повече, в лиминалното пространство на тяхната нечленоразделност животът на всички политически субекти в обществения корпус се превръща в референт на биовластта: „*Corpus*, тялото, е нещо двустранно, носител както на подчиняването спрямо суверенната власт, така и на индивидуалните човешки права и свободи” (курс. авт., с. 146).

Всъщност „Разясненията” на Агамбен не представляват същинска ревизия на неговата позиция за „измислената” епидемия. Дали обаче *препращането* към инструментариума на собствената му теория не представлява по-скоро изкуственото ѝ *присаждане* към деликатната и трудно поддаваща се на еднозначни обобщения социална криза? Само егоистичният и враждебен страх за собственото оцеляване ли стои в основата на етическите избори в нея, и сводим ли е изобщо живият човек до чисто биологична субстанция? Същевременно, рефлексите на Агамбен подтикват към размисъл какви са елементите на колективното ни благо, които сме длъжни да опазим

в/от извънредното положение, и какъв е смисленият времеви хоризонт на моралната аскеза, която сме готови да понесем. И последно, но не и по значение – дали и доколко Фукоянската теория на биополитиката, върху която стъпва Агамбен, може да послужи за промисляне на съвременната ситуация в етически план?

Отговорът на Серджо Бенвенуто е многозначителен: „Забравете за Агамбен” (Benvenuto, 2020a). Според него големият италиански философ не успява да разчете логиката на човешките взаимоотношения на „молекулярно ниво”, а тя може да бъде описана кратко така: „Колкото повече другите пазят дистанция спрямо мен, толкова по-близък се чувствам с тях”. Другият ме пази, както пази себе си. Това не е биологичен, а социален акт, акт на грижа.

Дали обаче Агамбен и Фуко трябва да бъдат забравени и какви са някои от възможните отговори на поставените по-горе въпроси, ще се опитам да отговоря чрез паралелен прочит на интервюта с български психиатри.

Психиатрични дискурси върху кризата у нас: физическо (биологично) оцеляване или духовно (социално) съществуване?

Като че ли най-близко до концептуалната нагласа на Агамбен по оста „биологично – социално” е позицията на д-р Владимир Сотиров, изразена в разговор за електронното списание *ClubZ* от 24 март и в други медийни публикации. Въпросите в интервюто засягат основно отраженията на извънредното положение върху индивидуалната и колективната психика (последната – разбрана в термини на Е. Дюркем). Като подчертава иманентната връзка на индивида със социума, В. Сотиров заявява недвусмислено съпротива срещу извънредните мерки. Според него целта им е спасението на колкото се може повече животи без оглед на цената. Това „разкъсване на социалната тъкан” по думите му е разболяващо, макар да претендира, че е спасително: „Какъв парадокс! Да спасим колективното, като се откажем от него! За да оцелеем физически. Но склонни ли сме да изберем да бъдем живи, без да сме здрави психически?!”

За психиатъра душевното здраве естествено е защитимо като основна ценност, а за психиатъра В. Сотиров тя е съпоставима с ценността на самия живот и е дори по-висша от него, ако той е „оголен”, както би го определил Агамбен. В такава ценностна

рамка оцеляването има неприемлива, *извънредно* висока цена, а социалната дистанция е чисто негативен акт. Той поражда страх, омраза и агресия към другия, затова, че не се страхува от нас.

„Вкопчването” в живота („клинично значимо по натраплив механизъм”) е приписано на хора, които не са живели пълноценно до този момент и все още чакат това да им се случи. Те са етикрани като „блокирани от обсеии невротичи”, за разлика от онези „свободни авантюристи”, които са черпели с пълни шепи от живота си и са „далеч по-спокойни”. Тези крайни определения оставят горчив морализаторски привкус, който натоварва хората, спазващи стриктно превантивните мерки, с психиатрични (дис)квалификации. Когато „вкопчването” не е в собствения живот, а изразява грижа за живота на близките хора или по-далечните членове на обществото, обяснителният модел на невротизацията изгубва етическа легитимност.

Патосът на демаскирането у В. Сотиров се заостря още повече спрямо „хората, които се вземат твърде насериозно”. Те са видяни като екзалтирани от въображаемата си спасителна цел, защото „най-вероятно имат сериозни комплекси за малоценност, които в настоящата ситуация получават шанс да компенсират (...) И от безлични статисти, част от тълпата, сега се превръщат в герои с мисия – да се борят за живота си. И не само за своя, но и този на другите”. Това „смаляване” на определени етически мотивации, изобличаването на психологически дефицити под „привидни” морални чувства като че ли не кореспондира на съвета за справяне с кризата, който самият експерт дава: „Опитвайте се да влизате в положението на другите, поставяйте се на тяхно място. Може би това ще ви обезоръжи, ако първоначално сте подхождали агресивно към тях.”

Емпатията, към която В. Сотиров призовава, е централна ценностна предпоставка и на етиката на грижата [5], както я разбира Майкъл Слоут (Slote, 2007). Вчувстването се основава на своеобразен пренос: поставяйки се на мястото на другия, ти изпитваш неговите емоции, както ако гледаш някого, който страда. Слоут (р. 13) се позовава на Дейвид Хюм, който определя емпатията като „заразяване” на чувствата (от един към други). Но подходът на д-р Сотиров не залага на емоциите в управлението на кризата – индивидуална и колективна. Напротив, той ги определя рационалистски като „токсични за здравия разум, а в условията на криза това може да бъде наистина животозастрашаващо”. И още: „Ето защо е страшен не вирусът, страшни са хората,

когато са уплашени.” Твърдението може да се мисли като психологизирана версия на идеята за гражданска война на Агамбен: „Врагът не е някъде навън, той е вътре в нас” (Agamben, 2020b).

В интервюта с д-р Николай Михайлов противопоставянето между физическо и духовно съществуване е изместено назад във времето и значението му е преобърнато спрямо либералната визия на Владимир Сотиров. Бездуховното съществуване не е последица от войната с вируса, макар той да пробужда „архаични страхове”, а от „нашата безпътица” в модерния либерален свят (Михайлов, 2020). В апокалиптичната метафорика на д-р Михайлов душевноболно и душегубно е тъкмо обичайното, редовното положение, което вирусът заварва и поставя под въпрос. Прави го като божествено „провидение” – предупреждение за същинската катастрофа, която ще застигне човечеството, ако не се укротят „бесът” и „невероятната лудост” на нескончаемата консумация в капиталистическото производство на желания. С думите на д-р Михайлов: „Този живот е по идея рационално осъществима потребителска „вечност”.

Подобно на д-р Сотиров и той възприема критично стремежа на мнозина към спасяване на живот „без допълнителни съображения какво ще им коства и какво ще последва” (Михайлов, 2020а). Но тук масовата „обсесия” не е описана като резултат от социалното отчуждение и агресията на едно военизиращо се колективно съзнание, а като (д)ефект на либералното безбожие и фобия от смъртта. Психиатричният промисъл се явява в пророческо-проповеднически наратив срещу „прогресистката ерес”. Патосът на д-р Михайлов съдържа опиянението от шпенглериянските визии за залеза на Запада и краха на либералната цивилизация. „Няма по-голяма халюцинация от халюцинацията на модерното устройство на цивилизования свят”, заявява той, придавайки на психиатричното въображение властта да произвежда епични религиозни и консервативно-политически метафори (Михайлов, 2020а).

Близо половин век след публикуването на „Болестта като метафора” от Сюзан Зонтаг (1978 г.) книгата продължава да е актуална, а „наказателните метафори” на болестите без лечение циркулират в публичното пространство (Зонтаг, 1999: 7). „Няма нищо по-наказателно от това болестта да се натовари със смисъл – неизменно морализаторски“ (с. 53). Поквара, упадък, осквернение, аномалия, неблагоприятие – това са множествените метафорични значения на неясната физическа болест и колкото по-

загадъчна е природата ѝ, толкова по-силна е и метафоризацията ѝ. Може да се подкрепи мнението на италианския философ Роко Рончи, че „Covid 19 се е превърнал в нещо като обобщена метафора, едва ли не символичен субстрат на човешкото състояние в постмодерността” (Ronchi, 2020).

Подобно преплитане на психопатология, морал и политика откриваме и в интервю от 27.03.2020 с проф. д-р Георги Ончев, ръководител на Катедрата по психиатрия и медицинска психология при Медицински университет – София. Тук напрежението между физическо и психическо, между биологично и социално съществуване се рефлектира във връзка със смисъла на негативните емоции. Проф. Ончев изтъква еволюционното значение на тревогата и тъгата, които са били селектирани като ценни предупредителни емоции и са оцелели в хода на развитието на човешкия вид: „Масовият либерален менталитет днес обаче се щади от отрицателни чувства, все едно са опасен вирус, за сметка на нарцисизма, хедонизма, приспаната бдителност и когнитивните изкривявания”. Критичният патос открива своя културологичен хоризонт, за да се прицели отново (подобно на д-р Н. Михайлов) в хуманитарната криза, отъждествявана с неолиберализма.

Сред възможните позитиви на тази криза е посочено възраждането на авторитета на експертното знание като предпоставка за възраждането на нацията („защото семката ни е крайно жилава”). Последващото описание на исторически, политически и научни постижения на българите предпоставя биологичен континуитет на етноса от древността до наши дни, с което пристъпват в територията на народопсихологията.

В съвсем различна, дори противоположна посока поема интервюто от 8.04.2020 г. с д-р Давид Йерохам, публикувано на сайта „Булевард България”: „Лесно е да използваме патетичните „психологични” клишета от рода на „няма развитие и промяна без болка” – нравоучения от рода, че търпим наказание, защото бяхме се самозабравили в търсенето на наслаждения, бяхме арогантни, алчни и лакоми, суетно-втреничени в илюзията на собственото си всемогъщество”. В задочен спор с психологическото нравоучение д-р Йерохам призовава за внимателен и предпазлив подход към непознатата драма, в която сме се оказали въввлечени. В дискурса на специалиста по психодрама опозицията *физическо/биологично* – *духовно/социално* е заменена с двойката *външна* – *външна сцена*. Външната е обществена територия, поставена в извънредното

положение на епидемиологичните мерки. В резултат на тях тя се опразва и контурите на другите избледняват в индивидуалните съзнания. Пустотата на социалната сцена заплашва да опустоши и личните вътрешни сцени, като обезличава големи пространства в тях. Те вече не могат да бъдат запълнени с преживявания отвън, но могат и трябва да разчитат на собствени екзистенциални и морални ресурси.

Призивът за (пре)осмислянето на собствения вътрешен свят и за развитието на личните творчески способности изключва свеждането на опразнената сцена до оголеността на живота (по Агамбен). Това оставане във връзка със себе си обаче има етически измерения и спрямо другите Аз, доколкото „днес всеки спасен живот и всеки неинфектиран и неразболял се е част от нашата лична победа над вируса.” А спасеният човек не може да бъде чисто биологичен феномен (контра-Агамбен).

Дистанциране или отваряне към другия?

Разполагането на човешките тела на здравословно разстояние едно от друго е основно противоепидемично предписание срещу Covid-19. Физическата, а и неизбежно свързаната с нея социална дистанция представлява карантинна мярка, приложена масово за първи път в борбата с чумните епидемии в Европа. Не е случайно, че генеалогията на властта с различните ѝ диспозитиви е илюстрирана от Мишел Фуко чрез моделите за справяне с три болести – проказа, чума и едра шарка (Фуко, 1998: 207 и сл.; Фуко, 2000: 59 и сл.; Foucault, 2007: 24). Първият тип власт е суверенната, която се заражда през Средновековието и функционира по „модела на проказата“ – т.е. директно изключване на „нечистия“ в пречистващ общността акт. В края на Средновековието се появяват (и продължават да доминират през XVI и XVII в.) нови форми за принуда, чийто прототип е „моделът на чумата“, илюстриращ втория тип власт, тази на модерните дисциплини. Регулациите на противодействие спрямо чумата се фиксират в режима на карантината, който „форматира“ градското пространство и социалните отношения вътре в него. Като дисциплинарен механизъм за зонироване на града, режим на влизане и излизане от него, организиране на доставки, социални контакти и пр., карантината представлява „решетка“ на вътрешно разделение (включване-изключване), което на свой ред осигурява видимост и контрол. Вече „не става въпрос да се прогонва, а напротив, да се установява, да се фиксира, да се дава място, да се определят места, да се дефинират присъствия, и то –

разграничени присъствия“ (Фуко, 2000: 61). Самата здравна норма в употребите на карантината има двоен модус – квалифицирайки, тя разделя и следователно санкционира. Дисквалифициращата ѝ стойност е само потисната, но винаги налична.

Примерът с едрата шарка и техниките на вариолизация и ваксинация илюстрира механизмите на трети тип власт – биополитическата, с диспозитива на сигурността. Ако суверенитетът се упражнява в политическите граници на определена територия, а дисциплинарната власт заема територията на функционално разпределените индивиди – тела, то диспозитивът на сигурността се „вмества“ върху „тялото вид“ (т.е. върху човешките същества като биологичен вид) (Фуко, 2003: 274). Грижата за целокупното население в диспозитива на тази „биовласт“ се разгръща чрез поощряване на полезните ефекти и овладяване на рисковете от биологични процеси и заплахи, свързани с раждането, болестта, (въз)производството и смъртта (с. 275). Биополитиката е превантивна и статистическа власт – осъществява се чрез индиректни интервенции върху потоци от възможни събития.

Донякъде парадоксално, биополитическото управление на настоящото извънредно положение не включва основна превантивна мярка – ваксинацията, чиято липса се замества от дисциплинарната технология на карантината. Както обаче самият Фуко подчертава многократно, макар и да са възникнали в историческа последователност механизмите на трите типа власт не се преодоляват във времето, а всеки следващ диспозитив интегрира и приспособява към себе си, модифицира и усложнява техниките на предходните.

Императивното изискване за минимум два метра разстояние между телата в настоящото извънредно положение е за физическа дистанция. Тя обаче въздейства деформиращо върху съдържанието на социалните връзки. Срещу това възразява д-р В. Сотиров: „Сега се опитват да ни развържат, да ни отделят един от друг, да ни индивидуализират до степен, която е в противоречие с дефиницията за здраво“. Бдението на всеки индивид върху степента на отдалечаване на телата поражда и поддържа състояние на колективна паника, която лесно ескалира в насилие. В този психиатричен прочит моралните добродетели „хуманизъм, благородство, солидарност, алтруизъм“ отстъпват на „незрели, нарцистични или невротични защитни механизми“ (Сотиров, 2020).

В социалната изолация според опасенията на Агамбен индивидите се изправят един срещу друг в страховете си. Но по думите на С. Бенвенуто: „Понякога да си уплашен е акт на смелост” (Benvenuto, 2020). Неоспоримо е, че постоянната невротична калкулация на разстоянието от опасните чужди тела и на риска от зараза създава опасност както за психичното здраве, така и за моралното лице на всеки. Но зад страха прозират и емпатичните подбуди на грижата – не (само) за собственото биологично оцеляване, а за благоденствието на другия – близък или далечен човек. Когато аз не попадам в рискова група и не преживявам епидемията като опасност за себе си, тогава моята социална „аскеза” е мотивирана етически, а не само юридически. И може да породя реакция като тази на Бенвенуто (2020): „Днес социалните хора избягват социума”.

В интервюто на д-р Н. Михайлов за Би Ти Ви Другият като обект на грижа е разпознат в християнски термини: „Нещо от категорията „ближен” оцелява въпреки старанията на няколко века „просвещение”. Грижата за ближния е в сърцевината на християнската етика и д-р Михайлов не ѝ отказва напълно съществуване в извънредното положение на Модерността. Но неговият изобличителен патос надхвърля тази констатация, за да се разгърне във всемирен мащаб. В него „глобалната утопия на отворените общества ще губи сили” спрямо „обратната илюзия на националния интерес и твърдите национални граници” (Михайлов, 2020а). Изолираният индивид, загрижен за нечие здраве, почти не се съзира на геополитическа морална карта, която чертае д-р Михайлов. Този индивид сякаш е погълнат от изтерзаните „широки народни маси”, губи се в сянката на „танатофобния” консуматор.

Психиатърът Георги Ончев също използва библейска реторика: „Както се казва в „Еклесиаст“ (...) има време за прегръщане и време за избягване на прегръщанията. Е, днес е време за избягване на прегръщанията. Както и на популизма, на фалшивите новини, злостта и дреботемието”. В тази перспектива спазването на дистанция не отчуждава и не принизява, а напротив, издига този, който я практикува, до по-автентичен опит за близостта и смисъла.

В ярък контраст с апокалиптичните визии на цивилизационен срив у Н. Михайлов, погледът на Д. Иерохам остава в едно интимизирано пространство, дори когато то е „външно”: „Затворени в домовете си, гледаме през прозорците, пусти улици,

не се чуват почти никакви шумове, ако двама души се разминават, единият поне е с маска, и отбягвайки да се поглеждат, внимават да са поне на два метра разстояние”. Но в този сякаш ням филм за драмата на отчуждението гласът на другия не може да бъде изцяло заглушен. Необходимо е само „по-голямо усилие да се поставим на мястото на другия, да го разберем, а и от негова страна той да направи същото усилие, за да ни разбере нас.”

Веригата на насилието, която описва Н. Сотиров, се прекъсва или поне може да бъде прекъсната, ако се надникне под „маската” на взаимното подозрение и там се открие автенична тревога за бъдещето на другите, особено на значимите други. Казано с думите на д-р Иерохам: „Нещо ще се промени, ако сега победи солидарността на нас, обикновените хора.” Отварянето към другия в солидарността затваря възможността за гражданска война (по Агамбен).

Свобода или сигурност?

Както вече бе посочено, анализиранияте изказвания на български психиатри съдържат директни или имплицитни препратки към политическата ситуация в страната. Но политическото в по-широк смисъл присъства в режимите на истинност, които те споделят, вкл. моралните политики, които препоръчват, за справяне с кризата.

В интервюто с Вл. Сотиров „свободата” е възлова ценност, която поражда и реторичния въпрос „А можем ли сами да избираме каква цена сме склонни да платим, за да бъдем живи?!” Етосът на рационалния и автономен индивидуален избор кореспондира на либералните ценности, които прозират в отговорите на журналистическите въпроси. Свободата да определяш сам за себе си отвъд (био)политически принуди, легитимиращи се с опазването на колективното благо, мотивира общия критичен тон спрямо властта на „генерали, полицаи, политици (всъщност има ли разлика?!)”.

„Изглежда сме свидетели на групова перверзия от особено големи мащаби – заявява д-р Сотиров – в която държавата с нейните униформени представители влиза в роля на садистичен психопат, който изпитва нескрито, перверзно удоволствие от възможността съвсем правомерно, без риск от законова санкция, в режим на всекидневен рецидив да упражнява насилие спрямо жертвите си, които сме всички ние до един”. Властта е разпозната единствено в категориите на насилието, при това болестно,

отказана ѝ е напълно мотивацията на социалната грижа. В този „разомагьосващ“ акт научното знание обаче се размива в откровена психиатрична метафора: садистичната държава-психопат [6]. Психиатризацията на политическото, или по друг начин казано, патологизацията на политическия противник трудно може да надхвърли своя метафоричен лимит и да придобие статута на научно твърдение.

В интервюто по БНР Н. Михайлов влиза в индиректен спор с позиции като тази на В. Сотиров. Поемайки ролята на визионер и говорител на „презрените мнозинства“, д-р Михайлов „натурализира“ и така есенциализира авторитарните тенденции, характерни за управлението на държава в криза. Самият той отхвърля възможността за бъдеща диктатура от класически тип, но настоява за ограничаване на каталога на либералните права. Тежненията към втвърдяване на политическите мерки в извънредни ситуации се определят като „монархически инстинкт“, който се пробужда в „простосмъртните“ управлявани. Подобен идеологически тон напуска категорично научно-експертното говорене. В радикален контраст с образите на държавата – садистичен психопат (по В. Сотиров), тук се разгръща визията за една „консолидирана власт“ с „олигархат от компетентни начело“. Ако си позволя да развия метафориката на самия д-р Михайлов, не е изключено това да е една „психиатрична монархия“...

В близка, но не идентична перспектива на моралното менторство се полага и позицията на проф. Ончев, който дискутира „слободията на човека от късната модерност. Не свобода, която предполага годност да правиш избори, включително за самоограничения (...), а тъкмо слободия. Проява на неолиберална всепозволеност, объркване на фактите с мнения, тежка когнитивна слепота за онтологичния свят, лично мнение по всички въпроси, наглост, егоизъм и позъорство.“ За сметка на това медицинско-политическата власт на извънредното положение получава пълна подкрепа, защото е материализирана в „правилните хора на правилното място в правилния момент“.

В интервюто с д-р Иерохам политическото измерение също присъства в метафори, но те не са осъдителни или назидателни: „Вирусът не иска да ни убие, той иска да ни подчини“. Парадоксът на нашата битка с него според Д. Иерохам е, че освобождението ни от диктатурата на този „тиранин“ преминава през подчиняването ни на предпазни правила. Същинското освобождение обаче е творчески акт на

импровизация, който се разиграва на вътрешни сцени. Там е възможно преизобретяването на правила, роли и смисли.

