

ЕТИЧЕСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ



Брой 6, кн. 2, 2021

Списание „Етически изследвания“

Година VI, брой 6, кн. 2, декември 2021 г.

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, България)

Ася Асенова (Университет Ка' Фоскари, Венеция, Италия)

Валентина Драмалиева (Университет за национално и световно стопанство, София, България)

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

Гергана Мирчева (Институт по философия и социология, БАН, София, България)

Евангелос Д. Протопадакис (Атински университет, Гърция)

Даниела Сотирова (Технически университет, София, България)

Дмитрий Смирнов (Ивановски държавен университет, Иваново, Русия)

Иванка Райнова (Институт по философия и социология, БАН, София, България/ Институт за аксиологически изследвания, Виена, Австрия)

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

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

Мария Хемерли (Фрибургски университет, Фрибург, Швейцария)

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

Олга Артемиева (Институт по философия, РАН, Москва, Русия)

Роберто Чиприани (Университет Рома Тре, Рим, Италия)

Рубен Апрусян (Институт по философия, РАН, Москва, Русия)

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

Фолкер Хес (Институт за история на медицината и медицинска етика – “Шарите“, Берлин, Германия)

Юри Стоянов (УОАИ, Лондонски университет, Лондон, Англия)

Списание "Етически изследвания" (ISSN 2534-8434) е индексирено в световната мрежа за рефериране и индексирание на следните места: ERIH PLUS, DOAJ, ROAD, Google Scholar. Включено е и в Националния референтен списък на съвременни български научни издания с научно рецензиране, поддържан от НАЦИД.

Изданието е достъпно онлайн: <https://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

Етиката: свобода и дълг

Редактори – Александра К. Трайкова, Иван Миков

1-2

ИЗМЕРЕНИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ НА СВОБОДАТА И ДЪЛГА

Идеологически интерпретации на отношението между свобода и дълг

Васил Проданов

3–13

Концепты „долг“ и „свобода“

(философия, морализирующа рефлексия и „темная“ материя на езика)

Рубен Грантович Апресян

14–22

Защо бизнeсът e склонен едностранно да гарантира
повече права на крайните потребители?

Валентина Драмалиева

23–33

Интензифициране на диалога наука-общество като предпоставка за
ефективен баланс между академичната свобода и
социалната отговорност на научните изследвания

Людмила Иванчева

34–46

ДЪЛГ, СВОБОДА И ЦЕННОСТИ

Към метафизика на задълженията

Иван Колев

47–54

Обоснование морального долга на основе стратегического эгоизма: pro et contra

Андрей Вячеславович Прокофьев

55–63

Свободата и дългът в контекста на една аксиология per argumentum e contrario

Силвия Борисова

64–86

СВОБОДА И АВТОНОМИЯ В СФЕРАТА НА МОРАЛА

The Role of Freedom For Moral Autonomy In The Project Of Moral Bioenhancement

Silviya Serafimova

87–98

Moral Duty and Moral Freedom in Bergson's The Two Sources of Religion and Morality.

The Role of the "Great Mystics"

Vasileios Stratis

99–108

Graph Formalism for Normative Ethical Tasks in Artificial Intelligence

Boris D. Grozdanoff

109–120

ПРИЛОЖНО-ЕТИЧЕСКИ ИМПЛИКАЦИИ НА ДЪЛГА И СВОБОДАТА

Бъдещето на етиката и краят на огъня

Стоян Ставру

121–134

Чумата, която не уби – за журналистическия дълг при отразяване на кризи

Диян Божидаров

135–143

ЕТИЧЕСКИ КОНЦЕПЦИИ ЗА ДЪЛГА И СВОБОДАТА

Принцип долга в моральной философии Томаса Рида

Ольга Артемьева

144–152

Тройственные обязанности в контексте назидательной и учебной литературы
раннего Нового времени

Маргарита Анатольевна Корзо

153–159

Концепция рабства по природе в философии Аристотеля –
свобода, определенная добродетелью

Роман Сергеевич Платонов

160–167

Понятие морального долга: вызов Аушвица

Ольга П. Зубец

168–176

Дългът според Адам Смит

Александра К. Трайкова

177–186

Религията на разума и трансценденталният идеал във
философията на Имануел Кант

Цветелин Ангелов

187–198

Морални основания на критическата теория:
ранната критическа теория на Макс Хоркхаймер

Меги Попова

199–214

VI Съдържание

Прекалено перфектни: етически съображения срещу съвършенството

Васил Лозанов

215–227

СВОБОДА И ДЪЛГ В СФЕРАТА НА РЕПРОДУКТИВНАТА ЕТИКА

Жената между дълга и индивидуалността

Йоана Павлова

228–242

Репродуктивни решения на родители на деца с увреждане:
между свободния избор и дълга

Гергана Мирчева

243–259

Уязвимост и пол: възможност за репродуктивна автентичност.
Случаят Изабела

Любослава Костова

260–270

Морално-етични принципи, религиозни възгледи и правни норми в
пренаталната диагностика

Ирина Маркова

271–278

МЕДИЦИНСКАТА ЕТИКА МЕЖДУ АВТОНОМИЯТА И ПАТЕРНАЛИЗМА

Ограничаване на автономията в медицински контекст

Мартин Мирчев, Александър Стойчев

279–288

Медицински патернализъм, автономност и информирано съгласие в акушеро-
гинекологичната практика

Петър Марков

289–295

Ethical Studies (ISSN 2534-8434), Vol. 6 (2), 2021

Медицинският патернализъм като благодеяние и грижа в контекста на индивидуалната автономия и общественото здраве

Констанс Хесанчиева

296–303

ЕТИЧЕСКА ЛАБОРАТОРИЯ

Healthcare Students' Perception and Opinion on Covid-19 Related Treatment Prioritization

*Evangelos Kazakos, Nikoleta Leventi, Alexandrina Vodenitcharova,
Kristina Popova, Stefan Velikov, Antoniya Yanakieva, Krasimira Markova*

304–307

CONTENTS

THEME OF THE ISSUE

Ethics: Freedom and Duty

Editors – Aleksandra K. Traykova, Ivan Mikov

1–2

DIMENSIONS AND INTERPRETATIONS OF FREEDOM AND DUTY

Ideological Interpretations of the Relationship
Between Freedom and Duty

Vassil Prodanov

3–13

The Concepts of „Duty“ and „Freedom“
(Philosophy, Moralizing Reflection And The „Dark“ Matter Of Language)

Ruben Grantovich Apressyan

14–22

Why is Business Inclined to Unilaterally Guarantee
More Rights of End Users?

Valentina Dramalieva

23–33

Intensification Of Science-Society Dialogue as A Prerequisite For
An Effective Balance Between Academic Freedom
And Social Responsibility of Scientific Research

Ludmila Ivancheva

34–46

DUTY, FREEDOM AND VALUES

Towards A Metaphysics of Obligations

Ivan Kolev

47–54

The Justification of Moral Duty on the Basis of the Strategic Egoism: pro et contra

Andrey Vyacheslavovich Prokofyev

55–63

Freedom And Duty in The Context Of An Axiology Per Argumentum E Contrario

Sylvia Borissova

64–86

FREEDOM AND AUTONOMY IN THE SPHERE OF MORALITY

The Role of Freedom For Moral Autonomy In The Project Of Moral Bioenhancement

Silviya Serafimova

87–98

Moral Duty and Moral Freedom in Bergson's The Two Sources of Religion and Morality.

The Role of the "Great Mystics"

Vasileios Stratis

99–108

Graph Formalism for Normative Ethical Tasks in Artificial Intelligence

Boris D. Grozdanoff

109–120

APPLIED-ETHICAL IMPLICATIONS OF DUTY AND FREEDOM

The Future of Ethics and The End of The Fire

Stoyan Stavru

121–134

The Plague That Did Not Kill - About Journalistic Duty in Covering Crises

Dian Bozhidarov

135–143

ETHICAL CONCEPTS OF FREEDOM AND DUTY

The Principle of Duty in Thomas Reid's Moral Philosophy

Olga Artemyeva

144–152

The Triple Duties in The Devotional and Instructive Literature In
The Early Modern Time

Margarita A. Korzo

153–159

The Conception of Slavery by Nature in Aristotle's Philosophy –
Freedom, Defined by Virtue

Roman S. Platonov

160–167

The Concept of Moral Duty: The Challenge of Auschwitz

Olga Zubets

168–176

The Notion of Duty In Adam Smith's Moral Philosophy

Aleksandra K. Traykova

177–186

The Religion of Reason and the Transcendental Ideal in the
Philosophy of Immanuel Kant

Tsvetelin Angelov

187–198

The Moral Grounds of Critical Theory:
Max Horkheimer's Early Critical Theory

Megi Popova

199–214

Excessively Excellent: Ethical Considerations Against Perfection

Vasil Lozanov

215–227

FREEDOM AND DUTY IN THE FIELD OF THE REPRODUCTIVE ETHICS

The Woman Between Duty and Individuality

Yoana Pavlova

228–242

Reproductive Decisions of Parents of Children with Disabilities:
Between Free Choice and Duty

Gergana Mircheva

243–259

Vulnerability and Gender: Towards Possible Reproductive Authenticity. Isabela Case

Lyuboslava Kostova

260–270

Moral and Ethical Principles, Religious Views and Legal Norms in Prenatal Diagnostics

Irina Markova

271–278

MEDICAL ETHICS BETWEEN AUTONOMY AND PATERNALISM

Infringement Of Autonomy in Medical Context

Martin Mirchev, Alexander Stoychev

279–288

Medical Paternalism, Autonomy and Informed Consent in
Obstetrical and Gynecological Practice

Peter Markov

289–295

Medical Paternalism as Beneficence and Care in the Context of
Individual Autonomy and Public Health

Konstans Hesapchieva

296–303

ETHICS LABORATORY

Healthcare Students' Perception and Opinion on Covid-19 Related Treatment Prioritization

*Evangelos Kazakos, Nikoleta Leventi, Alexandrina Vodenitcharova,
Kristina Popova, Stefan Velikov, Antoniya Yanakieva, Krasimira Markova*

304–307

ТЕМА НА БРОЯ

ЕТИКАТА: СВОБОДА И ДЪЛГ

РЕДАКТОРИ – АЛЕКСАНДРА ТРАЙКОВА, ИВАН МИКОВ

Сп. „Етически изследвания“

editor@jesbg.com

THEME OF THE ISSUE

ETHICS: FREEDOM AND DUTY

EDITORS – ALEKSANDRA TRAYKOVA, IVAN MIKOV

Ethical Studies

Втората книжка на брой 6 за 2021 г. е посветена на темата за свободата и дълга. Изборът на два от „вечните проблеми“ на философията вероятно би могъл да изглежда дързък на пръв поглед, но тъкмо дързостта може и трябва да бъде част от пътя към познанието. Целта тук е те да бъдат отново актуализирани в съответствие със съвременните реалности и на фона на големите социални, културни и технологични промени днес. Тъй като са такива, които не престават да привличат интереса на изследователите. Свидетелство за реализацията на това намерение са изследванията, включени в настоящото издание.

На страниците на тази книжка са публикувани текстове на три езика – български, руски и английски, които предлагат не само едно езиково многообразие, но и пъстро тематично богатство. В значителна степен са застъпени етическите анализи на понятията за свободата и дълга както в исторически ракурс, така и с оглед на съвременните им употреби. Представени са техните трансформации в социално-политическото, икономическото и научното пространства. В няколко рубрики са разпределени приложните аспекти на действието на свободата и дълга в различни контексти. Те обхващат широк спектър от екологичната, медицинската и репродуктивна проблематика, наред с ефектите от прилагането на новите технологии.

В допълнение към тях е предложен и един текст в нашата рубрика „Етическа лаборатория“, който представя изследване на нагласите сред студентите по медицина относно приоритизирането в условията на пандемия от Covid-19. Несъмнено една болезнена тема за всички в последните почти две години.

Приятно четене!

ВОДЕЩИ НА БРОЙ 6, КН. 2/2021

Гл. ас. д-р Александра Трайкова

Гл. ас. д-р Иван Миков

ИДЕОЛОГИЧЕСКИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ НА ОТНОШЕНИЕТО

МЕЖДУ СВОБОДА И ДЪЛГ

ВАСИЛ ПРОДАНОВ

Тракийски научен институт – София

vprodanov@yahoo.com

IDEOLOGICAL INTERPRETATIONS OF THE RELATIONSHIP

BETWEEN FREEDOM AND DUTY

VASSIL PRODANOV

Thracian Scientific Institute - Sofia

Abstract

The main idea in this article is that the relationship between freedom and duty has ideological dimensions and different ideologies give it different interpretations. For this purpose, three basic ideologies are taken, each of which can have many different forms and combinations with the others, but in itself as an ideal type it is different from the others. These are liberalism, conservatism and socialism. They differ in the methodology underlying them, in which of the two main categories of freedom and duty has a leading role and how it fits into the overall functioning of society, primarily in property relations. On this basis, different types of ideological relations between freedom and duty are analyzed.

Keywords: freedom, duty, ideological interpretations, liberalism, conservatism, socialism, property, methodological individualism, methodological holism

По принцип свободата на индивида предполага възможност той сам да избере целите и средствата за своите действия. Както целите, така и действията обаче зависят от спецификата на обществото, в което си включен, от неговите базисни ценности и средствата, които то притежава за тяхното постигане. От своя страна дългът предполага съществуването на други хора и общности, които са фактор за възприемането на определени цели и действия. Както целите и средствата, така и общностите и другите хора, задаващи нашите цели обаче не са абстракции, а реалности, свързани със съответни социално-икономически отношения и идеологии. Едни могат да бъдат целите и средствата за тяхното постигане, ако имаш огромно богатство, средства за производство

и власт, и съвсем различни, ако притежаваш само физическите възможности на своето тяло, и нищо друго. Същевременно всеки от нас живее в общество, в което доминира съответна хегемонна идеология, която задава целите на милиони хора и интерпретациите на това какво е и какво не е важно, достижимо, морално и какво не е, т.е. определя възприятията и границите на свободата.

Философите обикновено анализират понятията за свобода и дълг като всеобщи и общочовешки. На практика обаче тези интерпретации носят със себе си едни или други идеологически натоварвания, свързани са с нормативни системи, които предполагат една или друга хегемонна или нехегемонна идеология. По времето на държавния социализъм тогавашният морален кодекс на строителя на комунизма беше неотделим от идеологията на тогавашното общество. А през последните три десетилетия непрекъснато се говори за европейски и евроатлантически ценности, които са неотделимо свързани с неолибералната идеология и те се налагат дори насила на тези, които не желаят да ги спазват – чрез санкции, цветни революции, хуманитарни интервенции.

Ако вземем понятието за свобода, ще видим, че то е базисно за либералната идеологическа традиция от времето на Джон Лок насам. Свързано е с идеята за естествените права на живот, свобода и собственост, сред които на първо място е правото на частна собственост, което стои в основата на другите две основни права. Класическият автор, който свързва свободата и дълга е Имануил Кант чрез неговия категорически императив, който предполага свободата във вземането на решение на основата на автономността на човешкия разум. На тази основа той предлага да се постъпва така, че да използваш човечеството както в свое лице, така и в лицето на всеки друг винаги като цел и никога само като средство.

По принцип най-общо можем да разграничим три типа идеологии – либерализъм, консерватизъм и социализъм, всяка от които има множество различни проявления, версии, етапи, някои от които може да приемат различни елементи от другите идеологии – либерализъм, неолиберализъм, социален либерализъм, ляв и десен либерализъм и пр.; консерватизъм, неоконсерватизъм, социален консерватизъм, християнски консерватизъм, либертариански консерватизъм, авторитарен консерватизъм, национален консерватизъм, фашизъм и пр.; съветски, китайски, арабски, африкански форми на социализъм, социалдемократия, екосоциализъм, пазарен социализъм,

християнски социализъм, ислямски социализъм, кооперативен социализъм, функционален социализъм, либерален социализъм, либертариански социализъм, социализъм с китайски характеристики, комунизъм и пр. Базисните модели на всяка от трите идеологии са свързани с различни визии за свободата и дълга и различно тяхно съчетание, с използването на различни методологии. Кои са идеалните типове съотношения между свобода и дълг при всяка от трите основни идеологии, които могат да бъдат модифицирани при различните техни варианти?

1. Либералната интерпретация на отношението между свобода и дълг

Това, което характеризира базисните предпоставки на либералното мислене е, че то в различните му версии се опира на реалност, в която изходната единица е индивидът. Основава се на методологическия индивидуализъм, който се възпроизвежда и в различните социални науки и е особено видим при неокласическия икономикс. Известна в това отношение е знаменитата фраза на един от водещите неолиберални политици Маргарет Тачър, че „няма такова нещо като общество“, а „отделни мъже и жени, има и семейства“. Всъщност още при класическите либерални теории от времето на Джон Лок изходната предпоставка е индивидът с неговите неотчуждаеми права, сред които водещо е правото на собственост, което стои в основата на другите две основни права – живот и свобода. За либерала премахването на правото на частна собственост е премахване на свободата. Държавата е нещо вторично, което възниква да пази тези права. Тя осигурява равенство в спазването им и в този смисъл и равенство в свободата. В моралната конструкция на либералното мислене базисна е идеята за свободата, основана на частната собственост. И в последващите философски, етически, политически и икономически теории това ще е носещата конструкция, приемаща множество различни измерения – пазарна свобода, политическа свобода, свобода на словото и пр. Колкото по-малко се меси правителството и нещата са оставени на „свободния пазар“, толкова по-свободен е човек.