Какво би станало обаче, ако „разцепим” етическата опозиция между свобода и сигурност (заплашена от израждане в диктатура), като вклиним между крайните ѝ членове трети елемент – „грижа”? Става въпрос за грижата като посрещане на нужди и спестяване на болка, която съдържа алтернатива на индивидуалистката етика, но и на (био)политическата принуда. И която същевременно дава възможност да се открият позитивите както на свободата, така и на сигурността.

Етиката на грижата представлява феминистка парадигма с потенциал за изграждане на обща теория, основана на моралния сантиментализъм на Дейвид Хюм и постиженията на съвременната психология. Настоящият анализ възприема някои от концептуалните опори на етиката на грижата като необходимо допълнение към рационалистката етика, но не споделя друга част от психологическите ѝ детерминации [7]. Една от ключовите представителки на тази школа – Вирджиния Хелд, типологизира общите за различните ѝ версии характеристики. На първо място, етиката на грижата отдава определящо значение на усилията за задоволяване на нуждите на конкретни хора, за които носим отговорност (напр. на децата от страна на родителите). На второ място, тя оценностява емоциите (на състрадание, емпатия, чувствителност и отзивчивост) като морален критерий, който има превес над рационалните основания. Трето, етиката на грижата поставя под въпрос абстрактните и универсални правила на доминиращите теории. Водещ е задължаващият морален „иск” на конкретен друг. Оттук и междинната позиция на етиката на грижата в противопоставянето между индивидуални (егоцентрични) интереси и универсални морални принципи. Разглежданата теория залага на разбирането, че в отношенията, свързани с полагането на грижа, хората действат едновременно за себе си и за другите, отвъд опозицията между егоцентризъм и алтруизъм. Четвъртата обща характеристика е, че в качеството ѝ на феминистка етика тя предефинира представите за частно и публично, а петата, че представлява релационна концепция за личностите като взаимно зависими в морално и епистемологично отношение (Held: 2006, 10-13).

Ако спазването на социална дистанция не е продиктувано единствено от подчиняване на „извънредни” правила с цел лично оцеляване, а е осъзната и

самоналожена форма на ограничаване като акт на отговорност, солидарност и грижа, става възможно да се избегнат ексцесите и на властта, и на Аза. В хоризонта на грижата зачитането на чуждата автономия и ангажираността с по-далечните членове на обществото също имат своето място. Действието за чуждо благо не отменя съобразяването с (не)желанието за подобен акт, доколкото то е в основата на пълноценните социални връзки (Slote, 2007: 30). А алтруизмът в личното поведение подлежи на етическо изграждане и се превръща в добра основа и за психологически комфорт.

Регрес или шанс за развитие?

Устойчиво място в дискурсите върху извънредното положение е възприемането му като биосоциална криза. Този болезнен опит се рефлектира от специалистите по душевно здраве като предпоставка за екзистенциална и психологическа криза. Но различните експерти предлагат различна етиология, „клинична картина”, терапия и прогноза за изхода на/от патологичното състояние.

Според д-р Сотиров предлаганите от държавно-медицинската власт мерки за справяне с настоящата епидемия се отразяват регресивно върху индивидуалната психика. Те я „примитивизират”, свеждайки я до „изопачаване на реалността, отричане, проекция, агресия и други”. Ако се опитаме да мислим в образите на В. Сотиров, може да кажем, че системното насилие, произвеждано на висше държавно ниво, „заразява” по-ниските етажи на социалния организъм, които пък го пренасят (отреагират силово) срещу себеподобните си.

Тази диагноза и свързаната с нея симптоматика не предполагат благоприятна прогноза за психичното благосъстояние на индивидите и общността. Все пак Вл. Сотиров залага на „рационалното управление на кризата” на лично и колективно равнище, примесено с малки дози младежки анархистичен бунт срещу правилата и „здравия разум” с цел изграждане на колективен имунитет.

Съвсем различен поглед върху движещите сили на кризата и нейните последици предлага д-р Михайлов. Отново става въпрос за упадъчно явление, но то е заложено в етиологията на извънредното положение, не в самото него. Затова и, „всяка паника от паниката”, т.е. от бъдещите последици на кризата, са разконспирирани като

недалновидни, неотчитащи възможните положителни ефекти от нея. Интервюируваният разпознава настоящото състояние като „криза на въображението, на начина, по който възприемаме света”. Нейният възможен положителен ефект се проявява, „[д]околкото поставя под въпрос състоянието на съвременния свят”. Така вирусът предлага нещо като генерална репетиция преди окончателната катастрофа, „ако не се ревизира маршрутът към бездната”.

Медикализираните образи на злото и израждането на човечеството не са оригинален принос на д-р Михайлов към реторическия свод на пандемията. Дискурсът върху дегенерацията, произведен от психиатрията през XIX в., почива на подобни стратегически смесвания между биологични и социални основания за кризата на Модерността [8]. Последната обхваща неизброим списък от порочно-престъпни и патологични явления, които отклоняват постъпателно човешкото от неговия нормален тип. Що се отнася до психиатрично-теологичната прогноза на Н. Михайлов за края на света (такъв, какъвто го познаваме), тя е умерено песимистична. Все пак силите на човечеството според него дават някаква, макар и не твърде голяма надежда за спасение. В крайна сметка „[ч]овечеството е непоправимо по своя воля и със собствени средства”. Неговата окончателна съдба зависи от божествения промисъл.

Представата за кризата като шанс за развитие е особено подчертана в трактовката на Г. Ончев: „Това, което сега се случва, следва да ни върне вярата в себе си”. „Безпрецедентната” според Ончев подкрепа за карантинните мерки у нас изразява всъщност оптимизъм за реабилитацията на авторитета на науката и функциите ѝ по управление на обществото. Този прочит на извънредното положение може да се мисли като израз на един компенсаторен механизъм – овладяването на кризата от биомедицински и психиатрични позиции е шанс за завръщането на експерта, включително на маргинализирувания психиатър, на сцената на борбата с обществени кризи. Националното единение е допълнителен ефект от усвояването на тази възможност и той е разчетен на популярни и романтични представи: „Българите са създали поне две империи, спрели са нахлуването на арабите в Европа, имали са най-боеспособната армия в началото на XX век и са едни от първите в света, които са правили инокулации против едра шарка още през XVIII век, въвеждайки задължителна ваксинация против тази смъртоносна болест, вероятно са и първите, които са я изкоренили окончателно на своята

територия (1928 г.).” Наред с изброеното, извънредното положение, подобно на военното, има мобилизационен ефект върху индивидуалната психика. Отвъд възможните си трагичните измерения, то се мисли като шанс за постигане на нормалност, смирение, трезвомислие. Изолацията предполага градивно самовглъбяване и ценностна равностметка.

Тук е и пресечната точка с позицията на д-р Давид Иерохам относно инструментите за справяне с кризата на „вътрешната сцена”. В цялото интервю се долавя (терапевтичната) загриженост за отделния човек, уязвим и болен, изправен пред изпитанията на вътрешните си конфликти. Същевременно този човек не е „сноб или чалгар” (по Ончев), не е фрустриран насилник (по Сотиров), не е дори малък и безпомощен, докато е креативен и преразглежда собствените си инертности и клишета. Примерът, който дава д-р Иерохам, илюстрира цялостната му концепция за смисъла на и изхода от „извънредното положение”: хората, които спазват социална дистанция, не се здрависват, а измислят нови и забавни начини да се поздравяват. По този начин бариерите пред общуването се трансформират в нови форми на комуникация, а клишираните отпадат.

И четиримата психиатри, чиито позиции са предмет на анализ, предлагат някакъв, макар и различен, модел за преодоляване на „вътрешното извънредно положение”. Перспективите на психиатричния поглед се пресичат и разминават с тези на медици, философи и политици. В начините, по които се съотнасят, е възможно да изведем етическите ориентири за „преболедуване” на кризата, за които стана дума в увода.

Вместо заключение

В своя публикация от април 2020 г. Центърът „Хейстингс” – американска институция в областта на биоетиката, предлага рамка за оценка на различните планове за премахване на карантинните мерки в САЩ [9]. В основата на проекта заляга идеята, че вдигането на карантината ще причини „трагични конфликти между ценности”, независимо каква политика се предприеме. Предстоят изключително тежки медицински, икономически, но и етически избори, предполагащи „справедливо разпределение на ползи и загуби, включително предпочитание на определени неизбежни вреди пред други”. Това, което е от значение за настоящия анализ, е изводът на Hastings Center, че

всички сериозни планове за управление на кризата с коронавируса се стремят да балансират рисковете от Covid-19 спрямо рисковете от продължаващо „агресивно” социално дистанциране.

Тези рискове се отнасят и към психичното здраве, разбирано като основа за социално участие и духовно осмисляне на човешкия живот. Крехката материя, от която е изтъкана човешката ситуация, нейната „оголеност” спрямо биологични и политически заплахи, налага „съвместната охрана” на екзистенциалните ѝ смисли от страна на философи и психиатри.

Водеща за анализа е идеята за постигането на определена етическа мяра, която стои еднакво далеч от прекомерностите на „извънредните” мерки срещу коронавируса, и от техните радикални критики. Търсенето на нюансирани подходи, които комбинират (дори и с цената на еkleктика) различни концепции, отчита многообразието на мотивации и сложните отношения на въвлечените в кризата ценности и интереси.

В тази перспектива е възможно да се преосмисли значението на Фукоянската парадигма и на повлияната от нея теория на Агамбен. Като корективи за тяхната значимост могат да послужат една темпорална перспектива (дали извънредното положение е краткосрочно, дългосрочно или постоянно) и необходимостта от фини, микро-разрези в „органиката” на властта. Това означава, на първо място, че в краткосрочен план социалната дистанция и придружаващите я ограничения на жизненото пространство могат да имат етическа легитимност при определени, анализирани тук предпоставки. Но в дългосрочен план тенденцията към регулизиране на извънредността, превръщането ѝ в редност, обосновава с нова сила критичните нагласи към биополитическото устройство на света. Критиката на биовластта не губи своето значение, ако държи сметка за „исторически диференцирания характер на биополитическите феномени” (Esposito, 2020) и не подвежда под общ знаменател различни по степен и интензитет събития и практики. Знанието за „политизацията на медицината” и „медиализацията на политиката” (Esposito, 2020) не следва да замъглява усета ни за пропорционалност, за степенуване и съизмеримост между сравняваните биополитически явления. Това ще рече да не се приравняват например значенията на доживотния затвор при строг режим, на едномесечните ограничения в свободата на

предвиждане и на тоталната забрана за напускане на дома, която свежда карантината до домашен арест [10].

Анализираните текстове на български психиатри се позовават под една или друга форма на ценността на човешката свобода, но и на човешката заедност в разнообразните им социални форми. Индивидуалната свобода и колективната солидарност в „извънредното положение“ на борбата с Covid-19 образуват различни ценностни конфигурации в представите на експертите. В повечето текстове те са силно противопоставени. Същевременно в някои от тях (В. Сотиров, Д. Иерохам) присъства експлицитно и призивът към емпатия. Способността, но и усилието за поставяне на мястото на другия може да се мислят като ключ към етическите решения, които произтичат от прочита на интервютата. Другият може да бъде всеки друг – близък роднина, но и оторизиран представител на държавата.

(Ценността на) емпатията смекчава психологическото насилие, но и теоретичната „агресия“. Когато съ-чувствието бъде разположено в основата на една етика на грижата, е възможно да се „помирят“ автономният и обгрижваният субект, свободата и солидарността. Това е така, защото „моралът на емпатичната грижа изисква зачитане на автономията на другите, а не само и не просто ангажираност с тяхното благополучие“ (Slote, 2007: 57). Същевременно автономията в контекста на етиката на грижата е все пак вторично и релационно понятие, доколкото произтича и зависи от начина, по който сме били отглеждани, по който сме взаимодействали със света и другите – всичко това определя способността ни да мислим и действаме самостоятелно (р. 67).

Извънредното положение поражда социална и психологическа криза, която не може да се изчерпи в категориите на правната теория и политическата философия. Животът в криза протича в конфликт и съвместителство на ценности; той „огъва“ твърдите опозиции, промъква се в изчистените теоретични рамки и ги „обживява“.

БЕЛЕЖКИ

[1] За експанзията на съвременното психиатрично знание във всекидневния живот вж. Rose, 2019.

[2] Вж. Agamben, 2020. В статията е използван английският превод на текста, от https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/#_edn1, където са публикувани и цитираните по-долу медийни текстове на Агамбен. Преводът на

български на всички анализирани медийни публикации на Джорджо Агамбен в рубриката му в *Quodlibet* е мой (Г. М).

[3] Тук се налага уточнението, че цялостният аналитичен обзор на многобройните философски реакции спрямо пандемията от Covid-19, и в частност спрямо тезите на Агамбен, остава извън обхвата на настоящето изложение. То се фокусира предимно върху дебата в италианското списание *Antinomie*, за да изведе определени аргументации, които на свой ред да послужат като коректив на рефлексии от психиатрични позиции – централният предмет на изследване.

[4] Всички тях в превод на английски език с препратки към оригиналните публикации на италиански вж. на https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/#_edn1.

[5] По-подробно за идеите на това етическо направление и неговите разновидности вж. напр. Gilligan, 1982; Noddings, 1984; Tronto, 1995; Kittay and Feder, 2002; Held, 2006, и др.).

[6] Както личи от други негови текстове в социалните мрежи, Владимир Сотиров съзнава политизацията на своята експертиза. „Ето за това, ние, професионалистите по психично здраве и личностово развитие имаме гражданския дълг да коментираме публичните личности и тяхното поведение. И това не е въпрос на професионална етика, а на граждански дълг. Така че аз ще говоря сега от позицията си на гражданин, чието говорене неизбежно е повлияно от специфичния ми житейски опит, немалка част от който е придобит през практикуване на професията на лекар-психиатър” (Вж. Сотиров, В. Червеният конец на властта, <https://www.facebook.com/notes/%D0%B2%D0%BB%D0%B0%D0%B4%D0%B8%D0%BC%D0%B8%D1%80-%D1%81%D0%BE%D1%82%D0%B8%D1%80%D0%BE%D0%B2/%D1%87%D0%B5%D1%80%D0%B2%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%8F%D1%82-%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D0%B5%D1%86-%D0%BD%D0%B0-%D0%B2%D0%BB%D0%B0%D1%81%D1%82%D1%82%D0%B0/10220773480021306/>).

[7] Тук имам предвид например идеята за „естествена” и „нормална” човешка способност за емпатия, разбирана в статистически термини (Slote, 2007: 34). Извеждането на качествени характеристики от количествени данни създава предпоставки за смесване между „нормалност” и „нормативност” (вж. Кангилям, 1995) и това, което Ян Хакинг нарича „пробабилизация [probabilisation] на западния свят”, имайки предвид глобалните културни последици от извеждането на (ценностно) нормативни предписания от статистически вероятности (Hacking, 1990: 169). Възражения поражда и разбирането за морално превъзходство на жените над мъжете заради по-голямата склонност на жените към емпатия. Това на свой ред се обяснява с по-високите нива на тестостерон у мъжете, който определя по-голямата им агресивност и респективно по-слабата им социална чувствителност и емпатичност. Вж. Slote, 2007: 72.

[8] По-подробно за дискурса върху дегенерацията (израждането) вж. Pick, 1993; Мирчева, 2018.

[9] Вж. https://www.thehastingscenter.org/when-to-reopen-the-nation-is-an-ethics-question-not-only-a-scientific-one/?fbclid=IwAR38OCHWDPVI_F9DGmFxdQuU-88ODJ5tfrmA-PJ66KPyTyKjOy0.

[10] Тук доразвивам примера на Роберто Еспозито, според когото не съществува база за сравнение между затвор при максимално строг режим и двуседмична карантина в долината на река По (Esposito, 28.02.2020).

ЛИТЕРАТУРА

Агамбен, Дж. (2004). *Номо Сасер: Суверенната власт и оголеният живот*. С., Критика и хуманизъм.

Агамбен, Дж. (2019). *Номо Сасер II*. С., Критика и хуманизъм.

Данаджиев, Ст. (1935). *Принципите на психическата хигиена*. С., Художник.

Зонтаг, С. (1999). *Болезтта като метафора*. С., Златорог.

„Извънредното положение: кой ще оцелее?“ (Интервю с д-р Давид Иерохам и Цветелина Йосифова за сайта „Булевард България“ от 8 април 2020), на <https://boulevardbulgaria.bg/articles/izvanrednoto-polozhenie-koy-shte-otselee> [Посетено на 2.05.2020].

Кангилям, Ж. (1995). *Нормално и патологично*. С., Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

Мирчева, Г. (2018). *(А)нормалност и достъп до публичността: Социално-институционални пространства на биомедицинските дискурси в България*. С., УИ „Св. Климент Охридски“.

Михайлов, Н. (2020). Не сме фотографи на бъдещето, най-добре да останем спокойни на местата си (Интервю в предаването „12+3“ на Програма „Хоризонт“ по БНР от 2 април), на <https://www.bnr.bg/horizont/post/101251524/d-r-nikolai-mihailov-tozi-virus-probujsda-arhaichni-strahove> [посетено на 2.05.2020].

Михайлов, Н. (2020а). След Covid-19 обществата няма да се отварят, а ще се затварят (Интервю за *Буту Ви* от 29 април), на <https://btvnovinite.bg/bulgaria/d-r-nikolaj-mihajlov-sled-covid-19-obshtestvata-njama-da-se-otvarjat-a-shte-se-zatvarjat.html> [посетено на 2.05.2020].

Ончев, Г. (2020). Covid-19 може да ни върне към нормалност и здрав разум (Интервю за сайта *Площад Славейков* от 27 март), на <https://www.ploshtadslaveikov.com/psihiatarat-prof-georgi-onchev-covid-19-mozhe-da-ni-varne-kam-normalnost-i-zdrav-razum/> [посетено на 2.05.2020].

Сотиров, Вл. (2020). Изглежда сме свидетели на групова перверзия в особено големи размери (Интервю за *ClubZ* от 26 март), на https://clubz.bg/96133-izglejda-sme-svideteli-na-grupova-perverziq_v_osobeno_golemi_razmeri [посетено на 2.05.2020].

Фуко, М. (1998). *Надзор и наказание: Раждането на затвора*. С., УИ „Св. Климент Охридски“.

Фуко, М. (2000). *Аномалните: Цикъл от лекции 1974–1975*. С., Лик.

Фуко, М. (2003). *Трябва да защитаваме обществото*. С., Лик.

Agamben, G. (2020). The Invention of an Epidemic (Published in Italian on *Quodlibet*, 26 feb., <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>). – In: *European Journal of Psychoanalysis*, https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/#_edn1 [посетено на 2.05.2020].

Agamben, G. (2020-a). Contagion (Published in Italian on *Quodlibet*, 11 mart, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio>), достъпно на английски на: <https://enoughisenough14.org/2020/03/20/giorgio-agamben-contagion/> [посетено на 2.05.2020].

Agamben, G. (2020-b). Clarifications (Published in Italian on *Quodlibet*, 17 mart, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti>). – In: *European Journal of Psychoanalysis*, https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/#_edn1 [посетено на 2.05.2020].

Benvenuto, S. (2020). Welcome to Seclusion (Published in Italian on *Antinomie*, <https://antinomie.it/index.php/2020/03/05/benvenuto-in-clausura/>, на https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/#_edn1.

Benvenuto, S. (2020-a). Forget about Agamben. – In: *European Journal of Psychoanalysis*, https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/#_edn1.

Esposito, R. Cured to the Better End (Published in Italian on *Antinomie*, 28 feb., <https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/>). – In: *European Journal of*

Psychoanalysis, на https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/#_edn1 [посетено на 2.05.2020].

Foucault, M. (1984). *The Politics of Health in the Eighteenth Century*. – In: Rabinow, P. (ed.) *The Foucault Reader*. London, Penguin Books.

Foucault, M. (2007). *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France 1977-1978*, trans. Graham Burchell. Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kittay, E. F., and E. K. Feder (Eds.). (2002) *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*. Lanham, Rowman and Littlefield Publishers.

Mohan, S. (2020). *What Carries Us*. – In: *European Journal of Psychoanalysis*, на <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/> [посетено на 2.05.2020].

Noddings, N. (1984). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley, CA, University of California Press.

Ronchi, R. (2020). *The Virtues of the Virus*. – In: *European Journal of Psychoanalysis*, https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/#_edn1 [посетено на 2.05.2020].

Rose, N. (2019). *Our Psychiatric Future: The Politics of Mental Health*. Cambridge, Polity Press.

Slote, M. (2007). *The Ethics of Care and Care and Empathy*. London and New York, Routledge.

Tronto, J. C. (1995). *Care as a Basis for Radical Political Judgments*. – In: *Hypatia*, 10 (2), 141–149.

**ОТ ВРЕМЕННА ОТГОВОРНОСТ ДО МОРАЛНО ЗАДЪЛЖЕНИЕ:
ЗДРАВНИТЕ КОМИТЕТИ ОТ ВРЕМЕТО НА ЧУМНАТА
ЕПИДЕМИЯ И ДЪЛГЪТ ЗА ОПАЗВАНЕ НА ОБЩЕСТВЕНОТО
ЗДРАВЕ**

АЛЕКСАНДРА К. ТРАЙКОВА

Институт по философия и социология, БАН

al.tra@abv.bg

**FROM TEMPORARY RESPONSIBILITY TO MORAL OBLIGATION:
DID “BLACK DEATH” HEALTH BOARDS CREATE OUR NOTION OF
PUBLIC HEALTH AS A DUTY OF THE STATE?**

ALEKSANDRA K. TRAYKOVA

Institute of Philosophy and Sociology, BAS

Abstract

During the plague epidemic in Western Europe, the world witnessed more than just a devastating disease outbreak. The measures taken to control the spread of the so called “Black Death” produced a new and radically different outlook on many social issues, including public health, poverty, individual rights and liberties, religious practices, and international cooperation during critical times. This paper argues that the restrictions adopted during this time were key factors in at least two major events in the history of medical ethics: 1) in setting up public health institutions as we know them today; 2) in the conceptual developments which led to the notion that states have a duty to relieve their citizens of hunger, poverty, and disease. Both events take place over the course of several centuries, against a backdrop of slowly decreasing religious influence and an often strained relationship between authorities and the Church.

Keywords: plague, epidemic, quarantine, religion, moral duty, societal norms, history of medical ethics

1. Въведение

Извънредното положение подтиква мнозина от нас към размисъл – за крехкостта на човешкия живот, за несигурността на иначе подреденото ни съществуване, за сблъсъка между въведените ограничения и всички онези права и свободи, които може би сме

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 5, кн. 1/2020

приемали за даденост до този момент. Първоначалните ни шок и фрустрация обаче не могат да променят факта, че мерките за безопасност, прилагани до момента, са част от изпитан във времето стратегически апарат на институция с далечни корени. Тя възниква в изключително критичен момент от човешката история, а продължителната ѝ еволюция е съпроводена от множество значими видове научно и обществено развитие с цел съхраняване на общественото здраве. Именно на тях мнозинството съвременни европейски страни дължат навременните и основно адекватни реакции спрямо заплахата от коронавирус.

Макар и на малцина от съвременниците ни да е била налагана изолация преди избухването на епидемията от COVID-19, карантината е концепция, която съпътства развитието на медицината и общественото здравеопазване от над половин хилядолетие. Идеята за ограничаването на броя нови заболявания чрез строга забрана на контактите между потенциалните носители и външния свят датира поне от средата на четиринадесети век, когато Европа бива връхлетяна от чума. Съвсем закономерно, историческите разлики между някогашните бит и културна обстановка и тези, в чиито рамки протича настоящото ни съществуване, маркират и доста различни области на морален конфликт, особено по отношение на разбирането за социално и политически отговорни действия по време на криза. Ако в сегашната ситуация най-осезаем е конфликтът „лични свободи – общ интерес“, то по време на епидемията през четиринадесети век доминира съвсем друга опозиция: „дълг към Бог – дълг към ближния“. Настоящата статия представлява опит да се синтезира и обясни тази историческа тенденция през призмата на етическия анализ, и също така да се обясни връзката ѝ с постепенното преминаване към секуларни подходи спрямо кризисни ситуации. Крайната цел е да се положат основите на една по-широка дискусия за ценностните метаморфози, довели до съвременните понятия за ред, права, свободи и задължения, особено в контекста на европейското здравеопазване.

2. Исторически контекст: изолация преди епохата на научния метод и болничната медицина

Като първата наистина сериозна епидемия в историята на континента, чумата налага трайни промени както в дейността на търговците, така и в хигиената на градовете,

но не и преди да вземе значителен брой жертви. Само през първата година от времетраенето на епидемията (1347-1351 г.) загиват над петнадесет милиона души, а до последната вече са си отишли още десет милиона, оставяйки Западна Европа почти опустяла с население от едва шестдесет и пет милиона души [Wear 1995: 220].

Въпреки че чумата „заварва“ една Европа, все още незапозната с така наречената „germ theory”[1], в епицентъра на заразата – тогава Флоренция, Венеция, Генуа и Дубровник – бързо налагат ограничителен режим, след като долавят потенциална каузална връзка между новопристигналите товарни кораби от Китай и първите смъртни случаи. През 1377 година в Дубровник се въвежда задължителна карантина [Grmek 1997; Tognotti 2013], а през 1423 година във Венеция бива създаден първият лазарет за болни от чума[2][Nutton 1995: 196]. Междувременно както Флоренция, така и Венеция [Cipolla 1976; 1981] въвеждат стриктен режим, при който на пристанищата не се допускат кораби от най-силно засегнатите участъци в Средиземноморието, а всички новопристигнали биват подлагани на задължителна четиридесетдневна изолация, преди евентуално да им бъде позволен достъп до сушата. Постепенно карантината се превръща в общоприет стандарт още в Марсилия (1383), Пиза (1464) и Генуа (1467) [Nutton 1995: 197], но макар да се радва на широко одобрение от страна на власти, администрация и граждани, тази мярка за безопасност антагонизира Църквата.

Първото и основно социално-етическо предизвикателство във връзка с чумната епидемия в Западна Европа по интересен начин съвпада с едни от първите открити конфликти между Църква (в лицето на местното духовенство) и власт (в лицето на местната администрация). Тези конфликти олицетворяват не само сблъсък между секуларния и религиозния подход в борбата срещу епидемията [Nutton 1995: 196], но и този между религиозна вяра и морален дълг у тогавашните властници. В началото всички решения биват взимани ако не с изричното съгласие на духовенството, то поне в съзвучие с неговите принципи, но тъй като тази стратегия не довежда до овладяване на ситуацията, скоро се налага управляващите да изоставят надеждите за божествено избавление, залагайки вместо това на медицинска перспектива.

Vivian Nutton подробно описва случай от 1469 година, в който въпросът дали в Бреша да се допусне християнско шествие по улиците на града води до несъгласие между лекарите и местното управление [1995: 196]. Докато медиците съветват да се избягват

стълпотворения независимо от повода, властниците решават да позволят провеждането на конгрегацията с надеждата, че тя ще умилистави Бог и ще Го убеди да сложи край на епидемията. Три десетилетия по-късно в повечето големи италиански градове вече има обособени специални временни комитети по въпросите на общественото здраве, но при вземането на решения те почти не се ръководят от други съображения, освен от тези за сигурност.

Така например през 1497 година във Венеция духовенството негодува срещу решението на местния здравен комитет да затвори църквите поради страх от разпространяване на заразата, като не пропуска да изтъкне, че по-удачен подход към изкореняването на чумата би била борбата срещу човешките пороци. Пасторът на Св. Марк дори отправя предупреждение към управляващите да не се надяват на избавление от кризисната ситуация, докато продължават да допускат богохулство, несправедливост, проституция и разгулен живот на територията на града. Комитетите обаче оперират в тясно сътрудничество с лекари и учени, които препоръчват изцяло друг курс на действие – вместо повече молитви и смирение, към чумата да бъдат приложени медицински мерки, с каквито навремето бива ограничено и разпространението на проказа в Италия. В крайна сметка бива постигнат крехък баланс между представителите на религиозния подход и тези на секуларния, но запазването му се осъществява на цената на множество компромиси и от двете страни – компромиси, които дават отражения и върху досегашния начин на живот на населението.

Като част от мерките за изолация наново биват заселени вече опустяващите някогашни лазарети за прокажени [Porter 1997: 126] и им бива зададена нова функция – лечението на заразените с чума. Същевременно жизненият ритъм на градовете бива изкуствено забавен чрез отлагането на тържества, церемонии и религиозни шествия. Въпреки това не са налични исторически сведения за протести или възмущение от страна на главните потърпевши – а именно обикновените европейски граждани. Сред миряните се наблюдава по-скоро примирение с наложените промени, докато духовниците със завидно постоянство продължават да изразяват възмущение от ограничаването на църковните служби цели два века.

Например в последната четвърт на 16 век Карло Борромео, тогава архиепископ на Милано, настоява за масови молитви и дори оглавява религиозна процесия из града, но

след много уговорки от страна на местния здравен комитет склонява да освободи от присъствие децата и жените. Тези две най-уязвими групи остават заключени по домовете си по специална заповед на градските магистрати, които се виждат принудени да се спрат на компромисен вариант, за да спасят максимален брой хора, без същевременно да си навлекат гнева на Църквата [Wear 1995: 221].

3. Норми и ценности извън установените рамки на „нормалния“ опит

Както във всяка друга епоха от своето съществуване като институция, Католическата църква остава заета с хуманитарна дейност и полага искрено усърдие да облекчава кризисната ситуация според силите си. Тя разгръща благотворителна дейност съвместно със здравните комитети и други органи на местните власти, като основният ѝ принос се изразява в осигуряване на храна за нуждаещите се болни и техните семейства. В този смисъл нейната милосърдна функция не само не бива поставена под въпрос, а дори бива укрепена в социалните възприятия. Опитите ѝ да опосредства връзката между вярващи и Бог чрез църковни служби и шествия обаче я превръщат в заплаха за общественото здраве в очите на властите.[3] Това противоречие е една от многото причини в западноевропейските страни краят на средните векове да инициира едно постепенно разграничаване между функциите на държава и църква в живота на населението [Benedictow, 2006: 387-395].

След време тези тенденции ще доведат до появата на управление от светски характер, където религиозната доктрина не е от съществено значение при вземането на решения [Hays, 2009: 78-178], но към момента на чумната епидемия влиянието им засяга по-скоро битовите и социални аспекти от ежедневието на обикновените граждани. Строгото съблюдаване на религиозните практики привидно отстъпва пред уплахата от заразяване, а стремежът към праведност започва да намира израз чрез участието в благотворителна дейност, вместо чрез изповеди, молитви и причастяване.

Църквата не успява и да осигури адекватно убежище за най-бедните прослойки. Ето защо значителна част от бездомните, проституиращите и просяците предпочитат бягството извън населените места – и дори живота в горите - пред риска от зараза на улицата [Ziegler 1969: 131, 218]. Тази атмосфера на повсеместен страх и отчаяние провокира управляващите да обмислят варианти, в които здравните комитети от

временна мярка да се превърнат в трайна част от грижата за опазване на общественото здраве. Заражда се понятието за морален дълг на държавата и властващите към физическото благосъстояние на техните поданици. Именно на това понятие дължим идеята за публично здравеопазване, както и тази за приюти, общински жилища и други форми на държавна подкрепа за крайно нуждаещи се.

Паралелно с плавния процес, при който властовите фигури и държавните институции придобиват нова закрилническа, спасителна функция, протичат и огледални промени у поданиците. В съзнанието на европейските граждани започват да се формират очаквания, че им се полага определено отношение – защита, подкрепа, материална помощ. В разгара на болест, която помита човешки животи навред без оглед на социално положение или имущество, бавно започва да кристализира и идеята за равенство: равенство пред смъртта и заболяването, но и равенство пред властта и закона.[4] На контрола на здравните органи подлежат всички, от най-бедните фермери до най-богатите търговци, макар и първоначално това да се дължи на стремежа да бъде съхранена комерсиалната дейност [Fрати, 2000; Gensini et al, 2004]. Не по-малко строго действа полицията[5][6], на която именно е възложена задачата да издирва и изолира инфектирани, както и да следи за спазването на карантината на кораби или пътници [Tognotti, 2013; Ziegler, 1969].

Промените в установения ред дават своите отражения и върху осмислянето на категории като „ред“, „добродетели“, „норми на поведение“. Пример за това представлява навлизането на задължителни предпазни мерки като дезинфекция на стоки, жилища и дрехи [Tognotti, 2013], или като представянето на документи за санитарен статус на кораби и пътници [Knowelden, 1979; Porter, 1999: 34, 54]. Продължителното съобразяване с тези стандарти за сигурност спомага за изграждането на морално съзнание, характеризиращо се с устойчиви асоциации между порядък и съвест, коректност и добронамереност, физическа и душевна чистоплътност.

Макар тези понятийни връзки да не представляват радикална новост в моралната философия, укрепването им в колективните представи на европейските граждани води до значителни изменения както в политически, така и в приложно-етически план. То бележи началото на няколко изцяло нови интерпретации на старата идея за „общото благо“: че отделният индивид е длъжен да вземе участие в съхраняването на

общественото здраве, като спазва зададените мерки; че държавата (в лицето на общността, управниците или владетелите) има дълг към поданиците да ги закриля от болести, глад и мизерия; че в цивилизованите общества нравствената пълноценност следва да се измерва не само според приноса на индивида към общността му, но и чрез неговата отговорност и коректното му отношение към интересите на обществото като цяло [7].

Едновременно с тези идеали възникват интересни развития от административен и културен характер, които също повлияват обществените разбирания за порядъчност. Увеличава се значението на документите – медицински, търговски, правни и други [8]; започва да се придава огромна важност на личната и обществената хигиена, както и на достъпа до чиста вода [Porter, 1999: 46, 90, 147-153]. Санитарните реформи, които възникват в Италия, Франция и Англия между 14-17 век в резултат от чумната епидемия, продължават да се доразвиват като интензитет и обхват дълго след това. Тяхната плавна трансформация в институции ги обвързва с администрацията и органите на властта по недвусмислен начин, допълнително затвърждавайки новоприетото схващане, че всяко едно управление дължи безопасна среда на своите поданици.

4. Заключение

По време на чумната епидемия в Западна Европа светът става свидетел на нещо повече от една опустошителна зараза. Мерките, предприети с цел овладяване на така наречената „черна смърт“ в крайна сметка се оказват и решителни крачки към оформянето на един съвсем друг светоглед, най-вече по отношение на социално значими теми като общественото здраве, бедността, индивидуалните права и свободи, религиозните практики, и международното сътрудничество по време на криза. В тази статия бяха представени свидетелства в подкрепа на хипотезата, че ограниченията, наложени през този исторически период, представляват ключови фактори в поне два значими момента от историята на медицинската етика: 1) в учредяването на институцията на публичното здравеопазване в организиран, систематизиран вид, в който я мислим днес; 2) в концептуалните и идеологически развития, благодарение на които се заражда съвременното схващане, че всяка страна (или всяко управление) има дълг към своите поданици да им предоставя закрила от болести, мизерия и глад. Тези две събития

протичат в рамките на няколко века под знака на постепенно намаляващото значение на религията в сферата на обществения живот и научната дейност, докато власти и Църква нерядко се оказват в обтегнати отношения поради различните си разбирания относно причините за епидемията и най-адекватния курс на действие срещу нея.

БЕЛЕЖКИ

[1] “Germ theory”, английски език - теорията, че болестите представляват или се разпространяват от микроорганизми.

[2] “Lazaretto”, италиански език – специализирано заведение за изолация и лечение на заразноболни, обикновено засегнати от лепроза или чума.

[3] Това твърдение не се отнася в същата степен за Англия и протестантските страни, където практикуването на вярата не е пряко обвързано нито с молитви към различни светци, нито с поклонения пред техните мощи или с участие в процесии [Wear 1995: 224]. И в тези страни обаче господства общоприетото за тогавашните европейци схващане, че чумата е Божие наказание за изпълнения с грях живот на непочтените хора и неверниците [Ziegler 1969: 37]. Поради това подходът към борбата със заразата там не се отличава съществено от този на страните, където доминира католическата вяра, освен може би с доста по-слабо изразения конфликт между клира и здравните власти.

[4] Pullan [1973 a, b] и Benedictow [2006] например считат, че социалната мобилност за пръв път става общодостъпна възможност именно в този исторически период, когато демографската криза преоформя икономическата реалност, давайки шансове за издигане на обикновени работници и търговци, а голяма част от европейците изоставят вярата в социалните роли като предначертана от Бога съдба. Това е наистина бавен процес и по същество представлява рязък завои в страни от първоначалните нагласи. Tognotti [2013] отлично обобщава хаоса и предразсъдъците, които характеризират първите реакции към епидемията: ‘...паниката, свързана със социалната стигма и предразсъдъците, опорочава опитите на публичното здравеопазване да ограничи разпространението на заразата. По време на чумата ... страхът от дискриминация и задължителна карантина и изолация тласка най-уязвимите групи и малцинствата към бягство от засегнатите райони и, по този начин, към все по-бързо и далечно разпространяване на болестта, както често се случва в градове, засегнати от избухването на смъртоносни зарази.’ Преводът е мой, оригиналът гласи: ‘...panic, connected with social stigma and prejudice, frustrated public health efforts to control the spread of disease. During outbreaks of plague..., the fear of discrimination and mandatory quarantine and isolation led the weakest social groups and minorities to escape affected areas and, thus, contribute to spreading the disease farther and faster, as occurred regularly in towns affected by deadly disease outbreaks.’

[5] “Прилагането на тези мерки изисква бързи и твърди действия от страна на властите, включително скоростна мобилизация на репресивни полицейски сили“ [Tognotti,

2013]. Преводът е мой, оригиналът гласи: “Implementation of these measures required rapid, firm action by authorities, including prompt mobilization of repressive police forces.”

[6] Хронологически погледнато, органът „градска полиция“ възниква доста преди необходимостта от въдворяване на ред по време на чумната епидемия. Историята на медицинската етика обаче започва разглеждането му именно от този период, когато намесата на полицията се оказва точно толкова животоспасяваща, колкото и тази на лекарите. От обикновени стражи полицаите се превръщат в символ на мерките за опазване на здравето и реда в обществото. Макар горепосоченият цитат от Tognotti да съдържа определение с основно негативни конотации („репресивни“), общият тон на цитираната статия сочи по-скоро към безкомпромисно прилагане на предприетите мерки, отколкото към тенденциозност, злоупотреби или превишаване на правомощията. Все по-отговорната роля на полицията я превръща в символ на реда в тези извънредни обстоятелства [White, 1846].

[7] Това отношение включва и съвестна грижа за здравето на собственото тяло, на което започва да се придава все по-силно изразено политическо значение още след края на 17 век, заради връзката между телесно здраве, дисциплина, прогрес и обществен ред [Jordanova, 1982].

[8] Knowelden [1979] и Porter [1999] отдават тази тенденция основно на несигурността по отношение на здравния статус на пътниците от чужбина или екипажите на търговски кораби, но Cipolla [1976] изтъква и необходимостта да се предотврати шпионска дейност в уязвим за управляващите и благородниците момент.

БИБЛИОГРАФИЯ

Benedictow, O. J. (2006). *The Black Death 1346-1353: The Complete History*, Boydell Press, Woodbridge.

Cipolla C. M. (1981). *Fighting the Plague in Seventeenth Century Italy*, University of Wisconsin Press, Madison.

Cipolla C. M. (1976). *Public Health and the Medical Profession in the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gensini, G. F. et al. (2004). The Concept of Quarantine in History: From Plague to SARS. In: *Journal of Infection*, November, Vol. 49, No. 4, pp. 257-261.

Fрати, P. (2000). Quarantine, Trade and Health Policies in Ragusa-Dubrovnik until the Age of George Armmenius-Baglivi. In: *Medicina Nei Secoli*, Vol. 12, No. 1, pp. 103-127.

Grmek, M. D. (1980). Le concept d'infection dans l'Antiquité et au Moyen Âge, les anciennes mesures sociales contre les maladies contagieuses et la fondation de la première quarantaine à Dubrovnik (1377). In: *Rad Jugoslavenske Akademije*, Vol. 384, pp. 9–55.

- Hays, J. N.** (2009). *The Burden of Disease: Epidemics and Human Response in Western History*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Jordanova, L. J.** (1982). Guarding the Body Politic: Volney's Catechism of 1793. In: Barker, Fr. (Ed.), *Reading, Writing, Revolution*, University of Essex, Colchester.
- Knowelden, J.** (1979). *Quarantine and Isolation*, 15th Ed. The New Encyclopaedia Britannica, Helen Hemingway Benton, Chicago.
- McNeill, W.** (1998). *Plagues and Peoples*, Anchor Books, New York.
- Nutton, V.** (1995). Medicine in Medieval Western Europe, 1000-1500. In: Conrad, L. I. et al. (Eds.), *The Western Medical Tradition: 800 BC to AD 1800*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 139-207.
- Porter, D.** (1999). *Health, Civilization and the State: A History of Public Health from Ancient to Modern Times*, Routledge, London.
- Porter, R.** (1997). *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity from Antiquity to the Present*, Fontana Press, London.
- Pullan, B. S.** (1973). *A History of Early Renaissance Italy from the Mid-Thirteenth to the Mid-Fifteenth Century*, St Martin's Press, New York.
- Pullan, B. S.** (1973). The Occupation and Investments of the Venetian Nobility in the Middle and Late Sixteenth Century. In: Hale, J. R. (Ed.) *Renaissance Venice*, Faber and Faber, London.
- Tognotti, E.** (2013). Lessons from the History of Quarantine, from Plague to Influenza A. In: *Emerging Infectious Diseases*, February, Vol. 19, No. 2, pp. 254-259.
- Wear, A.** (1995). Early Modern Europe, 1500-1700. In: Conrad, L. I. et al. (Eds.), *The Western Medical Tradition: 800 BC to AD 1800*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 215-369.
- White, A.** (1846). *A Treatise on the Plague: More Especially on the Police Management of That Disease: Illustrated by the Plan of Operations Successfully Carried into Effect in the Late Plague of Corfu: With Hints on Quarantine*, John Churchill, London.
- Ziegler, Ph.** (1969). *The Black Death*, Harper Collins Publishers, New York.