При либерализма доминира идеята за това, което Исай Берлин нарича негативна свобода – свобода от принуда от другия, от държавата и пр. и на първо място свободата от принуда, свързана с частната собственост, която конституционно е свещена и

неприкосновена. В този смисъл негативна свобода е и свободата да бъдеш беден, да бъдеш безработен, да спиш на улицата и никой да не ти пречи.

Държавата и законите защитават свободата, свързана с тези основни права на човека и на първо място правото му на частна собственост. Не толкова моралният дълг, а държавната принуда пази тази свобода, при която частната собственост конституционно е свещена и неприкосновена и нейното пазарно функциониране предполага максимална пазарна свобода и свобода от държавна регулация. Именно икономическата свобода е базисна за всички останали видове свободи, включително и моралната свобода.

През последните десетилетия в глобален план господстваща е неолибералната версия на либерализма. Неолибералната идеология и нейната ценностна система предполагат максимална пазарна свобода на движение на хора, стоки и капитали, която се противопоставя на това, което се нарича „тоталитаризъм“. Ти си свободен, когато никой не те ограничава от размяна на труд, капитал или стоки. Това е идеологията на неолиберали като Фридрих фон Хайек и Милтън Фридман. Така под лозунга за свобода на пазара имаме движение на работна сила и потребители на услуги, чрез което се осигурява кражба на човешки капитал и извличане на различни ресурси за много милиарди от по-слаборазвити страни от страна на държавите от капиталистическия център. Неолибералният капитализъм ограничава правото на избор на милиони хора в материалния смисъл на думата, създавайки гигантско неравенство, водейки до намаляване на средната класа в развитите държави и раждайки стотици милиардери, които в качеството си на национални и глобални олигархии имат възможности, които милиарди хора не притежават. Милиардерът може да се качи на частния си самолет и да отиде до всяка точка на света или да си постави за цел да излети в космоса, докато хилядите просяци по улиците могат да си поставят за цел да отидат от една кофа за боклук до друга и да имат средствата да направят само това. И едното, и другото се разглежда като свобода. Налагат се глобализирани неолиберални ценности, в които противоречията в социалноикономическо отношение се заменят с така нар. джендър ценности, феминизъм, с промени в дискурса за сексуалните, етническите и расови отношения. Нарастващата поляризация на обществата и недоверие към политиката и съществуващите институции, увеличаващи потенциала за конфликтност, се маскират с

неолиберални заклеявания на така нар. „език на омразата“. Рязко увеличените способности на големите технологични компании да събират данни за всеки човек и да манипулират поведението му, което означава допълнително намаляване на възможностите за свободен избор, също се представя като „свободата“ и „демократията“.

Реставрацията на капитализма в страни като България, разграбването на собственост и загубата от милиони хора на работни места, появата на хиляди клошари и просяци се нарича на неолибералния език на доминиращата идеология през последните три десетилетия „демократия“ и „свобода“. Рухването на здравеопазването, неолибералната му трансформация и създаването на най-умиращата нация в света се нарича свобода. Неолибералната хегемония, при която се фаворизира свободата на избор на полова принадлежност, за сметка на социално-икономическото неравенство и несвобода, води до разрушаването на семейството, при което над 50% от децата в България днес се раждат извънбрачно. И това именно е неолибералната идеология, която чрез дискурса за свобода и демокрация маскира реалностите, в които е вкарала милиони хора.

Неолибералната хегемония води до фрагментация и индивидуализация на обществото, до масово недоверие към политици и авторитети, до изчезване на понятия като дълг към обществото, към нацията и това обяснява негативната реакция на изискванията за спазване на правила и ваксинация в условия на здравна криза, което превръща българите в най-умиращата нация в света. Нещо повече, либералните индивидуалистични нагласи, създаващи представата, че има само индивидуални права, но не и задължения водят до квалификации за фашизъм на изискванията за ограниченията и зелените сертификати в условията на криза.

2. Консервативната интерпретация на отношението между свобода и дълг

Ако при либералната идеология водеща и дори единствена категория е свободата и то свободата на индивида, разбрана главно в негативния смисъл на думата, означаваща никой да не му нарушава правата, да не му се меси, при консервативната идеология водещо понятие е дългът. Той задава основните цели, към които трябва да се стремим и ограниченията в средствата за постигането му.

Едмънд Бърк, бащата на съвременния консерватизъм отхвърля водещата роля на човешката свобода и говори за регулирана и основана на морала свобода. Това е свързано с идеята за подчинението на индивида на някаква традиция, религиозна и етническа общност, на съответните авторитети, на установения морален порядък. Човекът е част от определена общност и има съответните задължения към нея. Не може да избира както си иска нито целите, нито средствата, защото това може да бъде във вреда на другите. Типичен пример за взаимозависимостта, за съобразяването с другите е този с оркестъра, представляващ общност, в която целите и средствата, съответно действията на всеки трябва да бъдат в синхрон с избора на целите и средствата, с действията на другите.

Специално внимание при консерватизма се отделя на семейството и неговите традиции. Характерно е за общества, в които има аристократични традиции, както и при обръщане към миналото и неговите образци във времена на кризи. Не индивидуалната свобода, а дългът, свързан с някакъв йерархичен порядък и морални дадености играе водеща роля в разбирането на функционирането на обществото. Свободата е вторична, дългът е първичен и обуславя нейните граници. Още по време на Френската революция, когато започва дискусията за свободата консерваторите реагират като изтъкват нейните ограничения и това, че тя може да има различни граници в рамките на определена йерархия, в която на различните равнища хората имат различни привилегии. Свободата е подчинена на дълга и очертава границите на освобождаване от отговорност. Така например генералът има различни задължения и свободи в сравнение с обикновения войник (Maliks, 2013: 190).

Човек принадлежи към определена нация и има дълга да я защитава. Принадлежи към определено семейство и има съответните задължения към него. Принадлежи към определена религия и е задължен да пази и защитава своята вяра. Консерваторите днес водят битка с либералите и неолибералите, абсолютизиращи индивидуалната свобода и предлагащи алтернативи, разрушаващи установения традиционно морален порядък и семейни ценности, особено във връзка с така нар. джендър идеология и сексуални ценности.

За консерваторите важно значение има колективната свобода. Така например Брекзит се състоя под лозунга за свобода от зависимостта от ЕС и бе подкрепен преди всичко от консерваторите във Великобритания. В Източна Европа консервативните

политици на Полша и Унгария се опитват да действат самостоятелно в определени сфери и да акцентират върху национални цели и проблеми. Идването на емигранти и бежанци се разглежда като заплаха за целостта и нормалното функциониране на националните общности.

Реакцията на пандемията и здравната криза, при която водеща е нагласата за дълга към другите, за това че не трябва да бъдеш евентуална заплаха за тяхното здраве има и цивилизационни характеристики. Тя е типична например за японците и други азиатски народи, които традиционно когато са болни много преди сегашната пандемия ходят с маски по улицата, за да не заразят другите. Тук дългът към другия и подчинението на авторитетите играят основна роля, тъй като европейската либерална традиция няма своите корени сред тях. Неслучайно в немалка част от азиатските държави имаме много по-малка заболяемост и смъртност, отколкото в Европа и САЩ с техните либерални традиции.

От консервативна гледна точка антиваксърската позиция в условията на глобална пандемия е безотговорна и опасна, пренебрегваща морални принципи на отношенията между хората. Предполага индивидуализъм, пренебрегващ здравето и благополучието на другите. Тя означава да оставиш собственото си тяло на произвола на инфекции и разпространение на вируса, дава възможност той да бъде по-смъртоносен и убийствен за по-дълъг период от време за повече хора. Пренебрегва фактът, че свободата е неотделима от отговорността, че в обществото тя е зависима от задълженията, която имаме към другите.

3. Социалистическата интерпретация на отношението между свобода и дълг

Тази интерпретация се основава на виждания за отношенията между наемен работник и капиталист. В либералния смисъл на думата работникът е свободен да предложи своята работна сила на когото си иска на трудовия пазар. В социалистическия смисъл на думата обаче той е несвободен, тъй като му липсва какъвто и да е контрол или достъп до средствата за производство. Той е принуден да продаде своята работна сила на капиталиста, за да може да живее. Въпреки либералните идеологеми, че всички са свободни, неравенството в собствеността според социалистическата интерпретация е неравенство и в свободата. А основната част от собствеността в условията на

капитализъм е неравно разпределена според наследствени социални йерархии. Затова и известният лидер на Социалистическата партия на Америка Юджийн Дебс заявява, че ако капиталистът „притежава твоя труд той е господар на твоята съдба. Ти в никакъв смисъл не си свободен човек... Ти никога няма да бъдеш свободен... докато не станеш господар на инструментите, с които работиш и можеш свободно да работиш без съгласието на някой господар“ (Gude, 2021).

Социализмът и идеите за колективизъм и солидарност са свързани с методологическия холизъм. Класическа е Марксовата фраза за човека като съвкупност от обществени отношения. Както неговите цели, така и средствата към тях могат индивидуално да бъдат свободен избор, но реално се задават от обществото, от социалната група, в която е включен човек, от нейните ценности и цели, от възможностите, които са създали те на отделните индивиди за рационален избор и наличността на едни или други средства, които те биха могли да използват. Индивидуалната свобода е свързана с колективната свобода на съответната общност. Именно затова и дългът към съответната общност е вътрешно присъщ на отделния индивид, неговата индивидуална свобода е свързана с общностната и съответно класова свобода. Неслучайно в известния Кодекс на строителя на комунизма при съветския модел на социализма влизат такива принципи като „Непрестанна грижа за опазване и увеличаване на общественото благо“, „Високо съзнание за обществен дълг и нетърпимост към нарушаване на обществените интереси“, „Колективизъм и другарска взаимопомощ: един за всички и всички за един“.

В модел на поведение се превръщат хората, които са готови да се принесат в жертва за колективната свобода. Неслучайно в българския пантеон на образци на поведение водещо място заемат хора, които са готови да умрат за тази колективна свобода и да произнесат фрази като тази на Ботев в писмото до неговата съпруга Венета – „Ако умра, то знай, че после Отечеството си съм обичал най-много тебе...“.

Лявоориентираният нобелов лауреат по икономика Джоузеф Стиглиц интерпретира в този контекст поведението на хората в условията на сегашната пандемия. „В пандемията – казва той – действията на отделния човек засягат благополучието на останалите. И винаги, когато има такива външни ефекти, благосъстоянието на обществото изисква колективни действия; регулации, които да ограничат социално

вредното поведение и да подпомогнат социално полезното поведение“ (Stiglitz, 2021). В този смисъл ваксинирането не е ограничение на индивидуалната свобода, а дълг към другите, към тяхното здраве и живот.

Свободата при социализма е важна като способност и възможност да вземаш решения и да постигаш определени цели. Тук имаме идеята за това, което Исаия Берлин нарича позитивна свобода – свободата да се самоконтролираш, да вземаш рационални решения, да се самореализираш, да можеш да правиш различни неща, за което са необходими съответни ресурси, способности, интелект, подготовка, квалификация. Тя е както икономическа и политическа, така и морална свобода да вземаш самостоятелно рационални решения и да имаш способностите и ресурсите да ги осъществяваш. Резултат е на способностите и възможностите, които притежава човекът, а не просто на липсата на ограничения. Равенството в разпределението на благата и собствеността е фундаментален фактор за тази свобода. Известният американски марксист Дейвид Харви казва, че „социалистите работят, за да създадат материалните условия, при които хората могат да бъдат истински свободни, без строгите ограничения, които капитализмът налага на техния живот“ (Harvey, 2020). Свободата, според него, не означава нищо, ако няма какво да ядеш, ако ти е отказан достъп до адекватно здравеопазване, жилище, транспорт, образование и пр. Ролята на социализма е да осигури тези базисни потребности и тогава хората ще бъдат свободни да правят това, което искат. Той осигурява позитивна свобода по два основни начина. Първият е на създаване на физически и интелектуални способности за избор на определени цели и средства, осигурявайки съответно образование и здравеопазване за всички хора. Вторият е на равенство в материалните възможности на индивидите за удовлетворяване на определени потребности, правейки ги свободни от материални желания и способни за вземане на значими за всички решения.

За социалиста капитализмът ограничава и позитивната и негативна свобода, създавайки гигантски неравенства и съсредоточавайки икономическа, политическа, идеологическа власт в ръцете на така нар. 1% от най-богати. Известно е, че Тома Пикети отбелязва, че най-богатите 10% от американските домакинства притежават 70% от цялото национално богатство, а най-богатият 1% притежава 35% от него (Larson, 2019). Елън Мъск или Марк Зукърбърг с техните десетки милиарди са неизмеримо по-свободни

от речещите в кофите на боклук десетки хиляди бездомници и клошари в американските градове.

За либерала и речещият в кофите за боклук, който ругае правителството е свободен, защото никой не го ограничава в свободата на словото. За социалиста той е типична версия на крайна несвобода. Неравенството в собствеността е неравенство и в свободата. Свободен е този, който притежава собственост – той има възможности, които другите нямат. Свободата на капитала е различна от свободата на наемния работник. Свободата е неотделима от социалноикономическото равенство. Осъществяването на това равенство различните версии на социализма търсят по различен начин – най-разпространеният социалдемократически начин е чрез преразпределителната роля на държавата, съответно чрез данъчно облагане на богатите и регулации на пазара, т.е. ограничаването на негативната свобода на капитала. На държавата се гледа като на основен инструмент за налагане на позитивната свобода, така както тя се разглежда и като основен фактор за гарантиране на негативната свобода. Друг не по-малко разпространен начин е чрез колективността на собствеността в различни версии – чрез недържавни форми на кооперативи от различен вид или във формата а държавна собственост.

Тези три интерпретации на свобода и дълг, и на техните взаимоотношения присъстват в различни версии и модификации през последните няколко века в обществото, част са от битката, която се води между представителите на различните идеологии, предпоставят и възприятията за света и поведението на милиони хора.

ЛИТЕРАТУРА

Gude, S. (2021). What Eugene Debs and the Socialist Party Can Teach Us About Freedom. – In: *Jacobin*, 16.09.2021. Available at: <https://www.jacobinmag.com/2021/09/debs-socialist-party-america-capitalism-freedom-bezos> [Accessed 16.09.2021].

Harvey, D. (2020). Socialists Must Be the Champions of Freedom. –In: *Jacobin*, 22.10.2020. Available at: <https://jacobinmag.com/2020/10/david-harvey-the-anti-capitalist-chronicles-socialism-freedom> [Accessed 10.11.2020].

Larson, R. (2019). Capitalist Freedom is a Farce. –In: *Jacobin*, 03.03.2019. Available at: <https://jacobinmag.com/2019/03/capitalism-freedom-socialism-milton-friedman-hayek> [Accessed 13.03.2019].

Maliks, R. (2013). The state of freedom: Kant and His Conservative Critics. –In: *Freedom and construction of Europe. Volume II: Free Persons and Free States*, Ed. by Quentin Skinner and Martin van Gelderen, Cambridge University Press.

Stiglitz, J. E. (2021). COVID-19 and Human Freedom. –In: *Project Syndicate*, Available at: <https://www.project-syndicate.org/commentary/covid19-spike-in-us-reflects-misunderstanding-of-liberty-by-joseph-e-stiglitz-2021-09> [Accessed 07.09.2021].

**КОНЦЕПТЫ „ДОЛГ“ И „СВОБОДА“
(ФИЛОСОФИЯ, МОРАЛИЗИРУЮЩАЯ РЕФЛЕКСИЯ И
„ТЕМНАЯ“ МАТЕРИЯ ЯЗЫКА)**

РУБЕН ГРАНТОВИЧ АПРЕСЯН

Институт философии Российской Академии наук

apressyan@mail.ru

**THE CONCEPTS OF „DUTY“ AND „FREEDOM“
(PHILOSOPHY, MORALIZING REFLECTION AND
THE „DARK“ MATTER OF LANGUAGE)**

RUBEN GRANTOVICH APRESSYAN

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Abstract

The concepts of „duty“ and „freedom“ have been differently coped in moral philosophy, in moralizing reflection, and in the element of a colloquial language. Philosophers feel comfortable within the framework of moral philosophy, playing with the forms of pure thought, and do not have difficulties analyzing the passages of moralizing scholars. But a colloquial language is different: its speakers are not concerned about the strictness of expressions and, moreover, the formal restrictions imposed on the use of words by philosophy. However, it is an important source for understanding moral thinking, and the efforts of scholars from various fields are required to solve the difficult interdisciplinary research task of interlinking different levels of understanding of the concepts of „duty“ and „freedom“ to elaborate its comprehensive conception.

Keywords: morality, moral consciousness, duty, freedom, responsibility, regulation and self-regulation.

Долг и свобода – основополагающие концепты морального сознания и моральной философии. Ими в значительной своей части образуется пространство морали. Их роль в морали существенна, но не всеохватна, поскольку, с философской точки зрения, они не имеют внутреннего нормативного содержания. Понятия долга и свободы не указывают на то, что человеку следует делать, каково морально необходимое ценностное

содержание его поступков, однако они говорят о том, *как* человек должен поступать и каково одно из условий моральности его поступков, а именно: свободно принимать решения и следовать своему долгу. Такова рамка морально релевантной активности как она осмыслена и реконструирована философской этикой.

Однако в какой мере с ней согласно обыденное моральное сознание, как оно проявляет себя в решениях, принимаемых по поводу повседневных конфликтов или экстраординарных конфликтов, протекающих на грани смертельных (для агента или реципиента) рисков? Традиционно мыслящие моральные философы нередко относятся к „моральным фактам“ без должного внимания, не проявляя интереса к эмпирическому материалу, тем более такому, который напрягает высокую философскую мысль о морали или тем более такому, который может потрясти ее. Эмпирические данные, касающиеся жизни морали, моральной практики, живого морального опыта довольно разнообразны. Этот вопрос как возможный повод для методологических затруднений заслуживает внимания сам по себе. Далее проводится сопоставление между строгим морально-философским пониманием долга и свободы, трактовкой этих концептов, рассматриваемых в расширенном контексте социально-гуманитарными учеными, не всегда готовыми прислушаться к выводам моральной философии, выступающими, скорее, „от имени“ морального сознания, склонного к рефлексии, но рефлексии морализирующего характера, и данными русского языка, репрезентированного в когнитивно-лингвистических исследованиях. В отличие от моральной философии, язык в значительной степени ценностно синкретичен. Являемая им семантика долга и свободы далека от специфичности данных концептов, обосновываемой в философии; что освоение моральной философией соответствующих лингвистических данные также требует прояснения ряда методологических трудностей. Последнее возможно лишь в ходе реализации конкретных задач междисциплинарных исследований. Возможные подходы в данном направлении предложены в этой статье.

1.

Моральная философия выдвигает такое понятие морали, согласно которому моральность личности проявляется в суверенных действиях, то есть произведенных независимо от внешних авторитетов и в соответствии с собственным пониманием

должного; это же касается ее суждений относительно добра и зла, правильного и неправильного. Такой образ морали, морального агента и морального решения вызывает настороженность со стороны носителей традиционалистского и авторитарного сознания как якобы высвобождающий эгоистические и меркантильные склонности человека, перечеркивающий его моральный долг, его моральное предназначение (Кирилл, 2018). Выражающие настороженность относительно моральной автономии и суверенности явно упускают из вида, что мораль исторически формируется как нормативный и культурный институт, призванный помочь человеку противостоять своему эгоцентризму. Развитие морали выражается, среди прочего, в том, что человек все более оснащается в этом противостоянии соответствующими нормативными инструментами, способами мышления и механизмами самоконтроля, которые рационализируются и обогащаются в моральной философии.

От превращения суверенности в своеволие и произвол гарантируют принципы универсализуемости и общего блага и соответствующие процедуры выбора и коррекции оснований решений. Собственно, эти идеи, высказанные на уровне метафизики морального сознания, составляют суть учения о категорическом императиве И. Канта (Кант, 1997) [1]. Моральность личности, по Канту, удостоверяется в таких решениях, основания которых выбраны ею самостоятельно и непротиворечиво по отношению к основаниям других ее решений, в них отдан приоритет общему (а не личному, частному) благу и эти основания универсализуемы. В выборе оснований действий и суждений по указанным критериям заключается моральный долг личности. В освоении данного образа мысли и соответствующей самореализации личность утверждает себя в качестве морального агента.

В философской литературе можно встретить истолкования категорического императива Канта как своего рода объективного закона, предъявляемого индивиду извне. Интерпретации такого рода рождаются на базе совершенно различных философских позиций, и их высказывают авторы, по разным другим поводам удостоверяющие свое знание Канта (Simmel, 2010; Дробницкий, 2001). У самого Канта достаточных предпосылок для объективистского понимания морали нет. Но противоречивый, как с позиций личности, так и с позиций социума, опыт социального дисциплинирования, с которым нередко ассоциируется мораль, дает поводы для такого понимания кантовского

понятия морали. В подобных истолкованиях обнаруживает себя то восприятие морали, при котором она представляется прежде всего как некая надперсональная сила, обнаруживающая себя в извне предъявляемом человеку долге, а при социологистском, понимании – как инструмент социального дисциплинирования, как способ социальной регуляции поведения. Однако в современной социологии получила распространение точка зрения, согласно которой моральная регуляция направлена не на поведение вообще, а на „этическую субъективность“, а одновременно и формирование общего для членов группы социального и духовного опыта, общих идей, впечатлений и чувств (Durkheim, 2003; Ruonavaara, 1997).

Впрочем, ряд задач согласования частных интересов, частных и общих интересов наилучшим образом решается самими носителями частных интересов посредством взаимной регуляции и саморегуляции поведения. В этом контексте долг и свобода предстают в ином свете: долг оказывается сознанием самостоятельно устанавливаемой индивидом необходимости решений и действий, а свобода – способностью принимать решения и совершать действия *автономно*. В рамках морального сознания свобода и долг опосредуются *ответственностью*. Важной задачей моральной философии и нормативной этики является анализ долга и свободы в контексте системы морального сознания, в их содержательной связи и структурной опосредованности с другими моральными концептами.

2.

Моральное сознание неоднозначно переживает и осмысливает эти доминантные моральные установки. При определенных состояниях морального сознания долг и свобода могут восприниматься как антитетичные идеи, отражающие разнонаправленные стороны морального опыта. Такое восприятие морального опыта как внутренне двойственного подвергается рефлексии и последующей концептуализации. В русском мышлении благодаря наличию в русском языке двух слов – воспринятого из французского и латинского по своим корням слова «мораль» и славянского по происхождению слова „нравственность“ [2] – двойственное восприятие морального опыта легко оформляется лексически [3]. С одной стороны, выделяется самостояние индивида, решимость личности брать на себя ответственность за каждый свой поступок,

его совершение как намеренного, сознательного, свободного, а с другой – общественное дисциплинирование, подражательность индивида в решениях, следование внешним предписаниям лишь на основании самого факта предписаний, исполнение правил лишь из желания соответствовать им. При таком видении, бытие личности собой обозначается словом «нравственность», а система регуляции поведения – словом «мораль» (иногда наоборот). В наиболее явном виде подобные определения были высказаны философом В. Библером (Библер, 1990), и последующая традиция разделения морали и нравственности в российской социально-гуманитарной мысли, похоже, отталкивается от него. Аналогичные значения фиксируются и лингвистами (Кушнир, 2012).

Соответственно двойственному восприятию этического опыта трактуются свобода и долг: свобода переживается и понимается как выражение аутентичности индивида, его неподотчетности, способности к независимому самовыражению, а долг – как проявление внешнего воздействия на индивида, по сути понудительного, потенциально репрессивного. Причем задача регулирования приписывается социуму, который посредством различных рычагов контроля, направляет поведение индивида; долг рассматривается как один из инструментов воздействия, силой, направленной на индивида извне, а свобода – как внутренняя сила индивида, благодаря которой он оказывается способным к деятельному самопроявлению.

Как видим, в отличие от репрезентации концептов свободы и долга в моральной философии, при дивергенции морали и нравственности (которая чаще всего проводится психологами) свобода и долг наполняются ценностным содержанием и получают нормативный статус, а рефлексия по этому поводу, облакаемая в форму теории, приобретает морализирующий характер.

3.

Параллели данной семантической матрицы можно обнаружить в речевой практике русского языка как она представлена в когнитивно-лингвистических исследованиях. Наиболее известны работы в этой области лингвиста А. Вежбицкой, а именно, ее разбор концепта «свобода» сопряженно с концептом „воля“ в сопоставлении с латинским „libertas“, английскими „freedom“ и „liberty“ и польским „wolność“.

Лингвосемантический анализ Вежицкой воспроизводит ряд значений, выявленных за несколько десятилетий до нее философом Георгием Федотовым (Федотов, 1992: 284 – 286), но семантика концептов свободы и воли оказывается у нее несколько иной. В русском концепте свободы она, в отличие от Федотова не находит отрицательных коннотаций; в этом концепте главное – отсутствие внешнего контроля, ограничения, принуждения. Значение же слова „воля“, по мнению Вежицкой, в современном русском языке, точнее, в русском последней трети XX века, постепенно оказалось сведенным к одному – к жизни вне тюрьмы, вне исправительного лагеря (Wierzbicka, 1997: 288) [4]. В русском концепте „свобода“ Вежицкая легко прослушивает „анархические» импликации, а за ними и характерный для русской культуры „антиправовой“ уклон» (Ibid.: 144). Можно предположить, что Вежицкая была отчасти под впечатлением мнения, высказывавшегося, наряду с другими, и А. Амальриком, которого она цитирует: „Само слово „свобода“ понимается большинством народа как синоним слова „беспорядок“, как возможность безнаказанного свершения каких-то антиобщественных и опасных поступков“ (Ibid.: 143).

Более широкие по охвату лексического материала исследования российских лингвистов указывают на значимость таких, коррелирующих с английским словом «freedom», коннотаций, которые обнаруживают социабельность свободного человека, его вовлеченность в общественную среду, его восприимчивость к правопорядку, моральной нормативности, обязанностям, долгу (Кошелев, 1991; Арутюнова, 2003: 83; Солохина, 2005: 226 – 228; Шмелев, 2018: 683). Социабельность человека – непереносимое условие стабильности социума (Булыгина, Шмелев, 1991). Качество социабельности на практике может выражаться градуированно и соответственно будет варьироваться его эффективность. Оно может актуализироваться в сознании людей и посредством других концептов, в том числе нормативных, и на первом месте здесь, конечно, концепт „ответственность“, отражающий феномен, коммуникативной и общественной ориентированности личности („социальная ответственность“), внутренне мотивируемой к соответствующим поступкам (в этом смысле „индивидуально ответственным“ поступкам).

В современном российском публичном дискурсе содержатся и другие коннотации свободы – утверждающие ценности прав человека, суверенитета и достоинства

коммунитарно ассоциированной личности, сформированные социально-гуманитарным просвещением и гражданским воспитанием, которые еще сохраняют либеральные и демократические приоритеты конца 1980-х – начала 2000-х годов. В таком социально-гуманитарном просвещении и гражданском воспитании тесно увязываются друг с другом идеи долга и свободы. Современный частно-семейный дискурс свободы и долженствования крайне вариативен, но о нем в силу отсутствия систематических исследований в этой сфере мы знаем не так много. Вместе с тем, нельзя не признать, что в официальной пропаганде и текстах обслуживающих ее обществоведов, публицистов и блогеров преобладает тенденция, в которой гражданственность трактуется как патриотизм, свобода – как осознание вменяемой необходимости (подлежащей принятию), а долг – как законопослушность и лояльность властям.

Философия представляет долг и свободу в их категориальной простоте – как логически-последовательно эксплицированные, взаимно опосредованные теоретические конструкции. Морализирующая рефлексия индивидуального опыта наполняет концепты свободы и долга нормативным содержанием, ассоциируя с ним определенные жизненные позиции и поведенческие стратегии. Наконец, по-своему эти концепты заявляют о себе в глубинном сознании, спонтанно являющем себя в живом языке, носители которого не обременены заботой о концептуальной строгости и предметной специфичности используемых ими слов, и в этом смысле их использование являет „темную“, самими носителями языка не рефлекслируемую и не эксплицируемую материю сознания. Перед теорией – моральной философией, нормативной этикой, аксиологией, лингвистикой, психологией – стоит непростая междисциплинарная исследовательская задача сопряжения различных уровней осмысления этих концептов и выработки комплексного представления о них.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Кант говорит об условиях возможности морали, но по существу, предмет его внимания – условия возможности морального сознания, еще точнее, моральное самосознание.

[2] Хотя слово „нравственность“ славянского происхождения (от нрав/норов), ни в одном славянском языке, помимо русского, этого слова нет.

[3] Можно предположить, что само по себе наличие двух слов толкает к усмотрению двойственности в этическом. Заслуживает внимания, что концептуально обоснованные попытки дифференцированного восприятия морального опыта встречаются и на базе других языков – не только немецкого, где это ожидаемо, поскольку в немецком также, наряду с восходящим к латинскому „Moralität“, есть германское по происхождению (от Sitten) „Sittlichkeit“ (Г.В.Ф. Гегель, Ф. Ницше, Ю. Хабермас), но и французского (Э. Левинас, М. Фуко, П. Рикёр), и английского (З. Бауман), где воспринимаемая двойственность нравственного опыта фиксируется терминами „morality“ – „ethics“ (англ.), „moralité“ – „éthique“ (фр.). Подробнее об этом см. (Апресян, 2020).

[4] В более поздних исследованиях эта трагическая коннотация концепта „воля“ признана существенно ослабленной (Шмелев, 1918: 696).

ЛИТЕРАТУРА

Апресян, Р. Г. (2021). О дивергенции понятий „мораль“ и „нравственность“. – В: *Этическая мысль*, Т. 21, № 1, 5 – 23.

Арутюнова, Н. Д. (2003). Воля и свобода. – В: *Логический анализ языка. Космос и хаос: концептуальные поля порядка и беспорядка*. Москва, Индрик, 73 – 99.

Булыгина Т. В., А. Д. Шмелев. (1991). Концепт долга в поле долженствования. – В: *Логический анализ языка. Культурные концепты*, Москва, Наука, 14 – 20.

Библер, В. С. (1990). Нравственность. Культура. Современность (Философские раздумья о жизненных проблемах). – В: *Этическая мысль*. Москва, Политиздат, 16–57.

Кант, И. (1997). Основоположение к метафизике нравов. – В: **Кант И.** *Соч. на нем. и рус. яз.* (Под. ред. Б. Тушлинга и Н. В. Мотрошиловой. Т. III.; Подг. к изд. Соловьевым, А. Судаковым, Б. Тушлингом, У. Фогелем). Москва, Московский философский фонд, 39 – 275.

Кошелев, А. Д. (1991). К эксплицитному описанию концепта „свобода“. – В: *Логический анализ языка. Культурные концепты*. Москва, Наука, 61 – 64.

Дробницкий, О. Г. (2001). Понятие морали: Историко-критический очерк. – В: Дробницкий О. Г. *Моральная философия: Избранные труды*, Сост. Р. Г. Апресян. Москва, Гардарики, 11 – 344.

Кирилл, Патриарх РПЦ (2018). Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XXVI Международных Рождественских образовательных чтений. – В: *Официальный сайт Московского патриархата*. 25.01.2018, url: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5136032.html> (Просмотр: 01.11.2021).

Кушнир, О. Н. (2012). Макроконцепты „право/закон» и „мораль/нравственность“: „фигуры конфликта“ в поле взаимодействия. – В: *Филологические науки. Вопросы теории и практики*, № 1, 98–101.

Солохина, А. С. (2005). Свобода. – В: *Антология концептов*. (Под ред. В. И. Карасика, И. А. Стернина). Том 1. Волгоград, Парадигма, 42 – 58.

Федотов, Г. П. (1992). Россия и свобода [1945]. – В: Федотов, Г. П. *Судьба и грехи России*. Т. 2. Санкт-Петербург, София, 276 – 303.

Шмелев, А. Д. (2018). Еще раз о русских словах свобода и воля. – В: *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Лингвистика*. Т. 22, № 3, 675 – 700.

Durkheim, E. (2003). *Professional Ethics and Civic Morals*, Transl. by C. Brookfield, with a new preface by B. S. Turner. London; New York, Routledge.

Ruonavaara, H. (1997). Moral Regulation: A Reformulation. – In: *Sociological Theory*. Vol. 15, № 3, 277 – 293.

Simmel, G. (2010). The Law of the Individual. – In: *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*. Chicago, The University of Chicago Press, 99 – 154.

Wierzbicka, A. (1997). *Understanding Cultures Through Their Key Words: English, Russian, Polish, German, and Japanese*. New York, Oxford, Oxford University Press.

**ЗАЩО БИЗНЕСЪТ Е СКЛОНЕН ЕДНОСТРАННО ДА ГАРАНТИРА
ПОВЕЧЕ ПРАВА НА КРАЙНИТЕ ПОТРЕБИТЕЛИ?**

ВАЛЕНТИНА ДРАМАЛИЕВА

Университет за национално и световно стопанство

valentinadramalieva@gmail.com

**WHY IS BUSINESS INCLINED TO UNILATERALLY GUARANTEE
MORE RIGHTS OF END USERS?**

VALENTINA DRAMALIEVA

University of National and World Economy

Abstract

The relationship between freedom and duty is fundamental to morality and ethics and it is reflected in the established Principle of compliance of freedom and responsibility, as well as in its concretization – Principle of compliance of rights and obligations, which are widespread in all spheres of society, including business. At the same time, however, there is an interesting exception related to non-compliance. In the relations with end users, business tend to unilaterally guarantee more rights and take on more responsibilities. The aim of the article is to look for the reasons for this phenomenon, typical for the free market today, focusing on its ethical justification.

Keywords: ethical principles, freedom, rights

Когато говорим за *права*, обичайно имаме предвид определени *свободи*, които хората са приели, че могат да си гарантират в обществото. Тези понятия не само са важни морални и етически ценности, но със сигурност ни отвеждат в проблемното поле на етическите принципи, където се търсят и установяват трайни зависимости между тях. Сред най-утвърдените е *Принципът за съответствие на свободата и отговорността*, както и често визираният като негова конкретизация – *Принцип за съответствие на правата и задълженията*. Те са базирани на една от най-важните морални и етически ценности – *свободата*, която намира приложение във всички етапи и във всички сфери на обществения живот. В тази връзка е интересно да се анализира: **първо**, дали и доколко

посочените етически ценности и етически принципи са валидни също и за специфичната сфера на бизнеса; **второ**, дали те търпят някаква промяна при прилагането си, адаптирайки се към бизнеса.