ДИГИТАЛИЗАЦИЯ В ЗДРАВЕОПАЗВАНЕТО И COVID-19: ОСНОВНИ ЕТИЧЕСКИ АСПЕКТИ И ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА

ЛЮДМИЛА ИВАНЧЕВА

Институт по философия и социология, БАН

ludmila.ivancheva@gmail.com

DIGITALIZATION IN HEALTHCARE AND COVID-19: BASIC ETHICAL ASPECTS AND CHALLENGES

LUDMILA IVANCHEVA

Institute of Philosophy and Sociology, BAS

Abstract

The article considers the processes of digitalization in the modern healthcare, presenting the corresponding devices, technologies and services, and emphasizing their application in the global pandemic of COVID-19. The role of Internet of things is outlined, with its specificities in the sphere of healthcare. Some important ethical problems and challenges are examined, such as the need of informed consent, data protection issues, confidentiality of the gathered information, threats of possible worsening of the health services due to the reduction of direct interaction with medical personnel, etc. The conclusion is made that the modern digital technologies, if applied ethically, enhance the opportunities for more effective treatment, monitoring and evaluation during a global pandemic, enabling its rapid overcome.

Keywords: pandemic, COVID-19, healthcare, digitalization, internet of things, ethical challenges

1. Въведение

Сара Уилкинсън, изпълнителен директор в NHS Digital, посочва, че коронавирусът неминуемо ще промени медицинските практики в посока на все по-интензивна дигитализация [1], което се оценява като изключително положителна тенденция. Доколкото пандемията от COVID-19 налага повсеместно въвеждане на дългосрочна изолация, естествено е да се очаква нарастване на търсенето на дистанционно медицинско консултиране и на онлайн здравни услуги. Ето защо не е

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 5, кн. 1/2020

никак учудващо, че според Уилкинсън в резултат на разпространението на коронавируса повикванията на предоставящия онлайн консултации телефон 111 във Великобритания са се повишили многократно. Като цяло, много лидери в областта на технологиите в здравеопазването изказват очаквания, че секторът ще разшири значително този тип практики с цел подобряване грижата за пациентите и оперирането на самите болници. Една от възможните благоприятни последици е осигуряването на по-бързо и по-удобно за пациентите дигитално здравно обслужване, както и намаляване на разходите за здравеопазване. При това е необходимо на първо място да се гарантира, че използването на съвременните технологии не нарушава изискванията за поверителност и сигурност на данните, чието събиране и анализ следва да служи само в полза на обществото – за по-добро здраве на гражданите и за вземане на по-адекватни и обосновани управленски решения с оглед преодоляване на епидемичните кризи.

2. Дигитални технологии и ролята им в настоящата епидемиологична обстановка

Т. нар. „интернет на нещата“ (IoT), или както по друг начин се нарича – интернет на обектите (IoO), е един от основните елементи на четвъртата индустриална революция. Тази концепция е лансирана точно преди 21 години (през 1999 г.) от британския инженер Кевин Аштън и се основава на идеята да трансформира пасивните неща в интелигентни, "умни" субекти, които могат с помощта на интернет да обменят информация. Това е ново технологично направление, свързано със световната мрежа, което навлиза в почти всички области на социална дейност (бизнес, индустрия, здравеопазване, образование, развлечения и т.н.) и се очаква да революционизира коренно човешкото общество и начина ни на живот. IoT може да бъде описан като множество от обекти в обществената среда, които са свързани помежду си (и с нас самите) чрез високотехнологични комуникационни канали и това позволява извършването на различни по вид контекстуални услуги. В съвкупност, IoT представлява комплексна система от обекти, връзки, хора, управляващи сигнали и др., поради което е значително по-сложен от „обикновената“ интернет мрежа (Tzafestas, 2018).

Съществен сегмент от IoT устройствата представляват тези, наречени „мобилни“. Това са устройства, които обикновено се прикрепват по различни начини към човешкото

тяло и включват мощни сензори, които могат да събират и емитират информация (например компютърни часовници за китки, Google очила, сензорни пръстени и др.). В много случаи подобни дигитализирани технологични устройства се използват за проследяване на разнообразни физиологични параметри (например сърдечен ритъм, честота на дишане, кръвно налягане, насищане на кръвта с кислород, телесна температура, ниво на кръвната захар и др.), както и на поведенчески параметри, свързани със здравето и благополучието на потребителите като навици за спортуване, продължителност на периодите на активност и сън и пр. (Mittelstadt et al., 2014).

Някои автори (Boulos et al., 2019) изтъкват, че големите масиви от данни (Big Data), събирани посредством различни високотехнологични устройства, включително чрез приложения за проследяване и ограничаване движението на хора, спомагат значително за обогатяването на информационните ресурси в областта на здравеопазването. Това може да осигури много по-точна, ефективна, комплексна и събирана в реално време информация за разпространението на коронавируса, като по този начин се предоставя възможност за вземането на по-добри и адекватни управленски решения относно превентиване на широката експанзия на COVID-19 и редуциране на негативните последици от заразата.

Разработените мобилни приложения за проследяване симптомите на инфекцията с новия коронавирус (COVID-symptoms Tracker Apps) [2, 3] са друг ефикасен метод за контрол на появата и прогресирането на заболяването на милиони хора по света. Те позволяват по-бързо и лесно идентифициране и проследяване на тези, които са в риск, като по този начин се създава възможност за тяхното предпазване от евентуални застрашаващи живота им усложнения на болестта. Освен това представляват ефективен инструмент за забавяне разпространението на COVID-19, както и за набиране на ценни изследователски данни за неговата вирулентност.

Многобройните епидемии през последните години показват, че в градска среда данните, включително тези относно здравния статус, могат да бъдат извличани от различни места. Най-новите технологични инструменти позволяват получаването на информация в реално време, за разлика от традиционните епидемиологични подходи, които биха изисквали месеци за идентифициране на типа на агента-причинител и на начините на неговото разпространение [4]. Понастоящем в условията на пандемия от

коронавирус от огромна полза се оказаха термокамерите с вградени интелигентни сензори за скрининг и мониторинг, поставени на летищни терминали, с чиято помощ се постига ранно откриване и проследяване движението на заразените. Беше съобщено, че в САЩ например се провежда скрининг на 20 различни аерогари, за да се гарантира, че засегнатите хора ще бъдат идентифицирани и подложени на карантина още от мястото на влизане. Освен от летищните терминали, подобни данни се събират и по пристанищата, на автогарите, на градските пазари (в Ухан), в метрото и други критични инфраструктури, а също и в здравните заведения, където пациентите се приемат за допълнителна медицинска помощ (Buckley & May, 2020). Това е особено разпространено в Китай като източник на пандемията и като страна, силно засегната от коронавируса, както и в други региони на Азия. Установено е, че сензорите, инсталирани на такива места, имайки потенциала да генерират и разпространяват данни до съответни свързани в мрежа дигитални инфраструктури, са изключително ефективни при осигуряване в реално време на актуална информация в областта на здравеопазването (Li, Batty & Goodchild, 2020).

Подобен тип данни се оказаха обаче от особена важност не само за здравните системи, но и за икономиката като цяло и за националната сигурност. Но по отношение масовото прилагане на такъв вид съвременни технологични решения от съществено значение е и икономическото развитие и финансовият капацитет на отделните страни, тъй като необходимите за целта устройства и обработващи информационно-комуникационни мощности изискват влягането на не малко средства.

Много автори (Loncar-Turukalo et al., 2019) изтъкват ефективността на тези устройства и ролята им в трансформирането на сектора на здравеопазването, особено като улесняват прилагането на концепцията за т.нар. „свързано здравеопазване“ (Connected Healthcare), където събраните от тях данни могат да бъдат анализирани и да предоставят ценна информация за разработването на здравни сценарии за което и да е място в географски план. Други изследователи (Vashist et al., 2015) подчертават как дейности като пространствено-времево картографиране, дистанционно наблюдение и контрол, наред с подобрените изчислителни възможности на „облачните“ компютърни технологии, могат успешно да се комбинират с подобни високотехнологични

нововъведения, инспирирайки възможности за по-ефективно управление на процесите в здравеопазването.

С интегрирането на технологични решения, базирани на изкуствен интелект, би било възможно да се улесни ранното откриване на заразени, да се постигне по-точно диагностициране и да се осигури по-адекватна реакция с цел възпиране на епидемии от различен тип (Jiang et al., 2017).

Смята се, че до края на 2020 г. над 2314 екзабайта информация (1 екзабайт = 1 милиард гигабайта) ще бъдат генерирани глобално от здравния сектор (Stanford Medicine, 2017), което говори и за пропорционално увеличение на източниците на данни, включително на тези извън болничните дигитални записващи устройства. То се дължи главно на използването на нарастващ брой интелигентни устройства, свързани с IoT, които на глобалния пазар в областта на здравеопазването се очаква да достигнат стойности над 543,3 милиарда долара до 2025 г. [5].

3. Основни етически проблеми и предизвикателства

Интернет на нещата (IoT) включва голям брой обекти и хора, които са свързани чрез интернет „по всяко време“ и „навсякъде“, осигурявайки хомогенна комуникация и предоставяне на контекстуални услуги. Все по-нарастващата му мощ безусловно налага задълбочено обсъждане на многообразните философски, етически и правни измерения на „съвместното му съжителство“ с човешкото общество. Той създава една различна социална, икономическа и политическа среда, която се нуждае от нови, подсилени правни и етически норми и стандарти.

Според Tzafestas (Tzafestas, 2018), доколкото при IoT винаги се събират, съхраняват и обработват данни, включително лични, се очаква да има съответствие с приложимото законодателство за защита на данните, на неприкосновеността на личния живот, на собствеността и пр. Освен това, авторът предлага набор от етически правила, на които този вид технологии следва да отговарят (свързани главно със сигурността, поверителността и потребителското доверие в IoT), а именно:

- В IoT дейностите индивидите трябва да се третираят като крайна цел (а не като средство) и да запазват правата си, свързани със собственост, автономия, личен живот и достойнство;

- Потребителите не трябва да търпят физически или психически увреждания от IoT дейностите;
- Ползите от прилагането на IoT трябва да умножават общото благо;
- IoT услугите да се прилагат при ясна необходимост, която да може да бъде продемонстрирана и доказана;
- Приложенията на IoT трябва да се изпълняват при максимална прозрачност и отчетност чрез експлицитни, подлежащи на одитиране процедури;
- Трябва да се осигурява равен достъп до ползите от IoT, свързани с хората (социална справедливост) ;
- IoT дейностите трябва да имат минимално негативно въздействие върху всички сегменти на природната среда;
- Дейностите на IoT трябва да имат за цел да облекчат неблагоприятните последици, които обработката на съответните данни може да има върху личния живот и върху други индивидуални и социални ценности;
- Нежеланите ефекти, простиращи се отвъд отделните индивиди (засягащи групи, общности или цели общества) трябва да бъдат избягвани, или поне да се минимизират, като бъдат смекчени.

Известният принцип „на информирано съгласие“ е от изключително значение при договорирането между доставчици на IoT и съответните потребители. Последните обикновено подписват подробни договори с разписани „условия за ползване“ на предлаганите устройства и услуги, които обаче невинаги напълно разбират. Много често тези условия предполагат, че потребителите предоставят на компаниите широки права за събиране, споделяне и използване на данни. Вероятно, ако потребителите биха били наясно с потенциалните рискове и вреди, които тези условия могат да причинят, те никога не биха се съгласили да подпишат въпросните договори. Ето защо от първостепенно значение е така да се регламентират дейностите, свързани с IoT, че да се осигури максимална защита на правата на гражданите и да бъде гарантирано минимизиране на всякакви евентуални заплахи и рискове. Това важи с особена сила при приложението на IoT в сферата на здравеопазването – или при т. нар. Н-IoT.

Широкото прилагане на Н-IoT предизвиква множество етически опасения поради присъщата чувствителност на генерираните, съхранявани и анализирани данни, свързани

със здравния статус на хората (използвани включително за научни цели), и с тяхното потенциално въздействие върху качеството на предоставяните здравни грижи (като тук от особена важност е избягването на всякакъв вид дискриминация), както и поради възможните технологични рискове, произтичащи от уязвимостта на устройствата, свързани с интернет (Edgar, 2005). От критично значение в ситуация на световна пандемия от коронавирус е дигиталните здравни услуги да бъдат надеждни, безопасни и от всеобща полза.

Устройствата и технологиите, свързани с Н-IoT, трябва да бъдат проектирани така, че да са технологично надеждни и научно издържани, като същевременно гарантират етическа отговорност и зачитане правата и интересите на потребителите (Mittelstadt, 2017). Изборът на дизайн, определящ как потребителите взаимодействат с устройствата и услугите, както и как Н-IoT работи в рамките на съществуващите практики в здравеопазването, влияе върху начина, по който Н-IoT се възприема от потребителите. Поверителността е ключов проблем, тъй като Н-IoT може да създава подробни, дълготрайни записи за личното здраве и активност, които са силно уязвими (Lupton, 2014).

Тук отново възниква проблем с класическата контроверзия между фундаменталните морални категории „сигурност“ vs. „свобода на личността“. От една страна, събирането на подобен тип данни, както изтъкнахме вече, би имало значителен позитивен ефект по отношение превенцията на разпространението на вирусни заболявания, възможността за идентифициране на специфична опасност и своевременно намеса при влошаване на човешкото здраве, разширяване обсега на прилагане на иновативни терапевтични практики и др. От друга страна обаче, чувствително нарастват рисковете от ограничаване на личностната свобода чрез упражняване на дистанционен контрол, възможността за налагане на ограничителни мерки въпреки нежеланието на конкретния човек, дори чрез потенциалната опасност от шантаж и изнудване на базата на събраната здравна информация. Ето защо, от съществено значение е да бъдат осигурени правни гаранции срещу подобни негативни въздействия от етическо естество, като освен това, където това е възможно, самите технологични решения следва да бъдат подбирани и проектирани така, че да осигуряват в максимална степен защита на свободата на личността и на интересите на потребителите като цяло.

След като данните са генерирани от устройство, те биват предавани, обработвани, етикетирани, съхранявани и анализирани. Протоколите за всяка от тези стъпки също могат да бъдат етически чувствителни в своя дизайн. Протокол, който предвижда например съхраняване на данни за неопределено време без ясно определено предназначение, може да бъде по-проблематичен от протокол, гарантиращ съхранение с добре дефинирани ограничения, обхват и цели (Lyon, 2003).

Mittelstadt и съавтори дефинират следните етически принципи при проектирането на Н-IoT (Mittelstadt et al., 2017):

- Осигуряване контрол на потребителите върху събирането и предаването на данни;
- Итеративно придържане към стандартите за поверителност в индустрията и научните изследвания;
- Проектиране на устройствата и протоколите за споделяне на данни по такъв начин, че защитата на поверителността на потребителите да бъде по подразбиране;
- Използване на алтернативни механизми за съгласие при споделяне на Н-IoT данни;
- Осигуряване на съответствие с добрите професионални практики във връзка с полагането на здравни грижи и улесняване включването на медицински специалисти в този тип услуги;
- Включване на надеждни механизми за осигуряване на прозрачност в съответните Н-IoT протоколи, за да се предостави на потребителите възможност за надзор върху техните данни;
- Докладване за несигурност на данните на потребителите в момента на тяхното приемане;
- Предоставяне на потребителите на практични и полезни механизми за упражняване на правото им на достъп до данните;
- Нагаждане на дизайна на устройствата според нуждите на конкретни потребителски групи.

Както и в други подобни сфери, потребителите традиционно получават защита на своите интереси и гарантирана поверителност чрез съответни механизми за регулиране. Достъпът до лични здравни данни, начините на тяхната обработка, както и работата на устройствата, които ги генерират и обработват, по правило са обхванати от строги законови норми и регламенти. Тъй като липсва единно законодателство относно

визираните въпроси, трябва в максимална степен да се спазват съществуващите разпоредби и регулации например на европейско и национално равнище, които уреждат в една или друга степен тази специфична материя, като същевременно би било удачно да се обмисли някаква по-обща стандартизация, съгласуване и универсализиране поне на прилаганите комуникационни протоколи в глобален план (Allam & Jones, 2020). На ниво ЕС например се изисква да се предостави възможност за разработване на такива технологии и системи за интернет на нещата, които да са съвместими с основни ценности, като защитата на неприкосновеността на личния живот и на личните данни [6]. Според Световната здравна организация, в настоящата епоха на бурен технологичен напредък, включително в областта на здравеопазването, в случаи на извънредни ситуации като настоящата пандемия от COVID-19 от първостепенно значение е спазването на съществуващите насоки и регулаторни практики (включително тези с етическа насоченост) както от страна на здравните специалисти, така и от населението като цяло, за да се гарантира, че съответният здравен риск ще бъде максимално редуциран заедно с евентуалните бъдещи негативни последици (WHO, 2019).

Тук се очертава и един твърде специфичен проблем: кой, образно казано, „стопанисва“ големите масиви от подобни данни – т. нар. „Big Data“, и има правото да оперира с тях. Дали това ще бъде държавата, международни организации от типа на Световната здравна организация, или частни корпорации. В последния случай възникват опасения за наличие на интереси, различни от тези на засегнатото население – свързани с конкуренция, печалби и корпоративна изгода, като евентуалните негативни последици от това трябва да бъдат ефективно превентирани чрез разработката и въвеждането на подходящо законодателство.

Разглежданият въпрос явно опира, освен до обществено здраве, и до геополитика, тъй като обикновено развитите в икономическо отношение държави разполагат с най-могъщ потенциал да развиват подобни технологии и да упражняват контрол върху тяхното разпространение и използване, съсредоточавайки капацитет за кумулиране и обработка на ценна за здравеопазването информация (събирана от множество страни) – в случая свързана с COVID-19. Моралният проблем е тя да не бъде монополизирана, а разработените на нейна основа терапии, ваксини и пр. да стават достояние и на останалите държави. В крайна сметка, споделянето на данни в случай на глобална

пандемия като разглежданата е от полза за всяка държава по света, като укриването на информация (например в началото от страна на Китай), както се оказа, може да застраши живота и здравето на цялото земно население, като абсолютно никой (независимо от социален и икономически статус, раса, етнос и национална принадлежност) не е застрахован, още повече при високите нива на мобилност, характерни за съвременната епоха.

Друг етически проблем, свързан с Н-IoT, се свързва с въздействието върху предоставянето на здравни грижи и поддържането или дори засилването на изискванията за „добри практики“ в тази област. Използването на Н-IoT може определено да допринесе за по-ефективна и безопасна социална изолация при сложна епидемиологична обстановка като настоящата. Чрез прилагане на устройства за Н-IoT, посещенията в болница или социалният и медицински патронаж по домовете стават далеч по-малко необходими, но същевременно нарастват изискванията към надеждността на съответните технологии, както и опасенията от свързаните с тях рискове, включително от снижаване качеството на дистанционното медицинско обслужване (Wu et al., 2012).

Доколкото прилагането на Н-IoT облекчава професионалните ресурси в здравеопазването, тежестта (и съответно – отговорността) често се прехвърля върху членове на семейството, приятели и членове на общността („неформални лица, полагащи грижи“), за да възстанови по някакъв начин междуличностното социално взаимодействие, което в противен случай би се загубило напълно. Тук обаче също възниква проблем от етическо естество: моралните ангажименти, които следва да спазват специалистите по медицински и социални грижи, не са задължителни и за неформалните лица, отчасти защото неформалните грижи не са обвързани с деонтологични кодекси, етически и правни задължения и обучения, присъщи за медицинските професии. По този начин Н-IoT трансформира в дълбочина характера на грижата, предлагана на потребителя (Palm, 2013). Присъщата на медиците практическа мъдрост, професионализъм и отговорност до голяма степен се „размиват“, когато грижите се пренасочат към неформални лица или когато взаимодействията лице в лице се модифицират или заменят изцяло от технологично опосредствана медицинска грижа (Coeckelbergh, 2013).

Специфичен риск, отнасящ се до приложението на Н-IoT, е и опасността от свеждане на здравеопазването и грижата за пациента само до следене на определени параметри и процеси, които могат лесно да бъдат измерени и/или автоматизирани, и същевременно – пренебрегване или омаловажаване на други важни за здравето показатели (или отклоненията, свързани с тях), които не могат винаги да бъдат установени и мониторирани автоматично.

Покрай световната пандемия бяха лансирани и редица конспиративни теории, свързани с употребата на дигитални устройства. Така например, бившият съветник на американския президент Доналд Тръмп Роджър Стоун изложи своя теория, че Бил Гейтс може да е имал пръст в създаването на коронавируса, така че да може да постави микрочипове в главите на хората под претекст, че са нужни, за да се знае кой е и кой не е тестван за COVID-19 [7]. От друга страна, според израелското издание Ynet, киберексперти са разкритикували остро премиера на Израел Бенямин Нетаняху заради предложението му да бъдат "микрочипирани" децата, които се завърнат в училищата и детските градини, след като блокадата заради новия коронавирус бъде премахната, с цел да се следи отстоянието между тях да бъде поне 2 м. [8]. Изразено е опасение, че ако информацията с местоположението на децата бъде качена в интернет, в системата може да проникне педофил и да ги дебне пред училищата им, да ги следва и да разпространява информацията в други платформи, което би представлявало сериозна заплаха за сигурността им.