1. Вместо увод: накратко за теоретичната обосновка на проблема

Свободната воля е същностна характеристика на човека, с която той особено се гордее. Заедно с това свободната воля е предпоставка за съществуването на морала. Без свободна воля човекът не би могъл да се опитва да променя действителността и така да се заявява в този свят. Затова свободната воля е толкова важна за човека и за морала, който е основен начин за балансиране на отношенията във всяка общност и в обществото като цяло. А *свободата* се е утвърдила сред най-безспорните морални и етически ценности в дългото съществуване на човечеството.

Човекът винаги се е стремил към свободата, независимо от това какво му носи този стремеж. Свободата е свързана, първо, с избор (на свободната воля) – с желанието на всеки отделен индивид да избира своето поведение и така да се намесва в световния ред, т.е. – да бъде свободен. Заедно с това, свободата е свързана, второ, с независимост от определени фактори и процеси, с които всеки е обвързан по необходимост във всяка общност. По сполучливото определение на Ерих Фром (Фром, 1992: 33), първият аспект на свободата обикновено се определя като *позитивна свобода* или „свобода да“, а вторият аспект – като *негативна свобода* или „свобода от“.

Заради същностната си обвързаност със свободата, в живота си всеки човек винаги иска две неща: да разшири свободата си и да гарантира свободата си. Но желанието му се сблъсква с аналогичния стремеж на останалите хора и затова в обществото отдавна са се убедили в необходимостта взаимно да си гарантират свободата, за да могат да си осигурят нужния баланс. Така се е обособил познатият на всички ни *Принцип за съответствие на свободата и отговорността*. Той налага простата истина, на която се гради всяка общност и общество – че хората могат да имат желаната свобода, като взаимно си я гарантират с поемането на съответна (адекватна) отвореност. Моралната практика, както и логиката на етиката, която се опитва да я рационализира и стимулира в определена посока, сочат че само така хората могат взаимно да си осигурят свободата, от която всички се нуждаят.

Свободата наистина е сред най-значимите и определящи ценности за човека и за обществото във всеки отделен момент от развитието, а *Принципът за съответствието на свободата и отговорността* се е утвърдил като безспорен за всички времена и за всички обществени сфери. Това важи и за отношенията на свободния пазар и бизнеса, които представят спецификата на икономическите отношения днес. Интересно е да се види дали проявлението на принципа там има някакви особености.

Бизнесът е една от най-значимите и най-проблемни делови сфери днес. Съставен е от отделни структури (фирми), които са не само икономически, но и юридически обособени. Те влизат в отношения помежду си, както и в отношения с крайните потребители, и така изграждат пазара. Разбира се, за пазара са важни и отношенията вътре в самите бизнес структури (фирми). Затова всеки анализ на бизнеса трябва да се концентрира върху три типа отношения: *във фирмата* (организационни); *между фирмите* (отношения между структури); *с крайните потребители*.

Това важи и за бизнес етиката, която анализира спецификата на етическите стандарти – етически ценности, етически норми, етически принципи и етически модели на поведение – във всеки от тези три типа отношения. Прави впечатление, че дори за посочените отношения прилагането на етическите стандарти не е унифицирано, което съответства на предпоставката на всяка приложна етика, че етическите стандарти винаги се адаптират към съответната среда. Това се отнася и за *Принципа за съответствие на свободата и отговорността*. При него има специфика, от една страна - при прилагането му в бизнеса, като особена делова сфера, а от друга страна – при прилагането му в различните отношения, изграждащи бизнеса, тъй като самите те имат свои особености.

2. Каква е спецификата на различните отношения, изграждащи бизнеса?

За да бъде разбрано това е важно да се посочат различията в трите типа отношения: (1) *във фирмата*; (2) *между фирмите*; (3) *с крайните потребители*.

(1) Отношенията във фирмата (организационни, фирмени) се осъществяват между реални хора, което е причина често да не си даваме сметка, че те са делови отношения и са различни от житейските. Но те действително са различни и се характеризират с: формалност, йерархия, дисциплина. Заради тези особености някои житейски етически стандарти остават неприложими във всяка организация, което се

отнася и за фирмите в бизнеса. Но именно затова фирмените отношения по-лесно се формализират в определени правилници, разпоредби, етически кодекси. Тяхната специфика води като резултат и това, че те често са поле на конфликт между житейски и делови етически стандарти, което е сериозно предизвикателство за хората във фирмата.

Някои, познати от житейската сфера, етически стандарти са неприложими в тези делови отношения, но други - остават валидни. Така например, също както в житейските отношения, възползването от другите субекти в организацията е недопустимо - именно защото те са отношения между хора, изграждащи една общност, екип.

Принципът за съответствие на свободата и отговорността е широко практикуван етически принцип във всяка фирма, тъй като тя е делова организация. Чрез него се търси съответствие между избора на поведение при взимането на решения, от една страна, и отговорностите, които се очаква да се поемат, от друга страна. Така става възможно да се оценява правилността на поведението на всяко ниво във фирмата – както за мениджърите, така и за служителите.

(2) Отношенията между фирмите се различават от отношенията във фирмата, макар че и двата типа са делови. Спецификата им идва от това, че те не са отношения между реални хора, а между структури, визирани като „изкуствени“ морални субекти. Отношенията между тях също са формални. Те са по-рационални, делови, конкретни и опростени, в сравнение с отношенията между реалните хора вътре във фирмата.

Важна особеност на тези отношения е и това, че са симетрични – т.е. фирмите се разглеждат като равнопоставени бизнес субекти, които имат равни икономически възможности за печалба, равни икономически права, равни шансове да се възползват от предимствата на пазара. Равнопоставеността е определяща и за етическите стандарти, които се прилагат в отношенията между фирмите. Заради тази особеност като че ли е по-лесно посочените отношения да се дистанцират от житейските. За тях са характерни: лоялна конкуренция, специфично сътрудничество, а също – някои форми на възползване, като повечето са неприемливи като стандарти за житейския морал и етика.

Съвсем логично в отношенията между фирми се утвърждават такива етически ценности, норми, принципи и модели на поведение, които най-добре съответстват на изискването бизнесът първо да мисли за собственото си оцеляване и да защитава собствения си интерес за печалба, като не допуска обаче да вреди умишлено на другата

страна. В същото време, допуска се всяка страна да се възползва от своите предимства или от чуждите (на другата страна) неблагоприятия, лош шанс, некомпетентност – именно защото те са равнопоставени. Условието е вредите да не са нарочно причинени!

Водещите етически принципи остават приложими и работещи в отношенията между фирмите. *Принципът за съответствие на свободата и отговорността* налага като теорема необходимостта винаги да се търси и намира съответствие между взимането на решения и поемането на съответни отговорности за резултатите, които те поражда. Това засяга както разпределителните отношения – когато се разпределят ангажименти, роли, финанси, очаквани печалби и др., така и корективните отношения – когато се носи конкретна отговорност при причинени щети, неспазени договори, обещания и др. Очакването е фирмите да поемат адекватна отговорност една към друга.

(3) Отношенията с крайните потребители често се наричат *търговски отношения*, защото чрез търговската размяна фактически се реализира целият бизнес. Те са много важни както за бизнеса – чрез тях той се осъществява цялостно и постига печалба, така и за обществото – чрез тях то задоволява потребностите си. Особеностите на тези сложни и противоречиви отношения определят спецификата на етическите стандарти, които се прилагат там.

Определящото за тях е, че са несиметрични, тъй като бизнесът и крайните потребители се разглеждат като неравнопоставени. Бизнесът, от една страна, е привилегирован, защото се характеризира с икономическа активност и самостоятелност; разполага с икономически предимства: свобода за избор и печалба; множество икономически инструменти, ресурси и възможности. Крайните потребители, от друга страна, са в по-неблагоприятна позиция, защото в определен аспект те се възприемат като стоящи извън бизнеса, което ги поставя в относително пасивна позиция – те не разполагат със същите икономически предимства, а имат по-малко свобода, по-ограничен достъп до икономическите инструменти, ресурси, възможности.

Несиметричността е основателна причина за някои различия при прилагането на етически стандарти в отношенията с крайните потребители. Различно например е това, че тук е недопустимо възползването, което е приемливо (при определени условия) за симетричните отношения между равнопоставени играчи на пазара – фирмите. От една страна, се приема, че бизнесът поначало е икономически облагодетелстван и се

възползва от своите икономически предимства, за да печели. Затова е неетично да се възползва и от крайните потребители, благодарение на които съществува и фактически печели. Неетично е да печели, възползвайки се по какъвто и да е начин от крайните потребители, дори и от техните собствени недостатъци и грешки – некомпетентност, наивност, разсеяност, глупост. От друга страна, се приема, че крайните потребители са икономически необлагодетелствани по отношение на бизнеса. Затова те се визират просто като част от обществото, където са валидни етически стандарти, характерни за житейските отношения, не допускащи възползване и облагодетелстване за чужда сметка по никакъв повод. Ако подобно поведение е налице, то се оценява като неетично.

3. Какво още следва от спецификата на отношенията с крайните потребители?

Особеностите на отношенията на бизнеса с крайните потребители показват кои етически стандарти се прилагат там, тъй като очевидно те не са еднакво валидни за всички отношения, изграждащи бизнеса. Определящ критерий за преценка е симетричността. Когато субектите са равнопоставени, отношенията са симетрични и формални, при което се прилагат чисто делови етически стандарти, различни от житейските. Когато субектите са неравнопоставени, отношенията са несиметрични и като че ли по-неформални. Тъй като крайните потребители са в подчинена и необлагодетелствана позиция спрямо бизнеса, там се прилагат етически стандарти, които са по-близо до житейските. Така например тук се утвърждава като водещ *Принципът за уважение към клиента* – той обобщава важни *етически норми*, осигуряващи баланс в очертаната несиметричност. Те включват изисквания за: честност; добросъвестно информиране за стоките и услугите; зачитане и гарантиране правата на крайните потребители – човешки, икономически и граждански; уважение на човешкото достойнство; дискретност; вежливост (спазване на търговски етикет); недопускане на възползване; недопускане на манипулиране; недопускане на измама. Етическите стандарти очертават един (като че ли) по-неформален характер на общуването.

Принципът за съответствие на свободата и отговорността също работи добре и се вписва в спецификата на отношенията с крайните потребители. Именно защото бизнесът разполага с голяма *свобода* (за избор на дейности, начини и средства за

постигане на печалба, както и за възползване от предимствата на пазара), от него се очаква да носи и отговорност, която е съответна на тази свобода. И колкото е по-голяма свободата на пазара, толкова повече отговорности се очаква да поема бизнесът за своята дейност. Сред тях се очертава като водеща отговорността за стоките и услугите, които бизнесът предлага на пазара. Тя се отнася за всяка предлагана стока и услуга и най-често се свежда до изискването бизнесът винаги да гарантира качеството и да може да го осигури като устойчив стандарт във времето. Заедно с това, тази отговорност означава бизнесът винаги да е в състояние да възмезди крайните потребители за причинени щети.

Принципът за съответствие на правата и задълженията, който вече беше представен по-горе като конкретизация на *Принципа за съответствие на свободата и отговорността*, също има широко приложение в отношенията с крайните потребители. Това е разбираемо, защото в етиката *правата* се визират също и като *определени (конкретни) свободи*, а задълженията – като *определени (конкретни) отговорности*. В тези отношения винаги се търси съответствие между правата и задълженията, което съвсем уместно е утвърдена практиката на свободния пазар.

След като посочените етически принципи се прилагат и са се утвърдили на пазара, възниква въпросът защо все пак се наблюдава ситуацията бизнесът едностранно да гарантира повече права на крайните потребители, при което фактически се нарушава съответствието между права и задължения (свобода и отговорност)?

Отговорът според мен не трябва да се търси в посока нито на добрата воля на бизнеса, нито на милосърдието и филантропията. Те са присъщи повече на неформалните отношения, въпреки че често казваме: „Все пак сме просто хора!“. Посоченото поведение на бизнеса трябва да се аргументира не с „човешката природа“, а с разумните цели на бизнеса (за повече печалба), както и с разумните анализи на бизнеса, чрез които той успява да се впише адекватно и да се заяви в неразумната икономическа реалност.

Затова в отношенията на бизнеса с крайните потребители трябва да се открие рационалният аспект. Именно защото е активната страна в тези отношения, бизнесът добре осъзнава тяхната несиметричност и си дава ясна сметка за своите икономически предимства и за привилегированата си позиция. Заедно с това бизнесът си дава сметка, че е изцяло зависим от крайните потребители и от обществото като цяло; че съществува заради тях и че печели благодарение на тях. Особената ситуация на „осъзнатост“ на

бизнеса води като резултат до прилагането на редица специфични етически стандарти. Това показва също, че не трябва бизнесът да се приема само в контекста на неговата спонтанност и неосъзнатост, като характеристики на свободния пазар, където всичко се случва от само себе си по силата на икономическата необходимост.

Практиката на развитите пазари дава множество примери за това, че заради привилегированата си позиция бизнесът сам поема инициативата едностранно да поема повече отговорности и да гарантира повече права на потребителите, за да компенсира тази неравнопоставеност. Според *Принципа за съответствие на правата и задълженията*, това означава, че бизнесът сам поема и повече задължения, с които да гарантира правата на потребителите. Тази целенасочена „отстъпка“ от страна на бизнеса не е абсолютна новост за свободния пазар. Тя може да се открие в смисъла, който носи един отдавна утвърден на пазара търговски принцип: „Клиентът винаги има право“.

Клиентът винаги има право е принцип, утвърдил се отдавна като емблематичен етически стандарт в отношенията с крайните потребители и в отношенията с клиентите изобщо. Този принцип фактически е метафоричен, защото в действителност клиентът *не винаги има право*. Принципет означава, че клиентът *винаги има право* да иска по-добро качество, по-голямо разнообразие, по-добро обслужване, т.е. – всичко, свързано с разширените характеристики на стоките и услугите, за които бизнесът носи отговорност. Но в същото време трябва да е ясно, че клиентът *няма право* да краде, няма право да унищожава или поврежда стоките, няма право да унижава хората от бизнеса. Това е безспорно, но понякога се „пропуска“ от недобросъвестни потребители, склонни да го приемат буквално, а не като метафора. Уточнението е важно – метафората именно показва къде точно крайните потребители могат да търсят предимства за себе си, но същевременно не допуска преминаването на определени граници.

Във връзка с тези разяснения трябва да се посочи още една тенденция, която се налага на пазара в резултат на широкото утвърждаване на принципа *Клиентът винаги има право*. От една страна, за бизнеса е ясно, че крайните потребители нямат право да крадат, да повреждат стоките, да обиждат (да не зачитат човешкото достойнство). Но, от друга страна, бизнесът е приел и утвърдил като трайна тенденция практиката сам да се грижи за недопускането на тези неприемливи действия от страна на крайните потребители. С други думи, и тук бизнесът поема едностранно и допълнително повече

отговорности, което е напълно в съответствие с този принцип. Така например на пазара се очаква бизнесът сам да вземе мерки за недопускане на кражби и за повреждане на стоките, а не да държи отговорен за това крайния потребител и да предявява изисквания към него. За да си го гарантира, бизнесът например монтира камери за наблюдение в търговските обекти и назначава консултант-продавачи, които помагат на крайните потребители и същевременно не допускат повреждане на стоките. Същото се очаква и по отношение на мерките за недопускане на обиди и грубост от страна на крайните потребители – отговорността отново се поема от бизнеса, който приема едностранно изискването да спазва етикет. Очаква се търговецът да използва специален етикет на любезност, който не допуска крайните потребители да си позволяват грубост и незачитане на човешкото достойнство. Примерите от практиката показват и други работещи мерки на бизнеса срещу някои нежелани действия от страна на крайните потребители. Прието е също, че разходите за мерките, подsigуряващи търговците срещу нежелани и недопустими практики (кражби, повреждане, обиди), винаги са за тяхна сметка. Нещо повече, във връзка с мерките за сигурност, те поемат още ангажименти. Така например бизнесът трябва да предупреди предварително крайните потребители, че в търговския обект има камери за наблюдение, както и че действията им се следят от служители, за да не се нарушават други техни права. Очевидно е, че и тук бизнесът поема едностранно задължението да гарантира повече права на крайните потребители.

Развитието на свободния пазар показва, че той преминава различни етапи, които бележат редица промени. Факт е, че днес на много пазари все повече се утвърждават различни форми на тенденцията бизнесът едностранно да гарантира повече права (повече свободи) на крайните потребители. Например търговците все повече са склонни да осигурят безпроблемно връщане на закупената стока, без тя да е показала дефект, да поемат удължена гаранция или други бонуси и предимства за крайните потребители. Те са свързани с разходи или ограничаване на печалбата за бизнеса, но същевременно са едно логично продължение на разгледания вече принцип *Клиентът винаги има право*.

Гарантирането на правата на крайните потребители (според принципа), както и едностранното зачитане на повече права от страна на бизнеса (надхвърлящо принципа), е свързано с множество конкретни изисквания, чрез които бизнесът зачита едновременно всички права – човешки, икономически, граждански. От голяма практическа полза за

установяването и съблюдаването на етическите изисквания от страна на бизнеса е използването на търговски етикет, който събира всички утвърдени правила за вербално и невербално общуване с крайните потребители – от обичайните думи и жестове за поздрав и уважение до съпровождащата всички действия дискретност и любезност. Етикетът, разбира се, не изчерпва етиката, но допринася за утвърждаването и автоматизирането на етическите стандарти. Към тях се добавят и всички наложени се добри практики за информиране, поемане на отговорност, компенсиране.

Пак в същия контекст бизнесът не допуска възползването от некомпетентността на крайните потребители, което се е утвърдило като неетично на пазара. По същата причина много се държи и на честността. Въпреки, че е голямо предизвикателство за печалбата в бизнеса, честността се цени и толерира много от крайните потребители и те я налагат като важно етическо изискване. От друга страна, изисквайки честност, те същевременно стимулират бизнеса да ги информира добросъвестно и да печели от своята предприемчивост и от адекватно пазарно поведение, а не от нечестност и измами.

В резултат на зачитането на тези изисквания се изгражда доверието, което, от своя страна, им оказва обратно позитивно въздействие, защото допълнително стимулира тези добри практики. Посоченото е свързано с целенасочени усилия и постоянство, както и с определени инвестиции от страна на бизнеса. Но те се приемат като оправдани, тъй като водят до по-голяма печалба в бъдеще. Зачитането на етически стандарти и изграждането на добри практики и модели, разбира се, не водят директно до повишаване на печалбата, но те създават благоприятна среда, на която се разчита в бъдеще.

4. Вместо заключение

Въпреки, че съблюдаването на етически стандарти е в интерес както на крайните потребители и обществото, така и на бизнеса, това понякога се поставя под съмнение, защото бизнесът търпи известни загуби от пропуснати възможности за печалба. Но това се коригира в бъдеще, защото се създават трайни отношения, доверие, добра репутация, авторитет, които повишават търсенето и печалбата. От друга страна, винаги е възможно да се извлекат големи печалби именно от сделки, нарушаващи етическите стандарти и правните закони. Но успехът обикновено е временен и често се превръща в своята противоположност. На по-късен етап неетичните печалби се трансформират в различни

загуби и щети, идващи от съдебни процеси, загуба на доверие, нарушена репутация, а понякога те дори принуждават фирмата да излезе от съответен бизнес или пазар.

Посоченото е в унисон с още една съвременна тенденция в отношенията на бизнеса с крайните потребители: етическите стандарти се налагат и утвърждават на пазара в моделите на добрата бизнес практика, лоялната конкуренция, добрата репутация, корпоративната социална отговорност. По този начин тези желани модели на поведение се фаворизират и същевременно се стимулира етичното поведение на пазара.

Затова днес модерният мениджмънт гледа на тези пропуснати печалби като на оправдана инвестиция, защото практиката показва, че в крайна сметка зачитането на етическите стандарти се отплаща. Мениджърите си дават сметка, че бизнес етиката повлиява ефективността на отношенията в бизнеса предимно в дългосрочен план и са склонни да я използват като мениджърски инструмент за повишаване на печалбата. Затова авторитетът, доверието и добрата репутация на пазара се разглеждат не само като етически стандарти, а и като средство за бъдещи печалби, което ги превръща в икономически инструмент. Същевременно това обяснява и аргументира разгледаната тенденция на развития пазар бизнесът едностранно да гарантира все повече права на крайните потребители. Реверансът никак не е случаен и не е само проява на филантропия, а е нов начин бизнесът да покаже колко е склонен да претърпи малки загуби в името на трайното установяване на пазара и по-голямата бъдеща печалба.

ЛИТЕРАТУРА

Драмалиева, В. (2018). *Бизнес етиката в съвременния мениджмънт*. С., Издателски комплекс – УНСС.

Драмалиева, В. (2014). *Бизнес етика – философски прочит*. С., Издателски комплекс – УНСС.

Фром, Е. (1992). *Бягство от свободата*. С., Христо Ботев.

Beauchamp, T. L., N. E. Bowie. (2004). *Ethical Theory and Business*. N. J., Prentice Hall.

Donaldson, J. (1993). *Key Issues in Business Ethics*. G. B., Academic Press Ltd.

Donaldson, Th., P. H. Werhane, M. Cording. (2002). *Ethical Issues in Business: A Philosophical Approach*. N. J., Prentice Hall.

**ИНТЕНЗИФИЦИРАНЕ НА ДИАЛОГА НАУКА-ОБЩЕСТВО КАТО
ПРЕДПОСТАВКА ЗА ЕФЕКТИВЕН БАЛАНС МЕЖДУ АКАДЕМИЧНАТА
СВОБОДА И СОЦИАЛНАТА ОТГОВОРНОСТ НА НАУЧНИТЕ ИЗСЛЕДВАНИЯ**

ЛЮДМИЛА ИВАНЧЕВА

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

ludmila.ivancheva@gmail.com

**INTENSIFICATION OF SCIENCE-SOCIETY DIALOGUE AS A PREREQUISITE
FOR AN EFFECTIVE BALANCE BETWEEN ACADEMIC FREEDOM AND
SOCIAL RESPONSIBILITY OF SCIENTIFIC RESEARCH**

LUDMILA IVANCHEVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

The paper considers the role of science-society dialogue as a form of institutionalization of social responsibility of scientific research. There are presented the reasons for its intensification, the main objectives, modes of implementation, EU policy underpinning of the process, as well as the advantages and shortcomings of this dialogue for the academic community and for the general public. The conclusion is made that if the goals, values, and interests of the research community and the public become coherent to a great extent, scientific research will be mostly beneficial both for society and for the academics.

Keywords: scientific research; research autonomy; social responsibility; science-society dialogue.

Социалната отговорност на научните изследвания и техният дълг към обществото се институционализират главно посредством инструментите и механизмите на научната политика. Но друг важен аспект в това отношение е осъществяването и разгръщането на пълноценен диалог между научната сфера и различни обществени кръгове, който да съгласува възможно най-добре дневния ред на изследователите с дневния ред на обществото. При това академичната свобода също следва да бъде съблюдавана в достатъчна степен, за да се постигне оптимален ефект от научната дейност.

Целта на диалога наука-общество е преди всичко създаването на позитивен социален климат, в който науката прогресира, радвайки се на обществено доверие и подкрепа, като същевременно нейните резултати са в полза на социалното развитие и просперитет. „Отваряйки света на изследванията и окуражавайки учените да признаят по-широкия социален и икономически контекст, в който техните изследвания ще бъдат използвани, със сигурност ще допринесе за по-полезни научни резултати” (Wilsdon & Willis, 2004: 12). Днес това взаимодействие протича в много по-глобализирана, мултикултурна мрежова среда. Особен акцент в тези процеси се поставя върху спазването на етическите и демократични принципи, както и върху откритостта на диалога и участието, които гарантират пораждането на взаимно доверие и повишават шанса за използването на съответните резултати за вземане на правилни и ефективни политически решения.

Като цяло се наблюдава *модифициране на интерфейсите* между науката, индустрията, управленските органи и обществеността, като моделът се измества от линеен, посреднически, към осъществяване на пряк диалог и партньорство. В тази връзка започва да се говори и за „съотговорност” на производителите на научно знание и на неговите потребители, включително широката общественост, по отношение постигането на необходимата социална релевантност (van Oudheusden, 2014). Същевременно се наблюдава все по-значима взаимна обусловеност на науката и съвременните технологии: те безусловно са научно базирани, а от своя страна самите технологии се превръщат във важна предпоставка за развитието на науката. Тези конвергентни процеси изкрystalлизират в понятието *технонаука*, което притежава мощна приложна конотация и респективно е директно свързано с нарастващото социално въздействие на съвременната наука.

Според Джасановф, за повечето сложни проблеми търсенето на перфектното знание е с асимптотичен характер, като винаги съществува елемент на несигурност, игнориране или подценяване (Jasanoff, 2007). Тоест, комплексният характер на вълнуващите гражданското общество проблеми, възможността да породят риск и несигурност имплицира научното им разглеждане в един по-широк социален контекст и поражда безусловната необходимост от разширен диалог и сътрудничество между изследователската сфера и обществеността. Самата наука също се трансформира в

посока на повече социална отговорност, по-строго прилагане на етическите норми и по-голяма отзивчивост спрямо обществените потребности.

Една от основните задачи в развитието на диалога наука-общество е преодоляване на **реактивния му характер** (например провеждане на обсъждания едва след появата на някакъв спорен от етическа гледна точка изследователски резултат) и превръщането му в **проактивен** инструмент, инициращ търсене на взаимно приемливи решения, оценки или приоритети. „Става пределно ясно, че за да се намерят верните отговори на възникващите предизвикателства, в процеса на изследвания и създаване на иновации трябва да бъдат привлечени колкото се може повече заинтересовани страни” (Ministry of Science, Innovation and Higher Education, 2012: 10).

На политическо равнище в рамките на Европейския съюз ясно се осъзнава необходимостта от приобщаване на обществото към въпросите, политиките и дейностите, свързани с науката и иновациите, за да се вземат предвид интересите и ценностите на гражданите и да се увеличат качеството, значението, обществената приемливост и устойчивостта на резултатите от научните изследвания в различни сфери – от социалните иновации до области като биотехнологиите и нанотехнологиите (Европейски съвет, 2013).

Обществеността вече иска не само да бъде надлежно информирана – тя държи да участва активно във формирането на научните политики и дневния ред на изследователите. Ето защо се налагат нови форми на диалог – базирани на консенсусно обсъждане под различни форми с цел даване на възможност за реално участие на обществеността в правенето на политики и вземането на решения. Разбира се, от съществено значение в този процес е спазването на принципите на етиката и демокрацията, както и взаимната изгода. Така се постигат едновременно няколко неща: по-добро разбиране на научните проблеми от страна на обществеността, изграждане на доверие в науката и на положителни нагласи към нея, даване на импулс за активно участие във всички етапи на научните разработки и тяхното практическо приложение. Това поражда и тенденция към повече инициативи, породени „отдолу нагоре“ и води до повишена резултативност на диалога (включително на ниво управленски решения).

Разбира се, възможни са и някои **потенциални заплахи и негативни последици** в процеса на взаимодействие на науката с различни социални домейни. Някои автори

очертават като основни проблеми на диалога все още съществуващата тенденция науката и обществеността да бъдат взаимно противопоставяни; наличието на значително напрежение по отношение на разбирането за обществена ангажираност и дълг и автономията на научната система; недостатъчна прозрачност и степен на участие на обществеността; недостатъчна адекватност на политическите решения спрямо обществените опасения; пренебрегването на въпроса за обучение на институционално равнище по разглежданите проблеми (Hagendijk et al., 2005). Наред с това, *”изследователите трябва ... по-добре да интегрират социалното измерение в своите цели и да насочат дейността си към обществените интереси”* (EURAB, 2007: 4).

Все повече се засилва значението на комерсализацията на научното знание, което е сравнително нов феномен. Тя е свързана с интелектуалната собственост на изследователските продукти, лицензирането и патентоването, както и с появата на нови, специфични актьори в научния бизнес (такива като венчър капитал, пенсионни фондове, адвокатски кантори и др.), което кара някои автори да се опасяват, че *„курсорът, разделящ науката като открито знание’ от науката като ‘частно благо’ се придвижва към подсилване на втората”* (Pestre, 2007: 11). Това от своя страна създава специфични етически предизвикателства, тъй като по принцип знанието се приема за „обществено благо” и би трябвало да се превръща в достояние на цялото общество. По принцип, правата на интелектуална собственост са разработени, за да стимулират иновациите и да защитават авторството на изобретенията, но също така безусловно редуцират достъпа до научни достижения и ограничават „публичната територия” на науката. Във връзка с това се появяват обществени движения, предявяващи искането да се признават групови права на собственост по отношение на научното знание, например местни права върху медицински значимо биоразнообразие (ICSU, 2005). Явно в тази сфера трябва да бъде намерен нужният баланс.

Нежелани последици могат да се получат и от *недобросъвестно лобиране* при формирането на научната и секторните политики, продиктувано от тесни корпоративни интереси, които налагат пренебрегване на някои съществени рискове и заплахи. Такива например възникват при ускорено внедряване на новоразработени фармацевтични продукти, без провеждане на достатъчно задълбочени и продължителни предварителни изследвания за тяхното въздействие и ефективност. Подобни действия са в ущърб както

на обществото, така и на самата наука, която може допълнително да загуби доверие, престиж и социална подкрепа. *Злоупотребата с публични финансови средства* в системата на научните изследвания също подронва авторитета на науката и пречи на ефективността на взаимодействието между нея и обществото. Всичко това поражда необходимостта от противопоставяне на подобни вредни за обществото тенденции, основно чрез механизмите на научната и на други секторни политики и регулаторни рамки.

Възможни са и други негативи за научната система вследствие на натиска за все по-силно обвързване на изследванията с обществените нагласи, интереси и очаквания. Така например, *прекомерната и непремерена намеса* на обществеността в пряката научна дейност може да резултира в negliжиране на знанията и компетенциите на учените и техните "... 'аристократични' атрибути, каквито са професионалният вкус и усет за значимото и интересното в изследванията, склонността да се осмисля мястото на дадено конкретно изследване в значително по-общ научен контекст, професионалната интуиция като ориентир при навлизането в неизследвани научни 'територии', чувствителността към естетиката в научната работа и нейните резултати като проява на 'усещане' за оптимум" (Тасева, 2009). От друга страна, прекалените и понякога – необосновани обществени опасения могат да доведат до забавяне на темпа на развитие, ограничаване на обхвата или дори – до стопиране на иначе важни и перспективни изследвания с голям потенциал за позитивно социално въздействие (като например изследванията на стволови клетки или някои генетични изследвания, предизвикващи силни обществени брожения).

Като цяло, изискването за все по-голяма социална ангажираност и отговорност на науката в съвременното „общество на знанието“ е свързано с преодоляването на редица проблеми, като защитата на интелектуалната собственост, необходимостта от редуциране на частните корпоративни интереси в областта на изследванията при вероятност за негативен обществен ефект и прекомерното регламентиране на изследователската дейност са едни от главните. На дневен ред идва резонният въпрос: „адекватен ли е на специфичния начин на функциониране и развитие на науката оказваният върху нея социален натиск?“ (Стефанов, 2010: 48). Според посочения автор, съвременният феномен „икономика на знанието“ „не благоприятства необходимия за

собственото развитие на науката обществен климат” (ibid.: 62). Имат се предвид главно някои необосновано едностранчиви политически решения, насърчаващи предимно приложния аспект на науката, без зачитане на ценността на нейния чисто познавателен контекст. „Тенденцията за разбиране на ценността на науката единствено като предоставянето на необходими за прогреса на обществото технологични приложения, накърнява автономията ѝ като познавателна дейност. Това накърняване обаче води, макар и бавно, до изчезване дори на тази нейна ценност, поради задържане на собствения ѝ креативен потенциал” (Стефанов, 2015: 7). Същият автор правилно посочва, че „динамиката на научното познание се диктува преди всичко от творчество и критика на теории, модели и методологии, като тези високо специализирани интелектуални дейности не са подвластни на императивите на пазарната логика” (ibid.: 6).

Други автори обръщат внимание върху факта, че докато за едни учени е съвсем естествен процесът на „навлизане в ангажиментите на реалния свят”, други търпят „дисфункционални ефекти от толкова тясно обвързване на наука и общество” (Maasen, Lengwiler & Guggenheim, 2006: 398). Явно съвременieto изисква развитие на съответна нова изследователска култура. Вайнгарт посочва и още една евентуална заплаха – „медийната известност застава в потенциална конкуренция с научната репутация” (Weingart, 2001: 239), т.е. появява се възможност чрез търсене на подкрепа в общественото мнение чрез широки медийни изяви да се замъгли процесът на обективно рецензиране от страна на компетентната научна общност. Това води до риск от широко обществено приемане на фалшив или погрешен научен резултат и до силно ерозиране на собствената легитимационна функция на науката.

Въпреки всички посочени трансформации в социалната роля и функции на науката, не бива да се пренебрегва фактът, че **търсенето на истината все пак е нейна главна интернална ценност** и ако това престане да е така, има опасност от деформиране на самата същност на науката. Но, от друга страна, има склонност обществеността като цяло да не се отказва от признаване на първостепенната ценност на истината, а само в отделни случаи да се съмнява в **добросъвестността** на учените при представянето на някои факти за истинни, подозирайки наличие на чисто комерсиални интереси зад това (например в социално-чувствителни области като фармакологията, биотехнологиите и

др.). Ето защо разбирането и честното оповестяване на подобни рискове и несигурни последствия са от огромно значение както за науката, така и за обществото. Появата на научни направления като генното инженерство, наред с полезните възможности като борба с наследствените заболявания, предизвикват и опасения във връзка например с производството на генно-модифицирани храни. Друг подобен пример са пестицидите – те увеличават добивите на храни, но пък замърсяват околната среда. Ожесточени спорове предизвиква и ядрената енергетика с нейните големи потенциални рискове и реално случили се опасни инциденти с мащабни последици.