4. Заключение

Прилагането на дигитални технологии в здравеопазването създава разнообразни възможности за подобряване на диагностиката, лечението и профилактиката на различни заболявания и за насърчаване на здравословните навици и практики както сред отделни потребители, така и сред по-широки групи от населението като пациентските групи (Costa, 2014). Тези технологии могат също така да допринесат за по-доброто разбиране на някои съпътстващи фактори, свързани със съответното заболяване, както и да повишат ефективността на работа на здравните организации, което е от особена важност

в условията на сложна епидемиологична обстановка като настоящата. Някои автори (Lawpoolsri et al., 2018) считат, че именно придържането към прозрачност, безвъзмездно споделяне, широк достъп и качество на данните е критично необходимо за провеждането на ефективна диагностика, мониторинг и оценка в случай на глобална епидемия, които да помогнат за по-бързото ѝ преодоляване. Като цяло, за пореден път се оправдава по безпрецедентен начин необходимостта от прилагане на етически принципи като солидарност, справедливост, недискриминиране, равни възможности и безкористност, на чиято солидна основа може да се градят надеждите ни за преодоляване на тежки световни кризисни ситуации като пандемията от COVID-19.

Представената обща картина дава нагледна представа за оправданата загриженост на специалистите по етика и за необходимостта от повече отговорност и инициативност от страна на професионалистите в областта на правото и на технологичните иновации, като само с обединените им усилия би могло наистина да се гарантира, че прилагането на дигитални технологии в съвременното здравеопазване ще бъде категорично в полза на обществото, с минимализирани рискове и максимално блокирани възможности за злоупотреба.

С такъв подход би било по-лесно да се споделят здравни данни от различни географски ширини, за да се следи по-добре за възникващи заплахи, да се осигури по-голяма икономическа стабилност и да се гарантира глобалното възстановяване на такива дълбоко засегнати сектори като туризма и авиационните превози, например. Това би било напълно възможно чрез реализиране на повсеместни проактивни инициативи за контрол на разпространението на заразата, включително прилагайки модерни високотехнологични средства.

От първостепенно значение е да се гарантира обаче, че мерките, предприети за ограничаване на вируса, ще надхвърлят националните рамки и програми, разработвайки дневен ред от световен мащаб, в интерес на цялото човечество. В този смисъл, бихме препоръчали на отговорните управленски органи у нас да разработят стратегия и да предприемат инициативи за ефективна международна координация и коопериране по всички възможни параметри и измерения на засегнатите проблеми (както от чисто здравен и технологичен характер, така и в областта на правото и на етиката), за да се постигне силно и трайно синергично въздействие върху капацитета ни за своевременна

адекватна реакция при подобни епидемични опасности в бъдеще при максимално гарантиране на интересите и правата на българските граждани.

БЕЛЕЖКИ

- [1] <https://diginomica.com/coronavirus-spread-digital-healthcare-revolution>
- [2] <https://www.massgeneral.org/cancer-center/news/covid-symptom-tracker-app>
- [3] <https://www.ed.ac.uk/usher/breathe/latest/statement-covid-19-symptom-tracker-app>
- [4] <https://medicine.yale.edu/news-article/22389/>
- [5] <https://www.grandviewresearch.com/press-release/global-iot-in-healthcare-market>
- [6] https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/bg/IP_12_360
- [7] https://www.actualno.com/america/bivsh-syvetnik-na-trymp-s-teorija-na-konspiracijata-bil-gejts-e-syzdal-koronavirusa-za-da-vkara-v-horata-mikrochipove-news_1453214.html
- [8] https://blitz.bg/svyat/zapochna-se-izraelskiyat-premier-predlaga-chipirane-na-khora_news744576.html

ЛИТЕРАТУРА

- Allam, Z., D. Jones.** (2020). On the Coronavirus (COVID-19) Outbreak and the Smart City Network: Universal Data Sharing Standards Coupled with Artificial Intelligence (AI) to Benefit Urban Health Monitoring and Management. // *Healthcare*, 8(1), 46. doi:10.3390/healthcare8010046
- Boulos, M. et al.** (2019). An Overview of GeoAI Applications in Health and Healthcare. // *International Journal of Health Geographics*, 18, 7.
- Buckley, C., T. May.** (2020). Effects of Coronavirus Begin Echoing Far from Wuhan Epicenter. // *The New York Times*, Jan. 25.
<https://www.nytimes.com/2020/01/25/world/asia/china-wuhan-coronavirus.html>

- Coeckelbergh, M.** (2013). E-care as craftsmanship: Virtuous work, skilled engagement, and information technology in health care. // *Medicine, Health Care and Philosophy*, 16(4), 807-816. doi:10.1007/s11019-013-9463-7.
- Costa, F. F.** (2014). Big data in biomedicine. // *Drug Discovery Today*, 19(4), 433–440. doi: 10.1016/j.drudis.2013.10.012.
- Edgar, A.** (2005). The expert patient: Illness as practice. // *Medicine, Health Care and Philosophy*, 8, 165-171.
- Jiang, F. et al.** (2017). Artificial intelligence in healthcare: Past, present and future. // *Stroke and Vascular Neurology*, 2, 230.
- Lawpoolsri, S. et al.** (2018). Data quality and timeliness of outbreak reporting system among countries in greater Mekong subregion: Challenges for international data sharing. // *PLoS Neglected Tropical Diseases*, 12(4), e0006425.
- Li, W., M. Batty, M. Goodchild.** (2020). Real-time gis for smart cities. // *International Journal of Geographical Information Science*, 34(2), 311 – 324.
- Loncar-Turukalo, T. et al.** (2019). Literature on wearable technology for connected health: Scoping review of research trends, advances, and barriers. // *Journal of Medical Internet Research*, 21, e14017.
- Lupton, D.** (2014). The commodification of patient opinion: the digital patient experience economy in the age of big data. // *Sociology of Health and Illness*, 36, 856-869.
- Lyon, D.** (2003). *Surveillance as Social Sorting: Privacy, Risk, and Digital Discrimination*. London: Routledge.
- Mittelstadt, B.** (2017). Designing the Health-Related Internet of Things: Ethical Principles and Guidelines. // *Information*, 8, 77.
- Mittelstadt, B. et al.** (2014). The ethical implications of personal health monitoring. // *International Journal of Technology*, 5, 37 – 60.

Palm, E. (2013). Who cares? Moral obligations in formal and informal care provision in the light of ICT-based home care. // *Health Care Analysis*, 21, 171-188. doi:10.1007/s10728-011-0199-3.

Stanford Medicine (2017). *Harnessing the Power of Data in Health*. Stanford, CA: Stanford Medicine.

Tzafestas, S. (2018). Ethics and Law in the Internet of Things World. // *Smart Cities*, 1, 98-120. doi:10.3390/smartcities1010006

Vashist, S. K. et al. (2015). Emerging technologies for next-generation point-of-care testing. // *Trends in Biotechnology*, 33(11), 692-705.

WHO (2019). *Health Emergency and Disaster Risk Management Framework*. Geneva: World Health Organisation.

Wu, Y. H., C. Fassert, A. S. Rigaud. (2012). Designing robots for the elderly: Appearance issue and beyond. // *Archives of Gerontology and Geriatrics*, 54, 121-126. doi:10.1016/j.archger.2011.02.003

КОРОНАВИРУС: ЕТИЧЕСКАТА ПАНДЕМИЯ

АГЛАЯ ДЕНКОВА

СУ „Св. Климент Охридски“

aglayadenkova@gmail.com

CORONAVIRUS: THE ETHICS' PANDEMIC

AGLAYA DENKOVA

Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia

Abstract

An attempt is made to identify the most common major ethical issues and dilemmas related to equality and other fundamental concepts that arise around the pandemic measures. Those that affect the allocation of scarce resources for prevention and therapy are of particular interest. The purpose of the text is not to give moral judgments about the reduction of individual rights, but to illustrate how ethics, understood as a social convention, while indispensable at a time of crisis, is in fact ephemeral.

Keywords: ethics, Covid-19, pandemic, rights, resources

През 2020 г. SARS-CoV-2, т. нар. коронавирус или Covid-19, заля света, като до момента заболялите са над 3,600,000, от които над 250,000 са починали. Коронавирусът промени света за по-малко от две седмици. Причината за това беше и е реакцията на почти всички правителства, които наложиха различни по строгост изолационни мерки срещу бързото му разпространение, за да ограничат пораженията върху здравната система и сравнително високата смъртност при заболялите, особено при уязвимите групи – хора, страдащи от други заболявания, възрастни над 60 г. и т.н.

Макар изначално медицински, коронавирусът се оказва многопластов проблем, засягащ полетата на политиката, почти всички, но най-вече обслужващите сектори, икономиката, природните и обществените науки, културата, религията, спорта и развлекателната индустрия. Доколкото индивидуалните права и свободи се изправят срещу тези на други индивиди и срещу идеята за всеобщо благо, етическите и най-вече

биоетическите рефлексии около създалата се ситуация са изключително релевантни и необходими. Подобни размишления засягат и отношението на държавата и всички нейни структури към различните нива на индивидуални права, над които в условията на пандемия за пръв път в историята се поставя всеобщото право на живот и здравна грижа.

Най-старите идеи за йерархията в държавата са всъщност тези, според които гражданинът ѝ принадлежи; неговото добруване е важно само доколкото се припокрива с всеобщото благо или допринася за него: „макар и едно и също да е благо за отделния човек и за държавата, все пак изглежда е по-важно и по-правилно е да се открие и да се опазва благо за държавата“ (Аристотел, 1993:18). Разбира се, от втората половина на XX в. тази представа бива отчасти забравена; светът се движи към все по-голяма индивидуализация, при която вече фокусът пада предимно върху отделния индивид. Това се придружава от развитието на илюзията, че всъщност държавата се стреми да осигурява по-добър живот на всеки един от гражданите. За това несъмнено допринася дигитализацията на света, с която правата на отделния индивид се разрастват, дори само при обхвата на възможността за тяхното упражняване. Някои от тези права, като право на живот, на равенство, на достъп до лечение, както и на много други индивидуални свободи, засягащи и подкрепящи свободното разпространение на информация, все по-често биват разглеждани като абсолютни: всеки индивид трябва да е и се явява техен носител.

В текста се набелязват някои от основните етически проблеми, свързани с равнопоставянето и други фундаментални концепции, които възникват около мерките срещу пандемията. От основен интерес са най-вече тези, които засягат разпределението на ресурсите за превенция и терапия. Тезата е, че колкото и да се говори за всеобщи и равни човешки права, това съвсем не превръща тези идеологически постулати в реалност, а ги връща към познатия регион на лозунгите и илюзиите, дори на основанието, че от пандемията и карантинните мерки страдат най-вече ощетените откъм икономическа, социална и здравна сигурност. Цел на текста не е да дава морални оценки относно прекриването на индивидуалните права, а да онагледява как етиката, разбираема като социална конвенция, макар и безкрайно необходима в момент на криза, всъщност се оказва ефимерна.

1. Тестове за SARS-CoV-2

Първият ресурс, който се смята за изключително важен при борбата с коронавируса, е тестът. Към момента има два типа теста, които се оказват сравнително надеждни и се прилагат в практиката – т. нар. PCR (1) и серологичните тестове, изследващи наличието на антитела в организма (2). Именно чрез изследването на антитела може да се проследи каква част от хората са били заразени, което е от особена важност, когато става дума за придобиване на т. нар. *стаден имунитет*, при който се очаква голям процент от индивидите да се разболеят от коронавируса, изграждайки антитела, каквато беше доскоро политиката във Великобритания.

Тестовите са от съществено значение за овладяването на болестта. Разбира се, държавата носи отговорност за поръчването и разпределението на тестовите в публичния сектор. Въпросът, който обаче остава, е какво се случва в частния сектор и доколко могат да се проследяват и регулират злоупотребите в него. От началото на пандемията множество фирми и частни лица, нерядко имащи повече общо с търговията, отколкото с медицината, са закупили голям брой тестове, като те сами могат да определят не само цената им, но и как да приоритизират клиентите си. Ярък пример за това може да бъде МЦ „Св. Пантелеймон“, който даже има и промоция: „Обикновен бърз тест за коронавирус – намалена цена 35лв. вместо 39лв., намалението важи до 10.05.2020г.“ [1]. Те, а и други, предлагат т. нар. *Лукс опция*, при която клиентът не чака ред и вземането на проба се прави в отделна стая във всички условия за сигурност, които липсват дори и за медицинския персонал в много болници. Разбира се, луксът е и по-скъп. Огромен брой частни центрове, лаборатории и клиники инструментализират хора в уязвимо положение. Въпросът е какво се случва при установяване на зараза. Отговорът е лесен: заразеното лице се насочва към държавно здравно заведение. Намесва се и държавата: позитивният тест пряко води до подчиняване на личния живот на индивида под нормите на извънредното положение, ограничаването на някои лични свободи и възможната стигматизация от близкото му обкръжение. Веднага щом някой бъде диагностициран посредством тест, съответните власти биват уведомени, а на индивида се налага задължителна карантина, по време на която той няма право да напуска пределите на дома си, освен по неотложни медицински причини. Болният също е длъжен да даде пълна информация за местата, които е посещавал, а и хората, с които е имал дори и кратък

контакт, като така се нарушава правото на неприкосновеност на личния живот и тайната на кореспонденцията. Разбира се, това е допустимо, доколкото целта е опазване на обществото.

Проблематична е появата на приложения, чрез които човек може да провери къде има хора, болни от коронавирус, местата, на които е бил, а и добавената към някои приложения аларма за оповестяване на болните в околността [2]. Макар и с много уговорки, ако употребата на подобни приложения бъде приета за морално допустима и не в разрез в закона, пак остава съмнението доколко личните данни са анонимизирани, а и как се съхраняват. Данните за здравословното състояние спадат към медицинската информация [3], която се счита за чувствителна. Напоследък обаче зачестяват случаите на киберпрестъпност, в частност на киберхакерството, и подобна информация може лесно да стане публично достояние, а оттам да зачестят и злоупотребите, свързани с лични медицински данни, какъвто беше случаят с *Project Nightingale* [4], и пр. Но дори и без изтичане на такъв тип данни, стигматизацията на индивида е факт – в близост има опасен за другия индивид, който трябва да бъде избягван на всяка цена. Причината се корени в това, че болшинството от хората не са достатъчно информирани относно това как протича заболяването, а и няма еднозначни данни за инкубационния период, също и колко време болният е преносител и заразен.

За стигматизацията на заразените способства и една идея за нов медицински документ – т.нар. паспорти за имунитет от коронавирус. Те биха могли да се ползват в широкия диапазон от влизане и излизане от една страна до възможността да се пребивава в хотел или да се получават ваучери за почивка. Идеята зад тях е семпла, а и утилитарно насочена. Когато човек преболедува, се предполага, че той изгражда антитела към вируса, съответно му се прави серологичен тест и му се издава паспорт, удостоверяващ, че той не е опасен за други хора. По същия метод към хората, изградили имунитет, могат да се присъединят и тези, които докажат, че са здрави и към момента не боледуват от Covid-19. Естествено, от етическа перспектива концепцията за подобен документ е обезпокоителна. Така се допуска, че се създава „ново“ общество, което е здраво, а и има доста повече права от болните, които продължават да са изолирани. Това, разбира се, отслабва още повече една и без това уязвима група. Проблематично е и доколко е оправдана употребата на новия медицински документ, защото не е сигурно дали човек е

устойчив на вируса, ако вече веднъж е бил изложен на него, а и дали SARS-CoV-2 не мутира, но на това ще се обърне по-специално внимание в третата част.

Разбира се, подобни методики на проследяване лесно могат да бъдат употребявани по начин, който накърнява достойнството, правото на анонимност и защитата на лични данни. Същественият въпрос тук е дали държавата е редно да има толкова голям достъп до лична информация и дали е морално приемливо изобщо да легитимира употребата ѝ само чрез утилитарни доводи. И не е ли парадоксално някои хора, макар и неформално, да бъдат лишавани от права, докато други биват поощрявани, изцяло въз основа на здравен статус?

2. Лечение на SARS-CoV-2

Когато става дума за Covid-19, към момента няма открито лекарство или еднозначен протокол за лечение. Към момента това се отдава на данните, че в рисковата група попадат и хора, страдащи от други заболявания (Jordan, R., Adab, P. 2020: 368;m1198), най-вече със сърдечни такива (Zheng, Y., Ma, Y., Zhang, J. et al., 2020: 259–260), при които вирусът по-скоро ускорява до смърт изтощението на организма. Ако случаят не е особено тежък, лечението може да бъде проведено в домашни условия, след консултация с лекар, като обикновено се назначават антибиотици за респираторни инфекции. Ако болният има много висока температура и затруднено дишане, той бива хоспитализиран, а при най-тежките случаи, пациентът бива поставен на вентилаторно обдишване и интубация. Все пак има свидетелства, че последната по-скоро е опасна и рядко помага в тежки случаи, доколкото и без това обезсилен организъм бива подлаган на пълна упойка, докато дробовете му не се възстановят (Kutscher, E., Kladney, M., 2020). Именно упойката се явява рисковата, особено за хора в по-напреднала възраст.

Един от най-явните медицински и етически проблеми е този с потенциалния недостиг на вентилатори, защото в такива ситуации лекарят трябва по бърз и рационален начин да вземе решение кой да живее и кой не. Изначално това е проблем, който е свързан с идеята за отговорността – как един човек следва да реши дали някой да живее и дали изобщо е редно отговорността на избора да пада само върху един човек. Добре е да се има предвид, че професионалистите, грижещи се за нашето здраве, са изложени на постоянен стрес и продължителни работни смени. Сега, когато има толкова тежка

здравна криза, недостигът на медицински персонал е голям, затова и немалко лекари са на смяна над 12 ч. Лекарите в Ухан например дори и не се прибират вкъщи при семействата си. Там и почти навсякъде по света, включително и в България, има отделени стаи за медицинския персонал, които те обитават. Наред с преумората, липсата на семейството, невъзможността за водене на пълноценен живот и неудобството, на които повечето професионалисти са изложени, те стават свидетели на смъртта на свои пациенти, без да могат да им помогнат по какъвто и да е начин. И не само това: понякога трябва да отсъждат кой точно да не получи лечение. Лекарите и медицинският персонал, когато са най-уязвими, биват заставени за един миг да решават въпроси, които в човешката история рядко са намирали еднозначен отговор: как и по какво се оценява човешкият живот, кой заслужава да живее.

Изкуственият интелект се имплементира сравнително бързо в медицинската практика, като има алгоритми, облекчаващи лекарите. Във Великобритания в момента има наличен такъв, който може да взима трудните решения кой да получи лечение (Нао, К. 2020).

При употребата на изкуствен интелект отпада опасността от липса на обективност от страна на медицинския персонал при приотизирането на пациентите, но и отговорността за този важен и животорешаващ избор се измества – тя бива прехвърлена изцяло на изкуствения интелект. Това, от своя страна, поражда редица философски, а и правни въпроси, като този дали всъщност изкуственият интелект може да бъде (морален) агент, може ли изобщо той да бъде отговорен за определени изходи, ако да – как, ако не, то кой тогава носи отговорност и други.

Макар да няма еднозначни данни, се приема, че в рисковата група от заразяване с коронавирус, тоест при които се очаква заболяването да протече по-тежко, са възрастни над 65 г., като и хора на всякаква възраст, страдащи от други тежки заболявания. Към рисковата група се причисляват и хората, живеещи в гетоизирани квартали и различни институции – затвори, психиатрии, старчески домове, сиропиталища и пр. Оказва влияние и имунитетът на човека, следователно по-бедните региони, при които няма разнообразно хранене и хигиена, също са изложени на опасност. Обаче те все пак са носители на абсолютните права, включително и на право на живот.

2.1. Основни препоръки за разпределение на медицински ресурси в случай на недостиг при лечение на SARS-CoV-2

Какво обаче се случва, когато нечие индивидуално и абсолютно право, каквото е и правото на живот, бъде изправено срещу нечие друго такова право? Тогава, както вече беше уточнено, лекарят решава кой да има достъп до медицинската грижа и апаратура. Затова някои от най-влиятелните в световен мащаб организации и (био)етически съвети предлагат насоки за това как да се постъпва при недостиг на лекарства и/или медицинско оборудване, като тук ще бъдат представени някои от най-основните и релевантни документи около коронавируса.

В своето *Ръководство за управление на етични проблеми при огнища на инфекциозни заболявания* Световната здравна организация (СЗО), дава следната препоръка: „Решенията за разпределяне на ресурсите трябва да са ръководени от етическите принципи на ползата и справедливостта. Принципът на полезност изисква разпределянето на ресурси по начин, по който да се увеличат максимално ползите и да се сведе до минимум тежестта, докато принципът на справедливост изисква внимание към справедливото разпределение на ползите и тежестите. В някои случаи равномерното разпределение на ползите и тежестите може да се счита за справедливо, но в други може да бъде по-справедливо да се даде предимство на групи, които са по-зле, като бедни, болни или уязвими“ (WHO, 2016b: 21), като ползата бива дефинирана като „общия брой спасени животи или общ брой спасени години на живот, или общият брой години на коригираното качество на живот“ (Пак там). Очевидно е, че тук липсва ясна насока за това как да се действа в подобни кризисни ситуации. През 2020 г. СЗО предлага нов документ, който да дава практически насоки на държавите, борещи се с Covid-19. В него организацията посочва, че разпределението на ресурсите трябва да е съобразено с широк спектър от етически принципи, а и не бива да е основано на „незначителни“ фактори като етническа принадлежност и вяра. Принципите в този документ са обобщени таблично, но се свеждат до: принцип на равенството (1), принцип на най-добрия изход/ принцип на ползата (2), принцип на приоритизирането на най-тежките случаи (3) и принцип на приоритизирането на тези, които обгрижват други (4) (WHO, 2020:2-3).