В тази връзка, диалогът с обществеността става особено необходим в сферата на така нареченото „**управление на риска**” (De Marchi, 2003), което придобива особена актуалност след терористичната атака срещу Световния търговски център в САЩ през 2001 г. и разразилата се глобална икономическа криза след 2008 г., породила необходимостта от специфична научна рефлексия. Самата наука предоставя ефективен инструмент за такава оценка – т.нар. **анализ риск-ползи**. Някои известни автори застъпват тезата, че така наречената „нормална наука” не е в състояние да се справи с днешните комплексни рискове и лансират идеята за „пост-нормална наука”, която да посрещне предизвикателствата на „*меките факти и твърдите ценности*” (Funtowicz & Ravetz, 1993). Други изследователи също посочват множеството измерения и многообразието от перспективи, инкорпорирани в съвременната проблематика на риска и несигурността (вж. напр. Wynne, 1996). Джанет Коръни осмисля в подобен аспект новите обществени функции и роля на науката, формулирайки програма, която нарича „**социално ангажирана и отговорна наука**” (Kourany, 2003).

Редица примери показват недостиг на доверие в оценката на риска, макар и базирана на научни методи. Това поражда социални проблеми, свързани с дадени научни разработки, които придобиват международни измерения. Ето защо нараства важността и значението на спазването на строги етически принципи, откритост и отчетност в отношението на академичната сфера към обществото, като същевременно се налага интензифициране на диалога, по-голяма обществена ангажираност и взаимодействие. Според редица автори, привличането на обществеността към науката трябва да се базира на регулярен диалог (двупосочна, интерактивна комуникация), прозрачност във

вземането на решения и правенето на политики, както и на пълноценното използване на обществените приноси в тези процеси (Borchelt & Hudson, 2008).

В общия случай въздействието, което науката оказва върху обществото, много често зависи не само от самата изследователска дейност и качеството на научните резултати, но и от въображението, креативността и инициативността на хората извън научната система, от техните специфични проблеми и потребности. Това се отнася с особена сила до намирането на интересни и иновативни приложения на новите технологии. За ролята на социалните актьори в акта на конкретното въздействие на даден научен резултат или продукт има значение и фактът, че по принцип превръщането на научното откритие в предлагана на пазара иновация изисква големи инвестиции (както интелектуални, така и финансови) и наличието на допълнителни способности (например бизнес умения). Това означава, че стойността на изследванията понякога е много малък дял от стойността на инвестициите, необходими за произвеждането на въздействие. Тук роля играят и редица допълнителни фактори, като например готовността на потребителите да поемат риска от използването на дадена нова технология. Характерна в това отношение е разработката на нов тип ваксини (например на тези срещу Ковид-19). Този изследователски продукт може да бъде изключително полезен за обществеността, но приложението му силно зависи от желанието на хората да се подложат на ваксинация. В този случай потенциалният социален ефект може да бъде твърде различен в зависимост от културните специфики и вариациите в нагласите на целевите общности.

Но каквито и предизвикателства да възникват вследствие прилагането на модела на т.нар. партисипативни изследвания, ползите за самата научна система от ефективния социален диалог и прякото участие на обществеността в изследователския процес и в свързаните с него оценяване, контрол и приоритизиране са безспорни и многопосочни. Констатирани са например редица предимства от по-общ характер, като стимулиране на проблемно-базираните подходи и на трансдисциплинарността, получаване на допълнително знание и експертиза относно ко-продуцирането на научни знания, по-широко разпространение на изследователските резултати, подобряване на процеса на правене на политики и използване на изследванията за целите на устойчивото развитие (Gall, Millot & Neubauer, 2009). *„Нарастват доказателствата за това, че взаимодействието между науката, гражданското общество и широката публика*

може да генерира нови форми на социална интелигентност и да сътвори взаимни изгоди чрез стимулиране на нови направления за иновациите” (European Commission, 2007: 9).

Освен това, изследванията получават по-добро разбиране, по-широка обществена подкрепа и доверие, което води до по-високото им финансиране и по-добро ресурсно обезпечаване. Това повишава капацитета на научните организации за участие в големи международни проекти и за развитие на ползотворни междусекторни партньорства. Изслушвайки притесненията и опасенията на социалните си партньори, учените могат превантивно да насочат усилията си към тяхното преодоляване още в ранен етап от изследванията. От друга страна, общественият контрол дисциплинира изследователите, насърчава поддържането на високи научни стандарти по време на самото изследване и спазването на общоприетите етически принципи. По този начин се гарантира постигане на по-високо научно качество и на резултати с по-голяма социална релевантност. В процеса на диалог с обществеността се осъществява по-надеждно идентифициране на „тесни места” в изследователската сфера, като е възможно и генериране на ценни идеи относно насоки за бъдещи изследвания. Откриват се и по-големи възможности за приложение на научните резултати, както и за набиране на изследователски персонал и за устойчиво възпроизводство на научния потенциал. Учените, които работят с гражданското общество, са склонни да провеждат изследвания по нови начини и да задават нов тип въпроси. Освен, че по този начин повишават творческите си възможности, те усвояват и уменията да изграждат мостове между отделни култури и да бъдат социално по-отзивчиви. Всичко това спомага за повишаване на обществения престиж на изследователските институции и за постигане на по-висока обществена легитимност на науката, което от своя страна гарантира успешното ѝ развитие и създава предпоставки за по-добра реализация на готовите научни продукти.

По отношение на обществеността, последиците от взаимодействието с научната сфера също имат разнообразни измерения. На първо място, вследствие по-широкия достъп до научно знание обществото като цяло става по-информирано, по-отговорно и по-запознато с научните проблеми, изгражда способности за независимо, критично и иновативно мислене, повишава културата и образоваността си. Хората започват да разбират по-добре резултатите от научните изследвания и се научават да ги прилагат по-

ефективно, обучават се в умения за по-добър анализ и интерпретация на различни социално значими проблеми. Тези от тях, участващи в проектите по линия на т.нар. „Гражданска наука“, получават удовлетворение от чувството на съпричастност и непосредствено участие в процеса на научен и социален прогрес. Повишава се капацитетът на обществените организации, усвоявайки нови направления в социалния диалог, свързани с „оценка на риска“, „адаптивен мениджмънт“, „управление на конфликти“. Като цяло, дава се импулс на развитие на истински пълноценно и демократично „гражданско общество“, активно ангажирано с решаване на актуалните проблеми на своето настояще и с формирането на собственото си бъдеще.

Чрез разширяване на взаимоотношенията между сферата на научните изследвания и другите обществени сектори се постига укрепване на социалната и политическа база, необходима за научното развитие (в частност – в рамките на ЕС). Интензификацията на диалога резултира и в по-добро разбиране на научните постижения и в повишаване на доверието в науката. Освен това се осъществява по-ефективно синхронизиране на научните изследвания с обществените потребности, интереси и ценностни нагласи, което обезпечава социалната им приемливост. Постига се по-голяма прозрачност и откритост във взаимоотношенията наука-общество, както и сближаване и синергия между науката, политиката, бизнеса и гражданското общество в името на икономическия прогрес, демокрацията и социалното добруване.

Както става ясно, взаимодействието на науката и обществеността има разнообразни измерения и в преобладаващите случаи е от взаимна полза. Но за да бъде то истински ефективно и изгодно и за двете страни, необходимо е да се постигне максимална **съгласуваност и кохерентност на целите, ценностите, потребностите и интересите** на научно-изследователската общност и на широката общественост чрез прилагане на нови, съвременни форми на диалог и постигане на консенсус. Тогава биха могли по-ясно да се очертаят позитивните последици от това взаимодействие.

Очевидно, науката в 21-ви век е свалена от своя пиедестал, от своята „кула от слонова кост“ и е превърната в равностоен и равнопоставен социален домейн, който има своите многобройни и комплексни по характер отговорности и ангажименти спрямо обществото. Тя вече не е безспорният авторитет и ментор по отношение на визиите за природата и социалното развитие, а е просто по-осведоменият партньор във

взаимоотношенията с различни обществени сфери. Обществото активно се намесва и участва в процесите на вземане на решения относно научните приоритети, финансирането на изследванията, допустимостта на даден тип научни изследвания, в определяне на етическите им рамки и пр., но тя взема и пряко участие в самите научни и научно-приложни разработки, интензифицира своя принос в развитието на иновационните системи и „подказва” на научната общност както изследователски теми и проблеми, така и идеи за тяхното решаване.

От друга страна, реализират се все повече и по-разнообразни форми на диалог и партньорство, които издигат обществения престиж на изследователската сфера, повишават степента на разбиране на научното знание и правят научните изследвания по-привлекателно поприще за професионална реализация, преодолявайки кризата на доверие и признаците на дезинтересираност и отчужденост спрямо науката. Като цяло, налице е процес на трансформация от еднопосочно трансфериране на идеи и знания към партньорство с обществеността, споделена отговорност, ефективно взаимодействие, интеграция в изследователския процес и общи целенасочени действия.

Съвкупността от всички тези фактори допринася за осъществяване на крайната цел – издигане качеството, отговорността и социалната релевантност на научните изследвания и повишаване капацитета им за обществено въздействие в посока на постигане на социално благополучие, културен и технологичен напредък, по-добро качество на живот и икономически растеж.

ЛИТЕРАТУРА

Европейски съвет (2013). *Решение за създаване на специфичната програма за изпълнение на „Хоризонт 2020“ – рамковата програма за научни изследвания и иновации (2014-2020 г.)*. Брюксел.

Стефанов, А. (2015). *Науката като ценност и ценности за науката*. Доклад, изнесен на Попъров семинар, 17-та сесия, на тема „Наука и ценности”, 29. юни 2015 г., С., ИИОЗ-БАН.

Стефанов, А. (2010). *За науката и нейната приложимост*. С., Парадигма.

Тасева, Е. 2009. Науката – аристократка или прислужница. *NotaBene*, № 10.

- Borchelt, R., Hudson, K.** (2008). Engaging the scientific community with the public – communication as a dialogue, not a lecture. – In: *Science Progress*, Spring-Summer, 78 – 81.
- De Marchi, B.** (2003). Public participation and risk governance. *Science and Public Policy*, Vol. 30, No. 3, 171–176.
- EURAB** (2007). *Research and Societal Engagement. Final Report*. Brussels: European Research Advisory Board.
- European Commission** (2007). *Public Engagement in Science. Report of The Science In Society Session*. Brussels: EC.
- Funtowicz, S., Ravetz, J.** (1993). Science for the post-normal age. *Futures*, Vol. 25, No. 7, 739 – 755.
- Gall, E., Millot, G., Neubauer, C.** (2009). *Participation of Civil Society Organisations in Research*. STACS.
- Hagendijk, R. et al.** (2005). *Science, Technology and Governance in Europe: Challenges of Public Engagement*. STAGE Final Report.
- ICSU** (2005). *Science and Society: Rights and Responsibilities*. Strategic Review.
- Jasanoff, S.** (2007). *Designs on Nature: Science and Democracy in Europe and the United States*. Princeton: Princeton University Press.
- Kourany, J.** (2003). A philosophy of science for the twenty-first century. *Philosophy of Science*, Vol. 70, No. 1, 1 – 14.
- Maasen, S., Lengwiler, M., Guggenheim, M.** (2006). Practices of transdisciplinary research: close(r) encounters of science and society. – In: *Science and Public Policy*, Vol. 33, No. 6, p. 394 – 398.
- Ministry of Science, Innovation and Higher Education** (2012). *Science in Dialog Towards a European Model for Responsible Research and Innovation*. Conference report, Odense, Denmark 23 – 25 April 2012.
- Pestre, D.** (2007). *Science, Society and Politics. Knowledge Societies from an Historical Perspective*. Report to the Science, Economy and Society Directorate. Brussels: EC.
- van Oudheusden, M.** (2014). Where are the politics in responsible innovation? European governance, technology assessments, and beyond. – In: *Journal of Responsible Innovation*, Vol. 1, No. 1, 67 – 86.

Weingart, P. (2001). *Die Stunde der Wahrheit? VomVerhältnis der Wissenschaft zu Politik, Wirtschaftund Medien in der Wissensgesellschaft*. Weilerswist, Velbrück Wissenschaft.

Wilsdon, J., Willis, R. (2004). *See-Through Science: Why Public Engagement Needs to Move Upstream*. London, DEMOS.

Wynne, B. (1996). Misunderstood misunderstandings: social identities and public uptake of science. – In: Irwin, A., and B. Wynne. *Misunderstanding Science The Public Reconstructionof Science and Technology*. Cambridge, Cambridge University Press, 19 – 46.

КЪМ МЕТАФИЗИКА НА ЗАДЪЛЖЕНИЯТА

ИВАН КОЛЕВ

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

ivangkolev@gmail.com

TOWARDS A METAPHYSICS OF OBLIGATIONS

IVAN KOLEV

Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Abstract

After the experience of the „cruellest century“, is a new reading of the old philosophical and legal theories of the natural obligations possible? Can we safely assume that the subject of „human rights“ has irrevocably dethroned obligations to their mirror-image counterpart? Is there not a danger that the primacy of the „discourse of rights“ as the basis of modern ethics will stimulate a one-dimensionality in the moral landscape and that, as a result, the „high“ in morality familiar to us from virtue ethics and ethics of duty will lose its foothold and the language in which it is spoken of will be forgotten?

Keywords: Human rights, autonomy, duty, natural obligations

Настоящият текст е продължение на текста *Универсалност на човешките задължения* (Колев: 2020). Текстът е опит да се покажат основанията за активиране „дискурса за задълженията“: 1) в подкрепа на „дискурса за правата“, който до голяма степен е фундиращ за съвременната морална теория, 2) с оглед на това този „дискурс за правата“ да бъде предпазен от „инфлация“, каквато може да бъде наблюдавана при някои ексцесии в „реториката на правата“.

На първо място трябва да бъде отчетено значението на контекста, в който се намира съвременната етическа мисъл. Тя не може да се абстрахира от факта, че нейните носители са в екзистенциална връзка с „най-жестокия век“ от историята на човечеството. Основание за тази оценка ни дава мащабът на бедствията: 1) две световни войни и десетки локални с общо над 100 млн. жертви, 2) репресивни политически режими, които за десетилетия по отношение на стотици милиони човешки същества напълно игнорират

„декларациите за правата“ от XVIII в., 3) непреодолима и до днес бедност в десетки държави, 4) няколко пандемии с милиони жертви.

След тази кратка равностетка възниква резонно въпрос, аналогичен на въпроса на Дижонската академия, на който отговаря Жан-Жак Русо: *Дали прогреса на науките и изкуствата са допринесли за облагородяване на нравите?* Какъв е честният отговор в контекста на „най-жестокия век“? Декларациите за правата и институциите – държавни и частни, национални и международни, - които подкрепят тяхното спазване, безспорно са допринесли за „облагородяване на нравите“ чрез минимални правно-морални стандарти, но дали това е достатъчно? Тревожното в този контекст е това, че разбирането на правата като правно защитени претенции насърчава една „култура на претенциите“, която има потенциала да корумпира онова в нравите, което големите имена в етиката от „голямото време“ са смятали за принципно и безспорно. Алиби на такива ексцесиите е формулата: „Щом не нарушавам правата на другите, мога да постъпвам както желая“. И с това оправдание се появяват ексцесивни феномени, които са фрапантни за класическото благоразумие и за онова, на което ни учи нашето интуитивно морално чувство. Веднага възниква и друг въпрос: дали „културата на претенциите“ не е разрушителна за класическите образци за образованост и лична култура като *paideia*, *humanitas*, *Bildung*? Не може да не се забележи, че „културата на претенциите“ се вписва по-добре не в тях, а в идеологемата за „безкраен икономически растеж“ и в съпътстващия го „икономически фундаментализъм“. Икономизацията на повечето от индикаторите, по които днес обичайно съдим за състоянията на обществата и за техните проблеми и перспективи, се превръща в легитимиращ фактор за политики, които се стремят да максимизират икономическия растеж дори с цената на видими деформации на класическия човешки етос.

Концепцията за правата на човека възниква като защитна, но този неин генезис запазва потенциал да се мислят моралните отношения като конфликтни. Ако ги приложим в отношения на близост – семейство и приятелски кръг, ще забележим, че те неминуемо водят до охлаждане, формализиране и дори юридизиране на тези отношения. Дали не може да допуснем и да обосновем инкорпориране на „дискурса за задълженията“ не само в обосноваването на съвременния „морал на правата“, но и в неговото

надграждане, така че този „дискурс на задълженията“ да играе ролята на жироскоп в постмодерната вирулентност?

Като подкрепяща аналогия може да си припомним една метафизична задача и пътя към нейното решаване. Когато се поставя въпроса за философската истина, Хегел отбелязва, че във философията истината е в цялото, а не в изречението (пропозицията), защото всяко изречение зависи от предпоставки, които трябва да бъдат обосновани отделно и така логично стигаме до цялото. Щом във философията е важен интегритета на цялото, тогава възниква въпроса „Откъде да започнем?“. Собствено автентично философско начало Хегел вижда във философското откритие на Парменид: „Битието и мисълта са едно и също“. Можем ли да транспонираме този философски урок в една „етиката на задълженията“? Там той би гласял така: „Как е възможно да съчетаем права с несиметрични, благородни задължения?“ За да отговорим на този въпрос, може да направим бегъл, но полезен преглед на въпроса за задълженията и отговорите, които намираме при теоретици преди „human rights turn“. Тук основен водач в темата ще бъде Имануел Кант и по-специално две негови работи: *Основи на метафизика на нравите* (1785) и *Метафизика на нравите* (1797). С позоваване на тези текстове на Кант и на неговото понятие за „несъвършени задължения“ може да припомним един интересен детайл: две от образцовите етики от този тип (етика на добродетелите при Аристотел и етика на задълженията на Цицерон) са „етики с посвещения“. Аристотел посвещава своята *Никомахова етика* на сина си Никомах, а Цицерон *За задълженията (De officies)* – на сина си Марк. На пръв поглед това е само био-библиографичен факт, но може да го изтълкуваме и по-есенциално – една бащински написана етика не може да пропусне темите за добродетелите и задълженията. И за това има резонен мотив, който е валиден и днес. Тенденцията да се вземат „правата“ за морална основа е оправдана с оглед защитаване сферата на свобода, но в резултат на това възниква опасността за толериране на вулгарното и пошлото, понеже „то не нарушава ничии права“. Всъщност точно тази опасност е съществена част от моралния пейзаж на съвременните общества, в който темите за добродетелите и задълженията са маргинализирани както теоретично, така и като етос.

В своята история на етиката Фридрих Йодл тълкува тезата на стоиците за божеството и разума, които проникват космоса като „вечен закон“, като свидетелство за

това, че тяхната етика не е антропологична, а метафизична. Ако се доверим на доксографията на Диоген Лаерция (VII, 85) Хризип смятал, че „първи порив (*horme*) на всяко живо същество е самосъхранението (*terein heauto*), защото природата изначално е *oikeousis*“. Това място е трудно за еднозначен превод, но в същото време много съществено за разбиране на концепцията на стоиците. Аналогична на *horme* роля на битийни определители имат понятията *conatus* при Спиноза и *Drang* при Макс Шелер. При стоиците по отношение диапазона на живота се прилага понятието *katekon* – „съобразно“, „съответстващо“, „подходящо“, което е присъщо на всяко живо, но има две модальности. За растенията и животните съответствието е „*en zoe*“, а за разумните същества – „*en bio*“. Съответствието има характера на „убедително основание“, но за двете царства на живото то се осъществява по различен начин. При разумните същества съответствието има характера на „съвършенство“ (*teleion*) (SVF, I, 230). Само такова действие е морално правилно. Под „природа“ някои стоици (Зенон) разбират „природата на човека“, т.е. разума, докато други (Клеант) – природата като цяло.

Понеже основно значение на *oikeo* е *обитавам*, а на *oikos* – *дом*, може да тълкуваме *oikeousis* като *да-бъде-битие-при-себе си*. Противоположно е инструменталното, което е „битие-при-друго“. Затова е разбираемо, че Зенон е заявил („пръв“), че „крайната цел (*telos*) е живот съобразно природата (*homologoumenos*)“ (Диоген Лаерций, VII, 87). Цицерон използва *convenientia*, за да преведе гръцката дума за съответствие (*homologia*) с природата (SVF III, 188). От това съответствие произлиза *задължението*, което латинските стоици наричат *officium*. Може да го интерпретираме или като първично, или като рефлексивно. Лишените от разум същества имат слепи естествени задължения – естествена склонност към себе си (*systasis*), които „витални задължения“ самата тяхна природа осъществява. При човека задължението е морално, т.е. изисква свобода и решение. И то не противоречи на факта, че задълженията произлизат от началата на природата, откъдето произлиза и самата мъдрост (Цицерон, *За границите на доброто и злото*, III, 23).

В теорията на естественото право на Самуел Пуфендорф задълженията се разделят на два вида. Първите са „съвършени и по справедливост“ и за тяхното осъществяване е допустима принуда, понеже те са необходими, за да може изобщо да има общество. Тези задължения могат да бъдат ясно описани, а тяхното неосъществяване

води до вина (*demerit*). Втората група задължения са „несвършени и по добродетел“, като за тяхното осъществяване не се допуска принуда. Такива са напр. добронамереността и щедростта, които допринасят за благоденствието на обществото. Те не са много ясно дефинируеми, но тяхното извършване във всеки техен аспект носи заслуги (*merit*) (Pufendorf, 2003). Казано на съвременен език свършените задължения имат насрещни права, а несвършените задължения нямат насрещни права.

Христиан Волф критикува концепцията на Самуел Пуфендорф за задълженията като основани на правото и производни от него. В този смисъл концепцията на Пуфендорф е един вид правен позитивизъм, макар и основан на Божията воля, срещу който Волф противопоставя позиция, която може да наречем „антропологизъм“. За Волф като учредител на метафизичната психология (Колев, 2016: 186) решаващ е психологическият мотив. *Задължението* се състои във „връзката между мотива и действието“ (Wolff, 1779: § 35). Този ход на Волф предпазва задължението от това да бъде делегитимирано в очите на невярващите и на неверниците. Волф различава *активно задължение* (*active obligatio*) и *пасивно задължение* (*passive obligatio*), при което второто се основава на първото. Антропологизацията на задължението променя мястото на задължението във философската систематика – задължението мигрира от правото към етиката (Hünning, 2021: 156).

Когато задължението се обвърже с естественото право и с антропологията на човека, тогава то получава обосноваване, което е по-универсално както от правнопозитивисткото, така и от теологически обоснованото естествено право (напр. от Тома от Аквино), защото последното е субективно валидно само за конфесионално обвързаните с него. Дефинирането на *естественото задължение* (*obligation naturalis*) като обвързано както със „същността на човешката природа, така и с природата на нещата“ [Hünning, 2021: 157] го обосновава морално-антропологически. За неговата морална стойност не е нужна външна санкция (напр. божествена). Телеологията на природата, а в частност телеологията на човека, която не противоречи на първата (стоическият мотив), е необходима и достатъчна основа за моралността на естественото задължение. Онова, което свързва двете телеологии, е понятието за *свършенство* (*perfectio*), което по-късно Кант подлага на критика и от което се дистанцира в критически обоснованата от него метафизика на нравите. Формулата на Волф

„човешкият разум няма нужда от други закони [освен природния], защото благодарение на собствения си разум има закон в самия себе си“ е твърде близка до идеята за морална автономия на Кант, но автономията на морала все още не е автономия на волята в смисъла на Кант. Самозадължаването при Волф е онто-антропологично, докато при Кант е трансцендентално-формално. Александер Баумгартен продължава идеята на Волф за практическа философия без теологично обосноваване: „Практическата философия е наука за задълженията на личността, които могат да бъдат познати без оглед на вярата“ (Baumgarten, 2020: §1). Моралните задължения изискват свобода, понеже „няма задължение, където няма свобода“ (Baumgarten, 2020: §§11, 24).

Кантовата радикализация в обосноваването на една денатуризирана етика поставя задълженията изцяло във връзка с автономията на разума. Дългът е обективната необходимост на една постъпка въз основа на задължение. Моралната стойност на човешкия характер зависи най-вече от това дали извършва своите постъпки „от дълг“, а не от склонности, чрез което Кант се разграничава от моралния реализъм. Тази характеристика „постъпка *от* дълг“ трябва да се вземе в строгия смисъл на израза, който Кант различава от „постъпка *съобразно* дълга“ (Кант, 1974: 40). Постъпката „от дълг“ има своята морална стойност не съобразно целта, а според максимата, която е мотив на нашето желание. „Дълг е необходимост на една постъпка от уважение към моралния закон“ (Кант, 1974: 39). По подобие с разделението на свършени и несвършени задължения, което прави Пуфендорф, Кант разделя дълга на свършен и несвършен. *Свършен* дълг е този, който не търпи никакви изключения, а *несвършен* дълг е дългът от добродетели. Несвършеният дълг е чисто етичен, т.е. има задължения в широк смисъл – при него има простор за по-голямо или по-малко действие, но границите му не се подлагат на точно определяне. Законът има сила за максимите, а не за самите постъпки. Дългът не почива на чувства, подтици и склонности, а е практическа принуда (Кант, 1974: 91). Дългът е принуда, защото човешкото същество е несвършено и конституцията му не позволява спонтанно, интуитивно следване на разума. Затова човешките задължения са подчинени на автономията на воля, която не е свята (Кант, 1974: 100). В дълга има подчинение, което наранява честолюбието и го смирява, но понеже подчинението не е подчинение на една личност на друга личност, на една воля на друга воля, а е подчинение на морален закон, това поражда чувството за възвишеност.

Кант дели задълженията на *правни* (задължения с външно законодателство) и *задължения на добродетелите*, за които такова законодателство е невъзможно.

Старата натурфилософия в лицето на Аристотел и Тома смята за естествено това, че природата притежава вътрешни цели. Тенденцията на Новото време да математизира изцяло естествознанието и да прогони телеологията (въпреки спорадични опити като тези на Готфрид Лайбниц и Ханс Дриш да възродят понятия като *ентелехия*), при това в паралел с прогреса в познанието, я обезценява до ресурс. Съвременната екофилософия е на път да възстанови телеологията чрез теориите за естествените хабитати и опитите да се придаде статут на естествено ценни сингулярности, подобни (като *analogia entis*) на личностната автономия и достойнство при човека.

На този фон идеята за естествените задължения може да получи допълнителни основания. В списъка на естествените задължения може да поставим на първо място *задълженията на човека към безусловните условия на човешкото съществуване, които човешката самоволност може да разруши*. Към тях спадат задълженията към природата като условие за земния живот, а също така към природата на човека, доколкото тя прави възможен човешкия род. Тук природата е разбрана не само като лоно (*natura-nasceo*), но и като *при-rodà*, т.е. като генерационен интегритет и телеология. И двете обвързаности (*obligationes*) има опасност да бъдат обезценени, ако се придържаме само и единствено към една напълно денатурализирана автономия (автономия на чистия практически разум, който самозаконодателства за „всички разумни същества изобщо“) и към основани на нея права-претенции.

ЛИТЕРАТУРА

Кант, И. (1974). *Основи на метафизика на нравите*. Прев. Валентина Топузова. София: Наука и изкуство.

Колев, И. (2020). Универсалност на човешките задължения. – В: *Универсалност и приложимост на човешките права*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, с. 55-62.

- Колев, И.** (2016). От De anima към „психология без душа“: бележки върху генезиса на психологията. – Във: *Философия на конкретното*. Сборник в чест на проф. Р. Пожарлиев. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, с. 182-219.
- Baumgarten, A.** (2020). *Elements of First Practical Philosophy*. A Critical Translation with Kant's *Reflections on Moral Philosophy*. New York: Bloomsbury.
- Diogenes Laertii** (2008). *Vitae philosophorum*. Vol. I, Libri I-X. Edidit Miroslav Marcovich. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hüning, D.** (2021). In-Between Psychology and Moral Psychology: Christian Wolff's Principle of Natural Obligation. – In: Araujo, Saulo de Freitas (Ed.) (2021). *The Force of an Idea. New Essays on Christian Wolff's Psychology*. Springer.
- Kant, I.** (1977). *Die Metaphysik der Sitten*. – In: Kant, Immanuel (1977). Werkausgabe, Band VIII. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pufendorf, S.** (2003). *The Whole Duty of Man According to the Law of Nature*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit Iohannes ab Arnim. Volumen 1-4, (1964). Stuttgart: Teubner. [цит. SVF]
- Stoici antichi Tutti i fragment*, raccolti da Hans von Arnim. Testo Greco e latino a fronte. Intruduzione, traduzione e apparati a cura di Roberto Radici (2002) Milano: Bompiani.
- Wolff, C.** (1779). *Philosophia practica universalis*. Verona.

**ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛЬНОГО ДОЛГА НА ОСНОВЕ СТРАТЕГИЧЕСКОГО
ЭГОИЗМА: PRO ET CONTRA[1]**

АНДРЕЙ ВЯЧЕСЛАВОВИЧ ПРОКОФЬЕВ

Институт философии Российской Академии наук,

Тульский государственный педагогический университет имени Л. Н. Толстого

avprok2006@mail.ru

**THE JUSTIFICATION OF MORAL DUTY ON THE BASIS OF THE STRATEGIC
EGOISM: PRO ET CONTRA[1]**

ANDREY VYACHESLAVOVICH PROKOFYEV

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,

Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University

Abstract

The paper deals with the evaluation of the strategic egoism of David Gauthier as an attempt to justify moral duty. Gauthier considers his identification of rationality with „utility-maximization at the level of dispositions to choose“ the only way to make moral duty appealing to our contemporaries. Though this kind of argumentation distorts the normative content of morality and reduces moral duty to inclination.

Keywords: justification of moral duty, strategic egoism, D. Gauthier

Одной из самых давних тем философского поиска является обоснование обязательности исполнения моральных требований, то есть обоснование морального долга. Предполагаемое моралью самопринуждение (ограничение спонтанных желаний или даже глубоко укорененных установок) вполне естественно порождает вопрос о том, существуют ли для такого принуждения достаточные основания. Преодолевая себя при исполнении конкретного морального требования и испытывая при этом негативные переживания, агент вполне может задать и часто в действительности задает себе вопросы: „А стоит ли это делать?“, „А так ли это важно?“, „А действительно ли я обязан?“. Тем самым какое-то моральное требование начинает рассматриваться им уже не как объективный императив, а как простое ожидание со стороны других людей,

Этически исследования (ISSN 2534-8434), бр. 6, кн. 2/2021

которое вполне может иметь сугубо субъективный характер („они считают, что это долг каждого человека и мой в частности, но на самом деле...“).

В своем пределе это движение мысли способно породить сомнение в объективном характере и индивидуальной значимости всей совокупности моральных ценностей и требований. Такое сомнение концентрированно выражено в вопросе, который последние полтора века является важнейшим для англоязычной моральной философии – „Почему мне следует быть моральным?“ В отличие от ситуации с отдельной обязанностью, возвращение объективности и индивидуальной значимости всей совокупности моральных ценностей и требований нуждается в доводах, выходящих на уровень предельных философских обобщений. Один из возможных способов самоопределения по отношению к этой проблематике – позиция морального скептицизма, другой – попытка создания какого-то варианта обоснования морального долга. В последнем случае философ предлагает аргументы в пользу значимости моральных разграничений для любого человека, который поддается действию рациональной аргументации (то есть для любого разумного агента).

Обобщенно такая аргументация имеет следующий вид: «если ты принимаешь X, то ты не можешь не принять обязательность морального поведения, а также формирования мотивов и черт характера, отражающих моральный идеал». Точка опоры обоснования (X) должна представлять собой что-то свойственное каждому человеку и, в отличие от моральных обязанностей, не создающее тех конфликтов, которые делают непростым или даже трагическим моральный выбор. Для того, чтобы обоснование состоялось, моральный скептик должен признать, что сохранение какой-то своей характеристики он считает безусловно необходимым. Эта характеристика может быть общеразделяемой потребностью, общеразделяемой способностью или способностью, сохранение которой является потребностью. А далее моральный философ демонстрирует скептику, что эта характеристика будет потеряна в случае неисполнения морального долга (Прокофьев, 2017).

Среди концепций обоснования можно выделить те, которые с помощью разумных доводов связывают моральное, то есть честное и гуманное, поведение с тем или иным пониманием *собственного блага агента*, и те, в рамках которых моральный долг оказывается *прямой манифестацией разумности* человека. Первая часть подразделяется

концепции, рассматривающие в качестве блага агента достижение им *счастья* (эвдемонизм) и *удовлетворение им отдельных предпочтений* (эгоизм). Эвдемонистические концепции рассматривают жизнь человека как целостный проект, который не может быть успешным без моральных самоограничений. Никто не может стать в полном смысле слова счастливым, если он не ведет себя честно и не помогает другим людям в нужде (естественно, в пределах заданных моральным долгом) (Prokofyev, 2021). Концепции, использующие эгоистический фундамент, исходят из того, что даже вне установки на целостное самоосуществление, вне сознательного стремления быть счастливым разумный агент имеет все основания подчинить себя моральным ограничениям. Даже если он не мыслит свою жизнь как единый проект, а всего лишь стремится реализовывать череду сменяющих друг друга желаний и предпочтений, он заинтересован в том, чтобы выстраивать свои отношения с другими людьми на основе принципов честности и благожелательности и не стремиться получить сиюминутную выгоду от их нарушения. За этим типом рассуждения стоит довольно длинная философская традиция, ключевыми фигурами которой являются Томас Гоббс и Дэвид Юм. Среди современных выразителей центральное место занимает американский этик и политический философ Дэвид Готиер. Для той части этики Готиера, которая представляет собой именно обоснование морального долга используется обозначение „стратегический эгоизм“.

Стратегический эгоизм Дэвида Готиера

Готиер рассматривает свой вариант обоснования морального долга в качестве единственно возможного в современную эпоху. Он утверждает, что, когда вопрос „Почему мне следует быть моральным?“ задает наш современник, то это не просто индивидуальный бунт против воспринимающихся как оковы моральных ограничений, как это было в предшествующие периоды истории, а выражение полномасштабного кризиса практических оснований, кризиса самой морали. Моральный язык и преобладавшие ранее способы самоосмысления моральных агентов привязаны к предположению о самостоятельном существовании объективных ценностей и требований, а, значит, „соответствуют такому мировоззрению, которое мы давно отвергли – представлению о мире как чем-то целесообразно упорядоченном“ (Gauthier,

1991: 16). Если мы хотим преодолеть этот кризис, то нам следует искать обоснование, отталкивающееся от той реальности, которую мы действительно признаем. В практической сфере это будет реальность предпочтений и интересов, причем эти предпочтения и интересы совсем не обязательно соединены в некое структурированное, иерархизированное, эвдемонистически ориентированное целое. Именно такую реальность более или менее корректно описывает теория рационального выбора, поэтому система морального долга, которую мог бы принять современный человек, должна опираться именно на эту теорию. Она должна исходить из потребности индивидов, погруженных в социально-коммуникативную среду, разрешать конфликты между своими предпочтениями и эффективно воплощать на практике возникшее на этой основе упорядоченное целеполагание.