В същия документ е упоменато, че прилагането на тези принципи допринася за някои етически ценности като *прозрачност, включеност на засегнатите в процеса по взимане на решения, консистентност на решенията, отговорност на взимащите решения* (Пак там: 4). Макар тези насоки на теория да са сравнително изчерпателни, е видно, че няма единна препоръка за това как следва държавите да процедират при липса на ресурси. Това донякъде е разбираемо, защото все пак страните имат различна икономическа, държавна, социална и медицинска структура.

Доста по-ясно обаче са формулирани насоките на *Британската медицинска асоциация*, (БМА), които издават допълнително изявление относно употребата на възраст и/или увреждане в други техни препоръки. Според асоциацията нито възрастта, нито уврежданията са релевантен критерий за това кой трябва да има достъп на лечение. Ако обаче се стигне до момент, в който трябва да се вземе решение за разпределението на ресурсите, БМА е категорична: с приоритет са тези пациенти, които имат по-добри шансове. Гореспоменатите фактори не биват да бъдат използвани като мотив за отказ за лечение, “освен ако не се асоциират с възможен лош изход и по-малък шанс за оцеляване” (BMA, 2020v: 1). Тоест тук насоката ясна – решението за достъп до животоспасяващо лечение се оправдава през принципа на полезността.

Повод за рефлексия дава и становището на *Интернационалната биоетична комисия* при *Организацията на обединените нации за образование, наука и култура*, (ИБК, ЮНЕСКО), което до известна степен е близко до това на СЗО, доколкото също се приема, че разпределението на ресурсите трябва да основава на принципа на справедливостта, равенството, но и на милосърдието. Комисията напомня, че „най-високият възможен здравен стандарт е фундаментално право на всеки човек, което в сегашния контекст е достъпът до възможно най-добрата здравна грижа.“ (ИБК, 2020: 2). ИБК не дава конкретни насоки по въпроса с недостига на медицински ресурси, но обръща специално внимание на проблема с уязвимите групи, чиито права лесно могат да бъдат накърнени по време на криза, защото са още по-слаби. Затова и ИБК апелира към особено внимателно отношение към подобни групи.

Трудностите около разпределянето на ресурсите са може би най-добре описани от *Немския етически съвет*, (НЕС), в т. нар. *Ad hoc препоръки*, един безкрайно интересен текст. Още в началото на документа НЕС уточнява, че всъщност разпределението на

ресурсите трябва да се разглежда като нормативен проблем, а именно немския *Основен закон* (конституция) отговаря на въпросите на медицинската етика. Допълнително: „гарантирането на човешкото достойнство налага егалитарно равенство и по този начин осигурява съответната основна защита на всички срещу дискриминация. За държавата - прекият адресат на основните права - принципът на безразличието към стойността на живота също важи: забранено е оценяването човешкия живот, а също и неговото обезценяване. Всяко пряко или косвено отклоняване на държавата по отношение на стойността или продължителността на живота и всяка свързана с него регулация от страна на държавата, която води до неравномерно разпределение на шансовете за оцеляване и рисковете от смърт в остри кризи ситуации, са недопустими. Всеки човешки живот има равнопоставена защита. Това означава, че не само разграничаванията по пол или етнически произход са забранени. Държавата също трябва да се въздържа от класифицирането на живота въз основа на възрастта, социалната роля, и нейните предполагаема „стойност“ или прогнозирана продължителност на живота“ (Deutscher Ethikrat, 2020: 3). Очевидно е обаче, че това разбиране за живота е деонтологично, а утилитарното му противостои. Съвсем естествено е тогава да изникне въпросът как да се реши казус, обвързан с недостига на ресурси, ако не може по никакъв начин нечий живот да бъде сравняван и противопоставян на чужд такъв. Изключително любопитно е да се види как идеята за безценен живот се интегрира в медицинската практика.

В документа се разглежда разпределянето на ресурси в т.нар. *ex ante* ситуации, при които има по-малко вентилатори за обдишване, отколкото са броя спешно нуждаещи се. Интересното тук е, че НЕС не дава конкретна препоръка, а по-скоро казва, че лекарят не може да извърши невъзможното, като даде шанс на всички, а и законът не предвижда критерии за позитивна селекция. Затова само се упоменава, че решението трябва да е добре обмислено, прозрачно и през уеднакви критерии. (Пак там: 4). Още по-особен е случаят, когато има *ex post* ситуации. При тях всички вентилатори са заети и нечие лечение трябва да се прекъсне, за да може да се спаси нов живот. ВЕС дава следната препоръка: „тук трябва да се помни основният императив, формулиран по-горе: Дори във времена на бедствия държавата трябва да опазва основите на правната система. Държавата и обществото биха могли да понесат ерозията на тези основи дори по-малко отколкото многобройните трагични решения в извънредни ситуации на живот и смърт“

(Пак там). Изхождайки от това, ВЕС защитава идеята, че, от една страна, е морално оправдано всяко едно лекарско решение, което е съобразено с медицинските критерии, съответно то е извинено от закона, но, от друга страна, не е обективно законно да се пресутанови продължаващо лечение, за да се спаси трето лице.

Имайки предвид този деонтологично изкован документ, е добре да се отбележи, че все пак, независимо колко в безценен животът, Немската гилдия по анестезиология и интензивна медицина всъщност определя разпределението на недостатъчните ресурси да става чрез определяне възможността за потенциално подобрене от терапията (DGA, 2020:1) , тоест през идеята за ползата.

След като бяха разгледани някои основни документи във връзка с разпределението на медицинските ресурси в недостиг, е редно да се каже нещо за българските етични препоръки, но, за съжаление, такива или отсъстват, или не са публично достояние.

3. Превенция на вируса

Под превенция на заболяване ще се има предвид мерки за ограничаването на заразата. В статията ще се разгледат два метода за овладяване на SARS-CoV-2: социално дистанциране и отговорност (1) и ваксинация (2). Целта е да се открият етическите измерения при този вид борба с коронавируса.

3.1. Социално дистанциране и отговорност

Идеята за социалното дистанциране се наложи през последните месеци и донякъде е противоположна на концепцията за стадния имунитет. При социалното дистанциране се налага определена хигиена на общуването, като то се свежда до минимум – обикновено се осъществява предимно между индивиди, които живеят заедно. Причината да се въведе мярката за социално дистанциране е, че така, ако някой е болен от коронавирус, няма да предава заразата на по-голям кръг от контактни лица, като така се ограничава самото огнище на вируса.

За да може обаче този вид превенция да има ефект, е необходимо поне по-голямата част от населението да изпитва чувство на дълг и отговорност и то не само към себе си, но и към обществото в неговата цялост.

Един от основните проблеми, когато говорим за дълг и отговорност през XXI в., е че съвременният свят е все по-индивидуализиран и поради това – фрагментиран, като у индивида се създава измамно усещане, че неговото добруване е по-важно от това на други индивиди, а и на цели общности. Затова и се забравя едно съвсем старо, но безкрайно съществено съотношение между общо и единично, а именно: частното повлиява общото по същия начин, по който общото повлиява единичното. Това е особено релевантно към темата за социалната хигиена, а и за превенцията на заболяванията като цялото. Една лична безотговорност и липса на чувство на дълг към обществото, може да се окаже пагубна за голям брой хора.

Обаче, както се каза, общото също може да повлиява частното. Това лесно може да бъде онагледено с позицията на Българската патриаршия около въпроса за това дали не е редно литургиите за Великден да се отслужат на затворени врата, излъчвайки (стриймвайки) ги на живо по телевизията и през Интернет, както бяха направили от Ватикана. Основание за това искане от страна на правителството беше съвсем резонното притеснение, че струпването на голям брой хора в затворени пространства е недалновидно по време на пандемия, особено при наличието на асимптоматични преносители. Преговори между двете страни бяха водени многократно и безрезултатно. Особено голям интерес в социалните мрежи пробуди едно изказване на митрополит Гавриил, който заяви, че е недопустимо да се мисли за отменяне на литургията, задавайки въпрос защо литургиите да се отменят, а магазините да не затварят [5]. Той допълни и че „литургия не става на поляната“ (Пак там), добавяйки следното: „Погледнете колко случаи има в историята, когато страшни епидемии са прекратени с божията помощ. Нашата отговорност е огромна, не мислете, че го правим, защото сме безотговорни. Ние правим всичко възможно Господ да даде всичко, за да се прекрати тази пандемия“. Още по-обезпокоително и контраинтуитивно беше виждането за целуването на иконите, но поне беше изрично уточнено, че божии служители старателно ги дезинфекцират със спирт, в случай, че митрополитът не се окаже прав, и Бог не лекува коронавируса. Разбира се, всеки човек има право на свободно изповядване на религия, затова и статията не цели да навлиза в дебата дали Бог съществува или не. Само ще се маркира като действителен проблем това как 15 човека, колкото са в състава на Светия Синод, рискуват здравето на милиони, доколкото в България все още преобладават вярващите,

и то православните такива. Пак в противовес на Българската патриаршия, ще се наблегне на това, че най-голямата, а и в известен смисъл най-влиятелната, църква в света, католическата, призова вярващите да останат по домовете си и да изпълнят своя дълг.

3.2. Ваксина

Като изключим недотам ефективните мерки за социална изолация, ваксината остава един от водещите методи за превенция на заболяванията. Принципът, чрез който работят така наречените живи ваксини, е представяне на много малки количества от заразата в организма, които той преборва, а в последствие организъмът изгражда антитела, съответно става много по-малко уязвим към болестта. Сред тях спадат тези за дребна и една шарка. Друг тип ваксини са *инактивираните*, в които се съдържат цели убити вируси или бактерии, както при ваксината за хепатит А. В момента се разработват и изпитват различни видове ваксини за коронавируса [6].

Когато обаче става дума за SARS-CoV-2, ваксина няма. Към момента данните, с които светът разполага за заболяването, са недостатъчни, за да се изработи бързо и лесно ефективна ваксина. Огромен брой от развитите страни се борят за патентоване на ваксина, защото това не само ще облекчи човечеството, но и ще е особено доходоносно, доколкото другите страни ще трябва да плащат за правото да изготвят самостоятелно вече патентованата ваксина. Въпросът е обаче дали изобщо може да се изготви ваксина сега, а и ако да – доколко тя ще е приложима занапред. Причината за това питане е съвсем проста – вирусите мутират, съответно какво гарантира, че ако сега се открие ваксина, до няколко месеца тя няма да е неизползваема? За грипа например всяка година се изработва нова ваксина, защото той е изключително приспособим и лесно мутира успешно. За SARS-CoV-2 също има проучвания, които са открили, че макар и бавно, вирусът успява да редактира гените, приспособявайки се по-добре към средата (Bowler, 2020).

Съвсем естествено е огромна част от държавните пари да се инвестират в намирането на лек и ваксина, като съображенията не са от етическата перспектива на милосърдието или пък от тази на равноправието и справедливостта. Който първи има ваксината, най-бързо и лесно ще успее да просперира икономически, имайки и военна преднина, така правейки съответната държава доста по-устойчива, а и влиятелна в световен план.

Именно поради тази причина Доналд Тръмп наскоро се опита да закупи немска водеща фирма, разработваща ваксини (BMJ, 2020;368: m1100), стремейки се да придобие потенциалната ваксина ексклузивно за САЩ, макар че през 2014 в *Американския журнал за публично здраве* е публикувана статия, озаглавена *Подобряване на глобалния достъп до нови ваксини: интелектуална собственост, трансфер на технологии и регулаторни пътища* (Am J Public Health, 2014;104(11): e85–e91), според която трябва да се насърчава разпространението на новите ваксини сред обществото. Паралелно с опитите на Тръмп за монопол над ваксината, Великобритания подава сигнали за това, че враждебно настроени държави се опитват да откраднат наличните до момента във Великобритания данни за коронавируса (Grierson и Delvin, 2020). Разбира се, подобни казуси около не са новост. През 2007 г. Индонезия отказа да даде проби за птичия грип на други страни, освен ако по-богатите държави осигурят евтини ваксини (New Scientist и Reuters, 2020:dn12961).

Много от биоетическите въпроси, обвързани с този тип превенция, се свеждат най-вече до изпробването на потенциалната ваксина и как ще се построи експериментът. Причината за това притеснение са множеството злоупотреби при изследвания с човешки същества. Най-скорошната такава е обвързана с тестването на ваксината срещу Ебола, която се изследва чрез т. нар. случайно контролирани експерименти (Cohen, J., Kupferschmidt, K, 2014: 289-290). При този тип експериментирание, участниците биват разпределяни на случаен принцип в групи, като има и опцията да се попадне в контролна група, която всъщност не получава ваксината, а безвредно химическо съединение. Така хора, които са изложени на огромен риск, няма да получат шанс да се предпазят от заболяването, и най-вероятно ще умрат. Това донякъде прилича на самопожертвователна евтаназия, за която нерядко се намират и доброволци.

Извън някои медийни публикации за възможни доброволци, към момента липсва надеждна публична информация за това как се и ще се провеждат експериментите с ваксината за коронавирус. Макар водещите (био)етични институти да настояват за хуманно отношение към участниците, на всички е ясно, че в крайна сметка всеобщото благо е по-висшестоящо от това на отделния индивид.

Друг особено релевантен проблем около ваксината е нейната дистрибуция и приложимост сред населението. В препоръките от 2.1. могат да бъдат открити

предписания за това как е най-уместно да се разпределят богатата, като те изключително се доближават до вече описаните, затова и няма да бъдат разгледани по-подробно сега.

По-интересно е как може да бъде убедено населението, че все пак една ваксина е необходима не само личното здраве на индивида, а и това на общността. Когато в Конго започна разпространяването на ваксината за ебола, здравните експерти се сблъскаха с един много съществен проблем, пречещ на успешното осъществяване на програмата за ваксиниране: недоверието от страна на местните жители към експерти (Vinck, P., Pham, P. P., Bindu, K. K., Bedford, J., Nilles, E., 2019: 529-536). В страните от първия свят, а впрочем и в някои религиозни общности, има сходен казус – течението на антиваксърството.

Най-общо то се изразява в нежелание на индивида за получаване на ваксинации срещу заразни болести, като немалка част отказват и да ваксинират децата си. Най-честа причина за това е недоверието в медицинските и научните професионалисти. Антиваксърите също приемат, че ваксинацията може да увреди или убие нероден плод, да предизвика синдром на Даун и пр. Липсата на ваксинация, разбира се, спомага за разрастването обхвата на болести, например на морбили. Затова и СЗО официално класифицира „ваксинационното колебание“ като една от десетте най-големи заплахи за глобалното здраве през 2019. Любопитно е да се наблюдава поведението на антиваксърите към ваксината за коронавируса, защото има данни, че макар и все още скептични към този метод на превенция, някои вече се разколебават (Henly, 2020). Достигането до тези общности, а и комуникацията с тях, са от съществено значение за успешно изграждане на колективен имунитет.

4. Някои допълнителни бележки и съображения

В предходните секции бяха очертани някои от най-основните етически проблеми, обвързани с пандемията SARS-CoV-2, засягащи човешките права, хуманното отношение, стигматизацията на болните и пр. Добре е да се имат предвид и някои други положения около сегашната криза.

В момента почти всички ресурси на държавите се съсредоточават именно върху преодоляването на трудностите, породени от коронавирусната пандемия. Така обаче един частен медицински случай се налага като всеобщ проблем. По този начин се появява

и липсата на грижа за другите болни – в момента са с приоритет страдащите от Covid-19. Огромен процент от болниците не приемат пациенти дори и за преглед, ако симптомите на човека не доближават тези за коронавируса. Тази политика, съчетана със строгите мерки за ненапускане на домовете, пряко увеличава броя на хората, които умират поради липса на достъп до лечение.

От началото на епидемията, преминала после в пандемия, са изминали около пет месеца. Започнахме с това, че до момента заболелите са над 3,600,000, от които над 250,000 са починали. За сравнение: от началото на 2020 г. от ракови болести са починали 2,869,647 души [7], от глад - 3,145,043 [8]. Според статистически данни [9] водеща причина за смъртта са всъщност сърдечно-съдови заболявания. За тези неща обаче медиите не съобщават с типичния и донякъде перверзен възторг от коронавирусната пандемия. Съобщава се за само за „същественото“, което се заключава в наличието на заразата. Починалите от коронавирус всъщност са предимно възрастни хора или такива с множество заболявания, включително рак, астма, сърдечни болести, диабет и други (Guo, Y., Cao, Q., Hong, Z. *et al.*, 2020). Важно е също да се има предвид, че страните с най-голяма смъртност са тези, при които, от една страна, има по-висок стандарт на живот, съответно и продължителността на живота е по-голяма и концентрацията в мегаполиси – огромна (САЩ, Италия, Испания, Великобритания, Франция и т.н.), а от друга – при по-бедни общества, с по-ниска хигиена, съответно и имунитет. Разбира се, в САЩ, а и в другите гореизброени държави, също има голям брой смъртни случаи, но там това може да се отдаде именно на наличието на множество гета, при които има нисък стандарт на живот, и където заразата е почти невъзможно да бъде овладяна.

Въпросът е, че почти из целия свят не се осигурява адекватна грижа на нуждаещите се от първа помощ, която не е обвързана с коронавируса. В България още при първите случаи на Covid-19 поставиха под карантина цели болници, като имаше множество болни от други заболявания, на които им бе отказано каквото и да е съдействие, лечение, консултация, включително препращане към друга болница [10]. Такъв тип стратегии и рестрикции в дългосрочен план може да се окажат доста по-смъртоносни от самия вирус, доколкото в момента е изключително трудно да се получи първа помощ за инфаркт, за инсулт, перитонит и пр. Така хора, които са в безкрайно уязвимо положение, биват изцяло пренебрегвани. Това, разбира се, не се отнася само за

хората в критични състояния, а и за тези в неравностойно положение. Една от най-нехуманните мерки можеше да бъде видяна в Америка, в края на март. В Лос Анджелис, Калифорния, мерките за социално дистанциране и хигиена, които бяха наложени на бездомните, демонстрираха нагледно нечовешко отношение към уязвима група, като на един паркинг бяха разчертани правоъгълници, които бездомните да заемат (Kogan, M., 2020). Именно липсата на грижа за нуждаещите се от нея е доста сериозен биоетически проблем, който става все по-наболял и пак е свързан с дълга на държавата, която се предполага, че би следвало да се погрижи за него. Разбира се, това не се случва, защото не представляват икономически интерес за държавата. В такъв смисъл тяхното възстановяване не би довело до нови постъпления в хазната, а по-скоро това би редуцирало парите. Това може би до някаква степен подхранва и бездруго наличните конспиративни теории, че пандемията е предизвикана от икономически съображения с оглед разтоварването на обществото от „пречещите на успеха“ - стари, хронично болни, психично нестабилни, тежко увредени.

Друг подобен проблем, обвързан с грижата на държавата за нуждаещите се, е породен отново именно от строгите мерки. Става дума за пълната карантина, забраняваща напускането на дома. Поради тази мярка огромен брой хора остават без работа, или биват принуждавани да излизат първоначално в платен, а после в неплатен отпуск. Това драстично намалява доходите на семействата. В същото време режимните, наемът, ипотека не са спрени до отминаване на пандемията. А човек трябва и да яде. Така някои правителства, например тези на Великобритания, САЩ, Индия и Италия, не предоставяха достатъчно помощи, затова и немалка част от населението им страдат от глад (Jones, B., Montale, F., 2020), (Lakhani, N., 2020), (Lawrance, F., 2020), (Singh, V., 2020). Затова са налице множество хора, които, колкото и да искат да са отговорни и да опазят другите, нямат друг избор, освен да излязат и да търсят работа, с която да покрият най-неотложните си потребности. Така рискуват своя и чуждия живот. Получава се една парадоксална ситуация: ако човек иска да е здрав, трябва да остане вкъщи; ако остане вкъщи, гладува; ако не иска да гладува, трябва да излезе и да си намери работа; ако излезе, той е потенциално заразен и трябва да си остане вкъщи. Подобно е положението в САЩ, където президентът Тръмп се стреми да задвижи отново икономиката, за да няма гладуващи, казвайки в същото време, че цената за отварянето на държавата е смъртта,

която Америка трябва да понесе, за да стане отново велика. Описаният проблем пробужда едно основно етическо питане – ако човек бъде заставен от обстоятелствата да избере, той избира ли в действителност? В случая отговорът е не; избира друг, а останалите просто следват, принудени от най-базисните жизнени потребности, на които всеки е подвластен. Затова и злоупотребата, подвеждането и манипулирането на хора, които са в нужда, е етически неприемливо.

Още по-проблематична, с оглед на човешките права, беше една идея, реализирана в много страни, предложена скромно и в България. Според нея човек следва да прати SMS, ако иска да напусне дома си, като посочи и причината за напускане на дома – ходене до магазин, аптека или болница. След като получи отговор, той разполага с ограничено време, в което може да покрие нуждите си. Според направеното предложение в България SMS би трябвало да струват 1.00 лв. без ДДС. С това човек остава без каквото и да е право, освен ако не си го закупи. И то за час. По същата методология за заплащане на паркинг в синя или зелена зона [11], създавайки впечатлението, че за държавата таксуването правата на човека и таксуването на паркирането в центъра са сходни.

Заклучение

Имайки предвид направения анализ и коментар, мисля, че е ясно, че водещият фактор при създаването на лекарства, ваксини, тяхното разпределение и други., е всъщност ползата. Но не през нейния етичен прочит, а през политикономическия, в чиято основа всъщност седи не друго, а инстинкт за оцеляване и то не толкова на индивидуално, а стадно ниво, докато етиката се оказва ефимерна.

Самите мерки около новата пандемия, в тяхната цялост, макар с претенция за грижа към човека, се отдалечават безкрайно много от представите на широката общественост за морал и етика, съпричастност, равенство, отговорност и др., независимо колко се говори за нуждата от тяхното разбиране и развиване, особено в момент на криза.

БЕЛЕЖКИ

[1] МЦ „Св. Пантелеймон“

[2] Например в България има апликация за целта: ViruSafe. За по-подробна информация за нея, а и другите подобни световни приложения вж.: O'neil at al. (2020) A flood of coronavirus apps are tracking us. Now it's time to keep track of them. В: *MIT Technology Review*.

[3] За чувствителна се приема тази информация, която, ако бъде направена публично достояние, може да навреди на индивида личностно, социално, професионално, финансово. Именно такава е и медицинската информация.

[4] Вж. напр. Schneble, C. (2020) Google's Project Nightingale highlights the necessity of data science ethics review.

[5] Пълното изказване може да бъде видяно на сайта на bTV, достъпен на https://btvnovinite.bg/bulgaria/mitropolit-gavriil-za-bogosluzhenijata-na-velikden-negovorete-za-neshta-koito-ne-razbirate.html?fbclid=IwAR0OYc8lw5B9Vy_rbJJLM_PsuVJrnBasdsi74X13aoYeFtADKxLvLYs-3qI

[6] Различните кандидати за ваксини: WHO (2020) *Draft landscape of COVID-19 candidate vaccines – 20 April 2020*.

[7] Данни от Worldometer, към 07.05.2020.

[8] Данни от Theworldcounts, към 07.05.2020.

[9] Statista (2020) Actual and public estimates of causes of death worldwide as of 2019.

[10] Вж. BulgariaonAir (2020) Напрежение в болницата в Плевен заради затворени отделения.

[11] Economic.bg, 2020, Нова мярка: Излизането от вкъщи да се обявява с SMS

ЛИТЕРАТУРА

Аристотел (1993). *Никомахова етика*. С., Гал-Ико.

Европейска конвенция за правата на човека (2010). От: https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_BUL.pdf, [Посетен на 24.04.2020].

Bowler, J. (2020). Studies Have Found New Mutations in The Coronavirus. Here's What That Means. В: *Science Alert*. От: <https://www.sciencealert.com/yes-sars-cov-2-is-mutating-but-before-you-freak-out-read-this>, [Посетен на 06.05.2020].

British Medical Association (2020) Statement/briefing about the use of age and/or disability in our guidance. От: <https://www.bma.org.uk/media/2358/bma-statement-about-ethics-guidance-and-disability-april-2020.pdf>, [Посетен на 01.05.2020].

Cohen, J., , K. Kupferschmidt. (2014). Ebola vaccine trials raise ethical issues. // *Science*. 346, 6207: 289-290. От: <https://science.sciencemag.org/content/346/6207/289>, [Посетен на 10.05.2020].

Crager, S., E. (2014). Improving Global Access to New Vaccines: Intellectual Property, Technology Transfer, and Regulatory Pathways. // *Am J Public Health*. От: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4202949/>, [Посетен на 22.04.2020].

Der Deutschen Interdisziplinären Vereinigung für Intensiv- und Notfallmedizin et. al. (2020) Entscheidungen über die Zuteilung von Ressourcen in der Notfallund der Intensivmedizin im Kontext der COVID-19-Pandemie. От: https://dynamic.faz.net/download/2020/COVID-19_Ethik_Empfehlung_Endfassung_2020-03-25.pdf, [Посетен на 04.05.2020].

Deutscher Ethikrat (2020). Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise. От: <https://www.ethikrat.org/mitteilungen/2020/solidaritaet-und-verantwortung-in-der-corona-krise/?cookieLevel=not-set&cHash=1a80f4e98356e89048cb2ca74e9a228b>, [Посетен на 04.05.2020].

Dyer, O. (2020). Covid-19: Trump sought to buy vaccine developer exclusively for US, say German officials. // *The BMJ*. От: <https://www.bmj.com/content/368/bmj.m1100>, [Посетен на 06.05.2020].

Guo, Y., Q. Cao, Z. Hong, et al. (2020). The origin, transmission and clinical therapies on coronavirus disease 2019 (COVID-19) outbreak – an update on the status. B//*Military Med Res* 7, 11. От: <https://link.springer.com/article/10.1186/s40779-020-00240-0#citeas>, [Посетен на 06.05.2020].

Hao, K. (2020). Doctors are using AI to triage covid-19 patients. The tools may be here to stay. // *MIT Technology Review*. От: <https://www.technologyreview.com/2020/04/23/1000410/ai-triage-covid-19-patients-health-care/>, [Посетен на 09.05.2020]

Jordan, R., P. Adab. (2020). 368:m1198 Covid-19: risk factors for severe disease and death. // *BMJ*. От: <https://www.bmj.com/content/368/bmj.m1198.long>, [Посетен на 10.05.2020]

Kutscher, E., M. Kladney. (2020). Primary Care Providers: Discuss COVID-19-Related Goals of Care with Your Vulnerable Patients Now. // *J GEN INTERN MED*. От: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11606-020-05862-7>, [Посетен на 10.05.2020]

O'Neil at al. (2020). A flood of coronavirus apps are tracking us. Now it's time to keep track of them. B: *MIT Technology Review*. От: <https://www.technologyreview.com/2020/05/07/1000961/launching-mittr-covid-tracing-tracker/>, [Посетен на 08.05.2020]

Schneble, C. (2020). Google's Project Nightingale highlights the necessity of data science ethics review. // *EMBO Molecular Medicine* От: <https://www.embopress.org/doi/full/10.15252/emmm.202012053>, [Посетен на 09.05.2020]

UNESCO International Bioethics Committee, UNESCO World Commission on the Ethics of Scientific Knowledge and Technology (2020) Statement on COVID-19: ethical considerations from a global perspective. От: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000373115>, [Посетен на 05.05.2020].

Vinck, P, P. Pham, K. K.Bindu, J. Bedford, E. Nilles,\. (2019). Institutional trust and misinformation in the response to the 2018–19 Ebola outbreak in North Kivu, DR Congo: a population-based survey. // *The Lancet, Infectious Diseases*, 19, 5: 529 – 536. От: <https://www.who.int/blueprint/priority-diseases/key-action/novel-coronavirus-landscape-ncov.pdf>, [Посетен на 10.05.2020].

World Health Organization (2018) The top 10 causes of death. От: <https://www.who.int/en/news-room/fact-sheets/detail/the-top-10-causes-of-death>, [Посетен на 04.05.2020].

World Health Organization (2020) *Draft landscape of COVID-19 candidate vaccines – 20 April 2020*. От: <https://www.who.int/blueprint/priority-diseases/key-action/novel-coronavirus-landscape-ncov.pdf>, [Посетен на 09.05.2020].

World Health Organization (2020) Ethics and COVID-19: resource allocation and priority-setting. От: https://www.who.int/docs/default-source/blue-print/ethics-and-covid-19-resource-allocation-and-priority-setting.pdf?sfvrsn=4c14e95c_1, [Посетен на 01.05.2020].

Zheng, Y., Y. Ma, J. Zhang, et al. (2020). COVID-19 and the cardiovascular system. В: *Nature Reviews Cardiology*, 17, 259–260.

Други източници

Бърз тест за Covid-19. От: <https://medicinabg.com/coronavirus-test/>, [Посетен на 02.05.2020].

BTV Новините (2020) Митрополит Гавриил за богослуженията на Великден: Не говорете за неща, които не разбирате. От: https://btvnovinite.bg/bulgaria/mitropolit-gavriil-za-bogosluzhenijata-na-velikden-ne-govorete-za-neshta-koito-ne-razbirate.html?fbclid=IwAR0OYc8lw5B9Vy_rbJJLM_PsuVJrnBasdsi74X13aoYeFtADKxLvLYs-3qI, [Посетен на 01.05.2020].

Bulgaria on Air (2020). Напрежение в болницата в Плевен заради затворени отделения. От: <https://www.bgonair.bg/a/2-bulgaria/188201-naprezhenie-v-bolnitsata-v-pleven-zaradi-zatvoreni-otdeleniya>, [Посетен на 10.05.2020].

Economic.bg (2020) Нова мярка: Излизането от вкъщи да се обявява с SMS От: <https://www.who.int/en/news-room/fact-sheets/detail/the-top-10-causes-of-death>, [Посетен на 07.05.2020].

Grierson, J., H. Devlin. (2020). Hostile states trying to steal coronavirus research, says UK agency. В: *The Guardian*. От: <https://www.theguardian.com/world/2020/may/03/hostile-states-trying-to-steal-coronavirus-research-says-uk-agency>, [Посетен на 03.05.2020].

Jones, B., F. Montale. (2020). Italy Is Sending Another Warning. // *NY Times*. От: <https://www.nytimes.com/2020/04/07/opinion/italy-coronavirus-naples.html>, [Посетен на 10.05.2020]

Koran, M. (2020) Las Vegas Parking Lot Turned into 'Homeless Shelter' with Social Distancing Markers. // *The Guardian*. От: <https://www.theguardian.com/us-news/2020/mar/30/las-vegas-parking-lot-homeless->

shelter?fbclid=IwAR3kYW8KtWEkZiu9zX81UsSCR62I9glrycTug5oVyNuSJuwuGfMNXqkgZ3Q, [Посетен на 10.05.2020]

Lakhani, N. (2020). 'A perfect storm': US facing hunger crisis as demand for food banks soars. // *The Guardian*. От: <https://www.theguardian.com/environment/2020/apr/02/us-food-banks-coronavirus-demand-unemployment>, [Посетен на 10.05.2020]

Lawrance, F. (2020). UK hunger crisis: 1.5m people go whole day without food. // *The Guardian*. От: <https://www.theguardian.com/society/2020/apr/11/uk-hunger-crisis-15m-people-go-whole-day-without-food>, [Посетен на 10.05.2020].

Singh, V. (2020). India's poorest 'fear hunger may kill us before coronavirus'. // *BBC*. От: <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-52002734>, [Посетен на 10.05.2020]

Statista (2020). Actual and public estimates of causes of death worldwide as of 2019. От: <https://www.statista.com/statistics/1108748/cause-of-death-estimate-and-actual-worldwide/>, [Посетен на 09.05.2020].

The World Counts (2020) People who died from hunger. От: <https://www.theworldcounts.com/challenges/people-and-poverty/hunger-and-obesity/how-many-people-die-from-hunger-each-year>, [Посетен на 07.05.2020].

Worldometer (2020) Deaths caused by cancer this year. От: <https://www.worldometers.info/cancer/>, [Посетен на 07.05.2020].

КОГА ИЗВЪНРЕДНОТО ПОЛОЖЕНИЕ СЕ ПРЕВРЪЩА В НЕМОРАЛЕН АКТ?

ИВАН КАЦАРСКИ

Институт по философия и социология, БАН

pessoko@gmail.com

WHEN DOES THE STATE OF EMERGENCY BECOMES AN IMMORAL ACT?

IVAN KACARSKI

Institute of Philosophy and Sociology, BAS

Abstract

With the state of emergency we entered a new reality. New social phenomena emerged, the moral evaluation of which is not always an easy matter. It is particularly difficult to distinguish immoral acts, which are presented as being motivated by the safeguarding of life as a supreme and absolute value. In this sense, the question when the state of emergency becomes an immoral act, seems topical to me. Here I attempt to provide some of the answers: when guilty are presented as heroes and saviors; when mass fears become an instrument of power; when people's misery is transformed into money; when rescuing kills.

Key words: COVID-19, state of emergency, moral, life, poverty, power.

Заедно с извънредното положение влязохме в нова реалност. Появиха се нови социални феномени, чиято морална оценка невинаги е лесен въпрос. Доминиращата съвсем доскоро в социалния дебат либерална тематика (демокрация, пазарна икономика, правата) отиде на заден план. Либералите почти замлъкнаха, зашеметени от пандемията и извънредната ситуация. Отключиха се първични инстинкти, които изтласкаха съвсем на заден план доскоро обичайната и почти задължителна политкоректност. Нервите се оголиха. Въпрос над въпросите стана запазването на живота. Познати фигури влязоха в

нови роли. Политици и бизнесмени заеха позите на герои и спасители на своята нация и на човешкия род.

Социалният анализ и социалната критика на тези нови явления неизбежно прерастват в морална критика. А според мен последната е силна, когато се опира на фактите и числата.

Това мое разбиране се конкретизира в твърде актуалния според ме въпрос: Кога извънредното положение се превръща в неморален акт? Тук се опитвам да дам някои от отговорите.

Когато виновници се представят за герои и спасители

През последните месеци се състоя най-големият, очевиден за всички провал на господстващата икономическа и социална система, и на свързания с нея начин на живот. Стопански най-развитите и най-богатите общества, които същевременно разполагат и с най-голям технологичен потенциал, търпят поражение, което няма аналог в тяхната история. Най-силно разтърсени и поразени от пандемията се оказаха тъкмо обетованите земи на западната цивилизация – Западна Европа и Съединените щати. Човешките жертви в тях са най-многочислени, икономиката им бе напълно парализирана, „свободното движение на хора“ бе забранено.

Това са нечувани и невиджани неща. „Нормалното“ място на епидемиите, покосяващи милиони, беше бедният и изостанал Юг, а не развитият и богат Север. Провалът на икономиката този път се дължи не на нейното собствено пренапрежение и задъхване, а на природен феномен, който по принцип може да бъде овладян посредством ресурси, технологии и организация – и трите елемента са гордост на западната цивилизация. „Свободното движение на хора, стоки и капитали“ беше кредото на „свободния свят“, а ограниченията на свободата и границите – принцип на тоталитарни и авторитарни режими. Всички сме свидетели как безпрецедентната промяна настъпи за броени дни. Функционирането на системата и всекидневието са парализирани. Могат да се посочат много причини и обстоятелства за това положение на нещата, но зад всички тях се крие провалът на една философия: „всеки за себе си и Бог за всички“. Но кой Бог, каква висша морална сила би покровителствала абсолютни егоисти, всеки от тях загрижен само за себе си, за своята банкова сметка и за максимизирането на

удоволствията, които тя може да му позволи? Тези същества сами трябва да се погрижат за себе си. Но способни ли са да го направят в трудни моменти като една пандемия?

Здравето е уж върховна ценност, но дали е така? То е всъщност „разход“ – частен и обществен, – то не пълни банкови сметки и джобове, а ги опразва, освен в случая, когато самото то е бизнес, от който се печели. А както знаем, здравето става все по-скъпо „удоволствие“, което малко хора могат да си купят сами. Общественото здраве пък е притиснато от две страни, от две координирано действащи системи – държавната политика на икономии на обществени разходи и търговската организация на здравните „услуги“. Бидейки по-мощни и организирани, интересите на търговците на здраве, а не интересите на гражданите, имат превес (За българската ситуация виж: Кацарски, 9 април 2020). Същото е в сила и общо за едрия бизнес, което прави растежа на икономиката, т. е. растежа на капитала далеч по съществен приоритет, отколкото здравните и други социални потребности.

Така пределно кратко може да се обясни неспособността на здравните системи на най-богатите страни да се справят с предизвикателството на новия коронавирус. Първо, в някои страни (Италия, Испания, Франция, Великобритания, Съединените щати и други) началният етап на епидемията бе пропуснат и тя можа да се развихри, преди да се вземат адекватни мерки. Защо? – За да не се смущава икономическия процес. Второ, необходимите средства за диагностика и защита (тестове, апарати за белодробна вентилация, маски, ръкавици, очила, дезинфектанти и други специфични продукти) се оказаха почти навсякъде крайно недостатъчни или липсващи. Защо? – Защото поддържането на съществени запаси от тях е икономически нерентабилно и защото производствата им са изнесени далеч на изток, в бързо развиващи се страни от Азия. Приоритет и в това отношение имаше икономическата ефективност.

Трето, болниците се оказаха неподготвени по отношение на леглови единици, особено такива за интензивни грижи, по отношение на подготвен медицински персонал и на организационна готовност. Тази неподготвеност отново се корени главно в преследването на търговски интереси от болници и лаборатории (За ситуацията в САЩ виж: Маринов, 19 април 2020).

Четвърто, епидемията свари неподготвена биотехнологичната индустрия. В нея се влагат, разбира се, огромни средства за изследвания и разработки, но само в такива,

които биха донесли гарантирани добри печалби. Знае се отдавна, че появата на нови смъртоносни вируси, предизвикващи големи епидемии и пандемии, е събитие с висока степен на вероятност. Но този факт сам по себе си не е в състояние да задвижи икономическите интереси и механизми. Никой не знае точно кога ще настъпи такова събитие, нито пък неговата конкретна биологична характеристика. Разбира се, много важни са стратегическите изследвания, но те не са по вкуса на инвеститори и мениджъри, които очакват непосредствен и сигурен икономически резултат, т. е. печалба. Поради това мощният научен и технологичен потенциал на биоиндустрията се задвижва едва след като фаталното събитие, епидемията, стане факт, а ефективно средство за противодействие (ваксина, лекарство) е възможно да се създаде едва след като е преминала първата, всъщност най-смъртоносна епидемична или пандемична вълна.

Днес очевидно трябва да забравим тези „минали заслуги“ на управляващите елити и да им съчувстваме за тежкото бреме, което лежи върху раменете им в условията на пандемия. Това поне се опитва да ни внуши например такъв неслучаен източник като Евронюз – най-мощната европейска информационна агенция, основана по инициатива на Европейския съюз, с участието на 10 европейски обществени медийни компании, с екип от 500 журналисти. Според „анализа“ на Дарън Маккафри, политически редактор в Евронюз, трябва да съчувстваме на „хора като Ангела Меркел, Емануел Макрон, Борис Джонсън, Джузепе Конте, Педро Санчес и много други“, заради това че „трябва да вземат индивидуални решения, които след това засягат десетки милиони от техните съграждани. Тежко е това бреме – можете да го видите гравирено върху лицата им, в работата на Борис Джонсън, която той трябва да продължи, дори когато е в болнично легло“. Политиците „правят грешки. Те са човешки същества, каквито сме всички ние, но те се борят с алтернативи, с които много от нас никога не биха искали да се справят. Спомнете си, почти всеки от тях иска да вземе правилното решение, решението да запази здрави всички нас“ (McCaffrey, April 24, 2020.)

В края на този „задълбочен анализ“ авторът възкликва: „Оздравявай бързо, Борис“ (Ibid.). Радвам се, че това пожелание се сбъдна. Останалото е мелодраматично героизиране на хора, които не се справиха с отговорностите си. За да се стигне до сегашната криза на здравните системи, са правени не някакви си грешчици, а системни

грешки. Същото малко по-късно ще се случи със социалната система и то по същата причина.

Дори някои от най-отявлените трубадури на „свободния пазар“ в разгара на пандемията изведнъж се самопровъзгласиха за спасители на човечеството. Например, 265 видни австралийски икономисти заявяват в писмо до правителството на своята страна, че „едно коравосърдечно безразличие към живота е морално осъдително“ и призовават: „не жертвайте здравето заради ‘икономиката’“ (Open letter from 265 Australian economists... April 19, 2020). Докога ли ще трае това човеколюбиво настроение? Скоро ще се убедим, че то е било само краткотрайно изпускане на нервите.

Когато масовите страхове стават инструмент за власт

В ситуацията на сегашната пандемия не бива да забравяме една важна черта на човешката природа, установена доста отдавна от психоанализата и потвърдена от емпирични изследвания. За нея ни напомня Джанпиеетро Петрилиери, психиатър и професор по организационно поведение: Когато ситуацията е ужасна, мнозинството хора предпочитат „трогващият сърцата лидер пред уравнилението мениджър“. Колкото сме по-злочести, толкова повече сме готови да служим на лидерския култ. Според Петрилиери лидеризмът (може би по-подходяща е българската дума „вождизъм“) е „интоксикация (...) която ни вреди повече, отколкото злините, които очакваме лидерите да премахнат“ (Petriglieri, May 5 2020).

Водени от собствен инстинкт, или по съвети на експерти, някои политически лидери не пропускат да се възползват от тази особеност на масовата психика. Характерен случай в това отношение е френският президент Еманоел Макрон. Ето как го представя в най-новата му роля Рим Момтаз, кореспондентка на „Политико“ във Франция: Макрон се самообяви за генерал, който води война срещу коронавируса. Той превърна Зелената зала на Елисейския дворец в свой команден център, където прекарва по-голямата част от времето си. Оттам той ръководи една „кинетична“ война – война с непрестанна динамика, „изискваща бързо и решително действие, при малко време за повторна преценка“ (Momtaz, 12 April, 2020). Заобиколен от най-верните си помощници, той отправя своите видеопослания към нацията от залата, тапицираната в светлозелено и златно. След първите смъртни случаи, почти всяка седмица Макрон напуска командния

си център, „за да инспектира своите фронтови линии: в болници, изследователски центрове, кризисни звена, частен приют и център за бездомни“ (Ibid.).

Очевидно с генералската си поза Макрон иска да се представи като енергичен лидер, който държи ситуацията под контрол и на когото може да се разчита.

Други европейски лидери са по-дискретни, но не пропускат да се възползват от страховете на хората. Показателен е например следният факт, станал известен на медиите: „Да се привлече вниманието на австрийците със стряскащи данни и драматични изказвания – това са обсъждали на 12 март членове на правителството, здравни експерти и експерти по комуникация. Това става ясно от протокол, изпратен на общественото радио ОРФ, от който се разбират още думите на Себастиан Курц, че трябва да се действа внимателно и австрийците да почувстват страх от заразата, но не и от евентуален недостиг на хранителни стоки вследствие на пандемията“ (БНР, 27. 04. 2020).

Но не е нужно да отиваме в Австрия или друга страна по-далеч в западна посока, където политиците са предпазливи в изказванията си и са принудени да крият намеренията си за сплашване на хората. Тази „прикритост“ е чужда на нашите политически нрави. На 12 април нашият министър-председател заяви: „Ако не затворим пазарите, ще дойдат хладилните камиони да изнасят трупове, както стана в Ню-Йорк“ (Борисов... 12 април 2020). Четири дни по-късно той благодари на медиите за това, че показват „хилядите трулове във Франция, в Щатите, в Италия и къде ли не. (...) чували за трулове! Дефицитна стока! Чували за трулове – всички търсят. Както облеклата, така и чували за трулове! Добре ли ви звучи? Кое е насаждане на страх – че търсят чували за трулове? (...) Може ли истината да е насаждане на страх?“ (Борисов... 16 април, 2020).

Може би тези стряскащи думи са мотивирани от добри намерения – да ни предупредят, да ни предпазят, да ни спасят. Но как да си обясним планове и действията за облекчаване на карантината сега, когато епидемията е добила много по-голям мащаб, отколкото в началото на април? Защо нашият генерал министър-председател разпореди храмовете около Великден да останат отворени, след като целият християнски свят не си позволи това? Резултатът стана очевиден още в първата седмица след Цветница – влязохме в нова, много по-интензивна фаза на епидемията.

Ясно е, че животът и здравето не са абсолютния приоритет и мотив, както ни се внушава. Какви са точно мотивите в последна сметка е все едно. Няма значение дали

това са политически сметки, примитивно мислене, което не може да си представи вярата без стандартните ритуални действия или нещо друго.

Банално известно е, че правителствата и експертите, които ги подпомагат, си служат избирателно с информацията. Така е и в условията на сегашната епидемична криза. Нека си спомним: В началото на епидемията, когато предпазните маски бяха голям дефицит, ни убеждаваха, че всъщност те съвсем не са надеждно средство. По-късно, когато вече ги имаше в достатъчно количество, макар и на скандално високи цени, те станаха абсолютно задължителни. Първоначално, когато тестовете за новия коронавирус бяха съвсем оскъдни, се заявяваше, че те са ненадеждни и не е разумно да се прилагат в широк мащаб (въпреки положителния опит на страни като Германия и Южна Корея, Сингапур, Нова Зеландия и др.). След това, когато тестовете вече не бяха така дефицитни, и у нас се премина към тестване на по-големи групи. Трябва ли да се успокояваме, че подобна употреба на информацията е характерно и за „щаба“ на Макрон (Momtaz, 12 April, 2020).

Нека си зададем и други въпроси: Как без подхранване на страховете и манипулиране на информацията иначе скъперническите правителства биха получили на свое разположение баснословни суми за посрещане на разходите около епидемията и свързаната с нея икономическа криза? Можеше ли това да се случи без гигантска обработка на съзнанията? Колко от милиардите и трилионите ще отидат за справяне с пандемията и за подкрепа на най-нуждаещите се и колко ще потънат незнайно къде?

Когато нещастieto на хората се превръща в пари

Пандемията предизвика блокаж на световната икономика, което пък доведе до нарастване на безработицата и намаляване на потреблението на повечето стоки. Логично е в такава ситуация цените да паднат.

Такава действително бе световната тенденция през последните 2-3 месеца. Светът бе зает с петрол и цените на горивата на международния пазар паднаха до незапомнено ниски нива. Цените на хранителните стоки през март, по данни на ФАО, паднаха с 4.3% до най-ниското си ниво след 2015 г. (Рилска, 2 април 2020).

Друга е картинката в България. Цените на горивата бензина и дизела в бензиностанциите дори към началото на май са все още твърде високи в сравнение с

катастрофалния спад на цените на горивата на световния пазар (Пазарът на горивата се сринал... 1 май 2020). Вместо, както е логично, да намаляват, цените на хранителните стоки от първа необходимост бележат растеж – плавен или рязък. Това установява изследване на КНСБ за месец март. Проследени са цените на 26 хранителни стоки и 5 стоки, свързани с опазването на здравето и живота в 26 областни центъра. Средният растеж на цените на картофите е 26,1%, на чесъна – 45.4%, на зелето – 15.3, на морковите – 13.3%, на лука – 14.3%, на джинджифила – 100.8%, на лимоните – 43.6%, на свинското месо 5.2%, на слънчогледовото олио – 4.2%. В някои областни центрове цените на лимоните нарастват със 100%, а на джинджифила с 220 – 250 %. Цените на домати бележат спад с 3.9%, а на краставиците – с 6.8% (Отчетоха жесток скок в цените на храните. 3 април, 2020).

Драстично скочиха цените на личните предпазни средства: мокри кърпи – с 11.1%, на антибактериалния гел – с 230% (Пак там). Аз лично на два пъти си купувах предпазна маска (обикновено парче плат) на цената от 7.50 лева. Собствениците на аптеки се принудиха да се оправдават заради по-високи цени на предпазни средства и лекарства. Стефан Сгурев, техен представител, заяви: „Относно спекулата ще кажа, че има дефицит на продукти. Най-търсени са маските, спиртът и ръкавиците. Те идват на високи цени в аптеките. Доставчици и производители обявиха, че се повишават цените на материалите и транспорта.“ (Лазаров, 21 март 2020).

Тенденцията на покачване на цените продължава. Според национално представително изследване, проведено в периода 20-24 април, половината от потребителите смятат, че цените в големите хипермаркети са се увеличили. (Цените в магазина се вдигат... 6 май 2020). Само че не се уточнява, каква част от изследваните лица не пазаруват в хипермаркети.

Извънредно положение – извънредни печалби! Няма виновни, няма наказани. Пазарът определял цените, въпреки че икономиката е блокирана и да се говори за свободна конкуренция е смешно.

Да се разчита на официалните власти да защитят хората, намиращи се в бедствие, е напразна надежда. Няма у нас обществена сила, която истински и докрай да заеме тяхната страна. Напълно примирени и беззъби са синдикатите. КНСБ например се ограничава с това, че „подкрепя призива на министър Десислава Танева да се насърчават

търговските вериги да предоставят стоки от националното производство, като се гарантира реализиране на продукцията, от което следва запазване на работните места и доходите на заетите лица“ (Отчетоха жесток скок в цените на храните. 3 април, 2020 16:45). Разбира се и от инициативата да се „насърчават“ търговските вериги да продават повече български стоки почти нищо не излезе.

Какво друго да очакваме? Та нали сме в България. Да не сме случайно в Гърция, където се извършват масови проверки за цените на горивата, предпазните средства и храните, а министърът на развитието Андонис Георгиадис заплашва спекулантите с глоба до 1 000 000 евро. "Не е време за печалби за сметка на потребителите. Глобихме с 59 хиляди евро фирма-производител на дезинфектанти за високи печалби", заявява Георгиадис. (Масови проверки в Гърция. 4 април 2020).

Родната демокрация и пазарна икономика не допуска такъв произвол. Напротив, у нас се котират адвокати, които успокояват търговците, че според нашите закони нищо не ги заплашва. Ето един безплатен съвет: „ВАЖНО! За да се приеме, че е налице злоупотреба с монополно или господстващо положение, освен констатацията за изкуствено завишаване на цени, е необходимо да се установи и наличието на такова положение по отношение на съответното предприятие. Това означава, че при липсата на монополно или господстващо положение, изкуственото завишаване на цени няма да представлява нарушение на коментираното основание.“ (Петкова, 29 март 2020).

И така, държавата не трябва да се намесва в работите на „бизнеса“ дори в ситуация на бедствие в национален мащаб. Но тя, плоскоданъчната, е длъжна, независимо от жертвите, да го пренесе на раменете си до спасителния бряг – здрав и силен, готов за нови подвизи.

Когато спасяването убива

Всички са единодушни, че пандемията води до големи икономически поражения. Както се случва почти винаги при бедствия от различен вид (войни, епидемии, природни катастрофи), щетите се разпределят крайно неравномерно. Както вече стана дума, някои може и да спечелят, други ще се справят успешно, трети ще се провалят. Няма спор и по това, че бедните ще понесат най-силен удар от кризата – загуба на работата и доходите, които и без това са били оскъдни.

За последната категория хора спасителните мерки на правителствата за овладяване на епидемията са по-скоро пагубни. Докато вирусът разболява и отнема живот на случаен принцип [1], икономическото бедствие поразява поголовно. Докато COVID-19 остава без или с леки симптоми в около 80% от заразените, чумата на бедността е далеч по немилостива. Ако в масата от случаите вирусът се преболедува за 3-4 седмици, хватката на бедността може да се окаже непреодолима. Ако от вируса боледуват и умират предимно стари хора, от бедността страдат всички, а може би най-много младите поколения.

В ситуация като сегашната, оцеляването на икономически най-уязвимите зависи в много голяма степен от равнището и капацитета на здравната и социалната система на съответната страна. Натоварването, което те вече понасят е огромно. Дали те ще издържат е въпрос, на който е трудно да се отговори.

Ако в страна като България не сме напълно наясно, доколко фатална ще се окаже предизвиканата от епидемията икономическа криза, за други страни можем да сме абсолютно сигурни. Това са световните парии – например повечето африкански страни, а и не само те. В тях икономическата катастрофа вследствие на противоепидемичните мерки е напълно гарантирана.

Някои обстоятелства разкриват, че проблемът притежава морално измерение, което далеч надхвърля стандартните очаквания.

Нека съпоставим някои факти. Като цяло, най-бедните страни и региони в света отчитат най-ниска заболяемост и смъртност от COVID-19. Към 10 май 2020 в Европа регистрираните случаи са 1 420 650, в Северна Америка – 1 474 779, в Южна Америка – 298 131, в Африка – само 62 448. Смъртните случаи са съответно: Европа – 152 120, Северна Америка – 89 054, Южна Америка – 15 400, Африка – 2 240. Починали от епидемията на един милион население са: Испания – 569, Италия – 503, Обединено кралство – 465, Съединени щати – 242. За някои страни с голям дял на бедното население по същия показател имаме: Еквадор - 97, Бразилия – 50, Сао Томе и Принсипе – 23, Алжир – 11, Египет – 5, Индонезия – 4, Индия -2, Нигерия – 0.6, Мианмар – 0.3. По отношение на африканските страни този показател обикновено има стойности под 5 (COVID-19 Coronavirus Pandemic. May 10, 2020).

Експерти и журналисти обсъждат различни причини и фактори, обясняващи тази по-ниска засегнатост на редица от страните с най-многочислено бедно население. Сред обективните фактори се посочват: по-голям дял на младото население, широко прилагане на ВСJ-ваксината и противомаларийните препарати, предполагаемо благоприятно въздействие на климатични фактори (висока температура и висока влажност). Немалка роля се приписва на недостатъците при регистрацията на случаите с COVID-19, което е свързано преди всичко с ограничено тестване на населението (Brassey, Heneghan, Mahtani, Aronson. March 23, 2020; Gray, March 24, 2020; Malani, Gupta and Abraham. April 16, 2020).

Възможно е жертвите на новия коронавирус в Африка да са много повече от регистрираните. И все пак този нов агент бледнее до загубване на фона на другите инфекциозни болести. По данни на Световната здравна организация през 2016 г. те са причинили смъртта на 3 102 063 души, от които 916 851 са починали от инфекции на долните дихателни пътища, 718 800 – от ХИВ/СПИН, 652 791 – от диария, 408 125 – от малария, 405 496 – от туберкулоза. (FACTSHEET... April 8, 2020).

Къде е тук моралният проблем? Той се крие в отговора на въпроса: Оправдано ли е пълното блокиране на живота в африканския континент поради опасността от COVID-19. Дали щетите, които би нанесла пандемията, са сравними с щетите, предизвикани от драстичните мерки срещу нея?

На 19 март 2020 генералният директор на СЗО д-р Тедрос Гебрейесус призовава: „Африка трябва да се събуди, моят континент трябва да се събуди“. Той предупреждава, че макар заразените с коронавируса в Африка тогава са около 640, а смъртните случаи от него - само 16, място за самодоволство няма – Африка трябва да се подготви за най-лошото (BBC, March 19, 2020).

Подтикнати от СЗО, повечето правителства въвеждат строги ограничителни мерки: затваряне на страните, ограничаване на основни икономически дейности, затваряне на училищата и коледжите, забрана на събиранията, призови за спазване на лична хигиена (Nuwagira & Muzooru. April 10, 2020; Malawi announces coronavirus lockdown. April 15, 2020).

Не всички коментатори одобряват поведението на африканските правителство в ситуацията на пандемия. Крис Акор например обвинява нигерийския политически и

стопански елит в нарцисизъм и липса на въображение. Първо, принадлежащите към него самодоволно пренебрегват предписаните от правителството предпазни мерки, не се самоизолират, не сътрудничат на здравните власти, дори когато е застрашен собственият им живот. Второ, лишени от въображение, те налагат на страната драконовски мерки, приложени в други страни. Всъщност мерките срещу пандемията се оказват по-вредни от болестта в буквалния смисъл на думата: към 15 април в Нигерия, при 11 починали от вируса, са установени 18 жертви на силите за сигурност в опита им да наложат протиепидемичните мерки (Akor, April 16, 2020).

Много по-мощаби са икономическите и социални щети вследствие на блокирането на икономиката. Според експертни оценки числото на бедните в света ще се увеличи поне с половин милиард, а може би дори с над 920 милиона (Oxfam... April 11, 2020). И без сегашната пандемия положението в света е достатъчно трагично: гладните наброяват 821 милиона – гладува всеки девети жител на планетата; предполага се, че сегашната икономическа стагнация ще увеличи числото на крайно бедните в света с 14-22 милиона (Poverty, Food Security... April, 2020).

В Мианмар, след установяването на 27 случая на заразени, от които трима починали, се въвеждат най-строги мерки. В един от районите затварят над 40 шивашки фабрики и около 25 хиляди работници остават на улицата. Едно съобщение за тяхното положение създава почти физическо усещане за отчаяние и безнадеждност (Lorcan, April 12, 2020).

Други бедствия застрашават най-бедните страни като следствие от икономическата деградация: нарастване на етническите и религиозните конфликти (Lorcan, April 12, 2020), засилване на авторитаризма и милитаризма, съответно пречупване на крехките кълнове на демокрация (Malawi high court... April 17, 2020; Kainja, April 1, 2020).

Както отбелязва Крис Акор, към средата на април „дори Международният валутен фонд и Световната здравна организация разбраха, че е безразсъдно Африканските страни да възприемат шаблонното затваряне, без дори да се мисли за техните локални особености“ (Akor, April 16 2020). Как да блокираш икономиката, когато 80% от работната сила зависи от спечеленото за деня и няма на разположение хранителни запаси? Как да агитираш за често миене на ръцете, когато мнозинството от населението

няма на разположение течаща вода? – пита риторично МВФ и заявява, че мерките на африканските държави за налагане на социална дистанция със сигурност „застрашават препитанието на безброй уязвими хора“. СЗО, която първоначално призовава за максимално затваряне, на 13 април излиза с ново послание, аналогично на възприетото от МВФ. (Ibid.).

Извънредното положение ни въведе в нова сложна реалност. Нашето актуално съществуване не може да се подведе под общ морален знаменател. В този смисъл описаните тук картини разкриват само едната, негативната страна на новата реалност. Всеки ден и, струва ми се, много повече отколкото по-рано, срещаме доброта, милосърдие и дори саможертва за другите, често напълно непознати хора. На този фон още по-ярко се открояват егоизмът и изкористяването на човешките страхове и нещастия. Добрите дела са толкова по-прекрасни, колкото са по-невидими. Напротив, неморалните действия са толкова по-опасни, колкото са по-прикрити и замаскирани. Много важно е да можем да различаваме и едните, и другите.

БЕЛЕЖКИ

[1] Въпросът за мащабите на епидемията – фактори, заболяемост, смъртност, както и споровете свързани с него, съм разгледал в отделна статия (Кацарски, 5 май 2020).

ЛИТЕРАТУРА

БНР, 27.04.2020. Скандал в Австрия след правителствено заседание за Covid-19. <https://www.bnr.bg>.

Борисов: Пазарите сами се затвориха заради лоша дисциплина, ще изкупим продукцията. 12 април 2020. <https://www.marica.bg>.

Борисов намекна, че може да изпуснем положението с COVID-19. 16 април, 2020 <https://fakti.bg>.

Кацарски, И. 9 април 2020. Кризата с коронавируса и „студеният резерв“ на здравната система. <http://24may.bg>.

Кацарски, И. 6 май 2020. COVID-19: живот, смърт, власт. <http://24may.bg>.

Лазаров, И. 21 март 2020. Има ли спекула при цените на лекарствата? <https://dariknews.bg>.

Отчетоха жесток скок в цените на храните. 3 април, 2020. <https://fakti.bg>.

Пазарът на горивата се сринал ... 1 май 2020. <https://clubz.bg>.

Петкова, С. 29 март 2020. Спекула с цените при извънредно положение. <https://petkovalegal.com>.

Рилска, Н. 2 април 2020. Цените на хранителните продукти тръгнаха надолу заради коронавируса. <https://www.bloombergtv.bg>.

Цените в магазина се вдигат, смятат 50% от потребителите. 6 май 2020. <https://www.pariteni.bg>.

Akor, C. April 16, 2020. Covid-19 is bringing out the worst instinct in Nigeria's elite/middle class <https://businessday.ng>.

BBC, March 19, 2020. WHO head tells Africa to 'wake up' to coronavirus threat. <https://www.bbc.com>.

Brassey, J, C. Heneghan, K. R. Mahtani, J. K. Aronson. March 23, 2020. Do weather conditions influence the transmission of the coronavirus (SARS-CoV-2)? <https://www.cebm.net>.

COVID-19 Coronavirus Pandemic. Last updated: May 10, 2020, 16:12 GMT. <https://www.worldometers.info>.

FACTSHEET: Africa's leading causes of death in 2016. April 8, 2020. <https://africacheck.org>.

Gray, R. March 24, 2020. Will warm weather really kill off Covid-19? <https://www.bbc.com>.

Kainja, J., April 1, 2020. A recent Malawi court ruling to cancel elections has excited Africa observers. But is it really a big precedent? <https://www.aljazeera.com>.

Khadiagala, G. M. April 28, 2020. Kenya: Elite Clashes and Coronavirus Quarrels. <https://carnegieendowment.org>.

Lovett, L. April 12, 2020. In Myanmar, Hunger Overshadows COVID-19 for Yangon's Poorest. <https://thediplomat.com>.

Malani, A., A. Gupta & R. Abraham. April 16, 2020. Several Possibilities: Why does India have so few Covid-19 cases and deaths? <https://qz.com>.

Malawi announces coronavirus lockdown. April 15, 2020. <https://www.aljazeera.com>.

Malawi high court blocks coronavirus lockdown. 17 Apr 2020. <https://www.aljazeera.com>.

McCaffrey, D. April 24, 2020. Analysis: The life or death decisions of leadership amid the COVID-19 pandemic. <https://www.euronews.com>.

Momtaz, R. 12 April, 2020, Inside Macron's coronavirus war. <https://www.politico.eu>.

Nuwagira, E. & C. Muzoora. April 10, 2020. Is Sub-Saharan Africa prepared for COVID-19? // Tropical Medicine and Health volume 48. <https://tropmedhealth.biomedcentral.com>.

Open letter from 265 Australian economists: don't sacrifice health for 'the economy'. April 19, 2020 9.02pm BST. <https://theconversation.com>.

Oxfam: COVID-19 could push half a billion people into poverty. April 11, 2020. <https://europost.eu>.

Petriglieri, G. May 5 2020. Why leadership isn't a miracle cure for the COVID-19 crisis (and what can really help). <https://www.fastcompany.com>.

Poverty, Food Security, Open Data and COVID-19. April, 2020. <https://www.godan.info>