Готиер скорректировал стандартное представление о рациональном выборе в том, что именно является его предметом. Это, по мнению Готиера, не столько отдельные действия, сколько предрасположенности к выбору действий определенного типа. Максимально возможное продвижение эгоистического интереса агента имеет место тогда, когда он принимает такую практическую установку и обретает такую устойчивую мотивацию, которые создают наибольшие возможности для удовлетворения его предпочтений. Чтобы понять, является ли предрасположенность рациональной, необходимо проанализировать ее последствия для всех возможных случаев ее реализации и сравнить их с последствиями других предрасположенностей. Рациональной будет та, которая позволит получить наилучшие в прагматическом отношении результаты в подавляющем большинстве случаев. Что же касается меньшинства случаев, в котором результаты будут не столь хороши, то в них рациональный эгоистический агент уже не сможет прямолинейно ориентироваться на те свойства конкретной ситуации, которые позволяют ему получить максимальную выгоду. Ведь, отбросив рациональную предрасположенность хотя бы один раз, он лишится расширенного горизонта возможностей. А это значительно хуже, чем понести потери одномоментно. Именно так эгоистический агент оказывается способен к самоограничению на основе моральных запретов и предписаний (Gauthier, 1986: 181–182).

Возникает, правда, вопрос о том, почему исполнение морального долга в большинстве случаев обеспечивает более высокий уровень удовлетворения предпочтений, хотя эти предпочтения не включают в себя ничего специфически морального – они связаны с получением тех предметов или такого опыта, которые вызывают у нас удовольствие. Дело в том, что, удовлетворяя свои предпочтения, мы постоянно вступаем во взаимодействия с другими людьми. Мы хотим получать от них те или иные блага или хотя бы не наталкиваться на агрессию и мошенничество с их стороны. В этом кооперативно-коммуникативном процессе мы зависим от доверия другим людям. Поэтому в сообществе людей, которые готовы к принципиальному самоограничению ради другого человека, удовлетворение предпочтений каждого оказывается более полным.

Естественно, что агент, сформировавший у себя предрасположенность к совершению честных и гуманных поступков, оказывается уязвим для эксплуатации со стороны никак не сдерживающих себя индивидов. Однако Готиер уверен, что существование эксплуататоров не подрывает разумность выбора в пользу выполнения морального долга, поскольку способные к самоограничениям люди предпочитают взаимодействовать с себе подобными и создают своего рода сети взаимного сотрудничества, принадлежать к которым выгодно. Хотя „чужая душа потемки“ и мы и не способны читать мысли друг друга, у нас достаточно критериев и информации для выявления тех, кто постоянно и искренне следует моральным требованиям, и тех, кто лишь имитирует уважение к ним (в терминах Готиера, каждый из нас „полупрозрачен“ для окружающих) (Gauthier, 1986: 122). Этой „полупрозрачности“ вполне хватает для того, чтобы мошенники достаточно часто терпели неудачу, а самоограничение рассматривалось эгоистическим деятелем в качестве самой разумной установки. Именно это обстоятельство выпадает из поля зрения человека, который начинает задавать вопрос „Почему мне следует быть моральным?“ Моральный скептик не понимает того, что выбор, стоящий перед ним, касается не самих поступков, а предрасположенностей к их совершению, и что люди, обладающие предрасположенностью к честности и гуманности, обладают способностью к выявлению „своих“.

Оценка стратегического эгоизма

Как оценивать концепции обоснования морального долга? Если оставить в стороне вопрос об их внутренней непротиворечивости, то их можно соотносить между собой по четырем основным параметрам. По каждому из параметров концепции могут выигрывать друг у друга или проигрывать друг другу. Соответственно, для оценки стратегического эгоизма необходимо ответить на четыре вопроса.

1. Имеет ли он потенциал в плане захвата воли агента?
2. Не искажает ли он нормативную программу морали (содержание морального долга)?
3. Способен ли он обойти дилемму Причарда?
4. Не является ли он таким способом обоснования долга, который психологически несовместим со специфической моральной мотивацией?

Что касается первого вопроса, то аргументация стратегического эгоизма обращена к тому мотиву, который имеется у каждого человека и является мощным фактором, определяющим человеческое поведение. Стремление удовлетворить наличные предпочтения – это всеобщее стремление, оно не зависит от индивидуальных особенностей и особенностей различных культур и социальных сред, не зависит от наличия или отсутствия у индивида рефлексивного отношения к собственной жизни, не зависит от признания индивидом какой бы то ни было трансцендентной реальности и т.д. и т.п. От аргументов стратегического эгоизма, если они действительно убедительны *per se*, мог бы уклониться только тот человек, который был бы безразличен к возможностям удовлетворять собственные желания.

В отношении второго вопроса имеется существенная двойственность. С одной стороны, Готиер обосновывает необходимость совершения позитивных в моральном отношении действий. О его концепции нельзя сказать, что ту роль, которую играет в жизни человека исполнение морального долга, могло бы с успехом играть что-то иное. Этот упрек был бы справедлив, скорее, в отношении эвдемонистической моральной философии, поскольку условием счастья может быть не только моральность, но и эстетическая или познавательная самореализация, воспринимаемая агентом в качестве долга. Но, с другой стороны, набор самоограничений, обсуждаемый Готиером, не тождественен набору обязанностей, которые входят в общераспространенное

представление о моральном долге. В число лиц, благополучие которых ограничивает агента, у Готиера входят не все, а лишь те, кто участвуют в каком-то совместном кооперативном проекте, во взаимовыгодном предприятии. То, что Готиер имеет в виду не только совместные проекты, но выгодные для всех участников практики и институты, несколько расширяет этот круг. Но и в этом случае в него не входят люди, еще не вступившие в кооперацию, люди, неспособные к внесению вклада в общее дело, и в особенности – эгоисты, которые не ограничивают себя моральными требованиями, но оказались в бедственном положении. О гуманном отношении к животным речь вообще не может идти. То есть мораль сдерживающего себя эгоиста очевидным образом не универсальна в том, что касается круга моральных реципиентов. Да и сами требования также оказываются существенным образом минимизированы. Готиер считает это необходимой и вполне оправданной жертвой в ходе «вписывания» морального долга в такое его обоснование, которое могло бы убедить не просто скептика, а скептика, принадлежащего к современной культуре, для которого реальность раз и навсегда «расколдована». Однако может оказаться, что эта жертва слишком велика.

Третий вопрос, связанный с дилеммой Причарда, требует небольшого предварительного пояснения. Эта дилемма была предложена британским философом Гарольдом Артуром Причардом в качестве средства разоблачения любых концепций обоснования морального долга (Prichard, 2002). В свете исходного смысла этой дилеммы философ, пытающийся обосновать моральный долг, либо сводит его к чему неморальному (подменяет долг склонностью), либо не приводит аргументы в пользу морального долга, а всего лишь искусственным, усложненным образом провозглашает его (создает тавтологии и порочные круги) (Korsgaard, 1996: 32). Однако в современной этике возникло и другое отношение к дилемме. Было высказано предположение, что лишь некоторые концепции морали соответствуют двум сторонам дилеммы Причарда. И, значит перед нами не дилемма, а своего рода фильтр, отсеивающий негодные линии аргументации (Scanlon, 1998: 150).

Если использовать этот фильтр, то можно сделать следующие выводы. Стратегический эгоизм явно не попадает под описание второй стороны „дилеммы“. Он не тавтологичен: мы видим движение от исходной посылки (стремление каждого максимально удовлетворять свои предпочтения) через учет посылок дополнительных

(условий эффективной реализации этого стремления) к выводу (рациональным самоограничениям агента). А вот первую сторону дилеммы, подмену долга склонностью, у Готiera можно обнаружить. Стремление получить максимальную выгоду от взаимодействия с другими людьми, радикально отличается от собственно моральной мотивации. Более того, стремление к выгоде выступает как противоположность основной интенции морали и аннулирует моральную ценность совершаемых поступков. В этом смысле эвдемонизм явно превосходит стратегический эгоизм. Рассуждение „исполняю долг, поскольку без этого моя жизнь не будет полной и осмысленной, то есть счастливой“, не создает трагического разрыва. А рассуждение „исполняю долг, чтобы быть такой личностью, которой многие люди готовы помогать“, просто лишает слово „долг“ его исходного смысла.

Четвертый параметр близок по смыслу к первой стороне обсуждавшейся выше «дилеммы», но связан не столько со структурно-логической стороной моральной оценки, сколько с реалиями человеческой психики. Какое-то обоснование может не просто сводить моральный долг к чему-то иному, но и быть психологически несовместимо с его исполнением. Если мы даже признаем, что это работающее обоснование, оно должно быть забыто человеком, который исполняет долг, в момент исполнения долга. В англоязычной этике для характеристики таких обоснований используется понятие *self-effacing*. Его вполне можно применить к стратегическому эгоизму Готiera. Невозможно одновременно совершать действие из уважения к достоинству личности другого, из признания независимой ценности его потребностей и интересов, и считать при этом, что за таким уважением стоит стремление к максимизации выгоды. Сравнивая стратегический эгоизм с эвдемонизмом, как наиболее близким вариантом обоснования, мы видим, что такая потребность в забвении или стирании в его отношении является более настоящей.

Соответственно, можно утверждать, что, по крайней мере, по двум из четырех параметров стратегический эгоизм является очень слабой концепцией обоснования морального долга. А еще по одному несколько превосходит эвдемонизм, но также далеко не идеален.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] **Информация о финансировании:** исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00145 А «Обоснование морали как проблема современной этики (реконструкция, сравнение и оценка теоретических подходов)». **Funding Information:** the reported study was funded by RFBR, project number 20–011–00145 (Justification of Morality as a Problem of Contemporary Ethics (the Reconstruction, Comparison and Evaluation of Theoretical Approaches)).

ЛИТЕРАТУРА

- Прокофьев, А. В.** (2017). Почему я должен быть моральным? (теоретический контекст обоснования морали) – В: *Этическая мысль*, (17), 5–17.
- Gauthier, D. P.** (1986). *Morals by Agreement*. Oxford, Clarendon Press.
- Gauthier, D. P.** (1991). Why Contractarianism? – In: *Contractarianism and Rational Choice: Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*, ed. by P. Vallentyne. New York, Cambridge University Press, 15–30.
- Korsgaard, C. M.** (1996). *Sources of Normativity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Prichard, H. A.** (2002). Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? – In: Prichard, H. A. *Moral Writings*. Oxford, Oxford University Press, 7–21.
- Prokofyev, A.** (2021). Justification of Morality in Contemporary Eudemonistic Ethics. – In: *Social Sciences*, 52, 80–95.
- Scanlon, T. M.** (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Belknap Press.

**СВОБОДАТА И ДЪЛГЪТ В КОНТЕКСТА НА ЕДНА АКСИОЛОГИЯ *PER*
*ARGUMENTUM E CONTRARIO***

СИЛВИЯ БОРИСОВА

Институт по философия и социология, Българска академия на науките
sylvia.borissova@gmail.com

**FREEDOM AND DUTY IN THE CONTEXT OF AN AXIOLOGY *PER*
*ARGUMENTUM E CONTRARIO***

SYLVIA BORISSOVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

Taking as a starting point a key text of John Dewey, published in response to the request of the Executive Committee of the American Philosophical Association to refine the formulation of the problem of values and basic concepts underlying the methods of measuring relation—The Problem of Values, 1913, this study aims to bring out in a systematic way the idea of an axiology *per argumentum e contrario* as a fundamental philosophical field worth to be distincted.

Keywords: Axiology *per argumentum e contrario*, values, freedom, responsibility, John Dewey.

Като взема за отправна точка **едно специфично движение на аксиологическата мисъл** от ключовия текст на Джон Дюи, публикуван в отговор на молбата на изпълнителния комитет на Американската философска асоциация за прецизиране на формулировката на проблема за ценностите и базисните понятия, лежащи в основата на методите за измерване на отношението – „Проблемът за ценностите“ от 1913 г. (Дюи, 2008), **настоящата студия има за цел да изведе в систематичен вид идеята за аксиология *per argumentum e contrario* като заслужаваща обособяване фундаментално-философска област.**

Централна теза на тази първа част на изложението (1. От едно специфично движение на аксиологическата мисъл към аксиология *per argumentum e contrario*) е, че този тип хуманитарно формулиране и обяснение на ценностите има много пространно

присъствие във всяка сфера на културата и живота (познавателна, етическа, естетическа, архетипно-религиозна), обикновено обаче в имплицитен и не достатъчно артикулиран вид, което съответно редуцира възможността на по-прецизираното и по-осъзнато прилагане на ценностите във всекидневието: оттук и **нуждата от обособяване на една аксиология *per argumentum e contrario*, по същество вид негативна аксиология.**

В правото *per argumentum e contrario* (също *a contrario*; *ex contrario*) е способ за правоприлагане не чрез тълкуване, а по аналогия, която обаче не търси сходства, а същностни различия. Релевантността на този способ за аксиологията се взема при съпоставянето на „важщата“ сфера на ценностите и „реалната“ сфера на физическото и фактуалното битие.

В този контекст свободата и дългът ще бъдат разгледани като две базисни и неразривно свързани ценности – частни категории в тази аксиология, по стъпките на още няколко текста от Дюи. Това са разделите „Отговорност и свобода“ и „Права и задължения“ от Глава XX „Социалната организация и индивидът“, „Етика“, 1908 г. (в съавторство с Джеймс Х. Тъфтс), раздела „Отговорност и свобода“ от „Моралният аз“, „Етика“, 1932 г. и „Философии на свободата“, 1928 г. **Основна теза на тази втора част на изложението** (2. Граници на свободата и дълга в рамките на една аксиология *per argumentum ex contrario*) е, че – по думите на самия Дюи – „колкото по-всеобхватен и разнообразен е социалният порядък, толкова по-големи са отговорността и свободата на индивида“ (Dewey, 2012/1908: 436): следователно по-сложни стават и регулацията и прецизирането на етическите и правните норми; толкова по-важна в такъв случай е функцията и ролята на една **комплексно разработена аксиология, в която ценностите да не биват разбърквани по значимост и да не угасват в своята съпротива спрямо физическото и фактуалното съществуване, а именно да бъдат систематизирани и изграждащи порядък *e contrario* в името на един съответен порядък по-нататък на нивото на етическите норми и на това на правните норми.**

Оттук крайният залог на изследването се състои в неговата **по-частна втора цел: да изведе систематично определение на свободата и дълга като категории-ценности на очертаната аксиология *per argumentum e contrario*, взета като вид негативна аксиология – която обаче като такава позволява тяхното определение да бъде не единствено и само негативно.**

1. От едно специфично логическо движение на мисълта към аксиология *per argumentum e contrario*

Идеята за по-прецизно разгръщане на полето на една аксиология *per argumentum e contrario* се появи, след като през времето започнах да улавям едно повтарящо се специфично логическо движение на мисълта – отчетливо движение във връзка с осмислянето ми на ценностите, което имаше една и съща логическа структура независимо дали се появява в практически делничен случай или в хода на философска рефлексия, но също и независимо от възрастта и степента на осъзнаване и артикулиране както на самото това движение, така и на самото царство и природа на ценностите.

Същото това движение на мисълта като целенасочено използван метод на аргументация в аксиологията срещнах за пръв път при Джон Дюи по време на докторантурата ми, докато изследвах полето и границите на аксиологическата теория на съзнанието (вж. Борисова, 2017: 17–40). Винаги е поразителна срещата с движения, фигури и теми на собственото ни мислене вън от нас – във вече съществуващи форми, текстове или действия. Още по-поразително и ново беше обаче за мен да установя, че това движение всъщност е много по-фундаментално заложено в мисленето върху ценности и за ценности: първата част от изложението ми в настоящия текст ми се стреми да аргументира тъкмо това поле на аксиологическия анализ, което се разкрива в динамиката на специфичното логическо движение, което аксиологическата мисъл извършва и с описанието на което ще започна:

1.1. Специфичното движение на аксиологическата мисъл

Дюи взема за изходна позиция на своето впускане в по-прецизно определение на ценностите въпроса дали ценността е „нещо последно, което се прикрепя към „нещата“ независимо от съзнанието или от едно живо същество с желания и нежелания“ (Дюи, 2008). Тази изходна позиция той изчиства до по-недвусмисления въпрос дали ценността е нещо последно, прикрепящо се към „нещата“ независимо от съзнанието или поведението. Но и тук си дава сметка, че изникват следващи подчинени въпроси: по-малко окончателни ли са тогава ценностите, когато са разновидности на поведението, отколкото ако са независими от поведението; на какво основание би почивал

положителният отговор на този въпрос. И не остава ли формулировката на тези въпроси предана на водещия модел на полемиката *идеалистично – реалистично*. В този ред на мисли Дюи заключава, че поставените въпроси могат да бъдат по-ефективно решени чрез обходно движение, и представя списък с осем свързани последователни въпроса, в които се надгражда определението – на пръв поглед чисто негативно – на ценностите:

1. Може ли въпросът за статута на ценностите във философската дискусия да бъде разгледан независимо от въпроса за статута на качествата?

2. Могат ли ценностите да бъдат отделени от елементите на органичното поведение? Ако поведението на организма има свои собствени изпъкнали елементи, твърдението, че ценностите са елементи на органичното поведение, предполага ли тяхната „субективност“? Ако да, в какъв смисъл? Предполага ли връзката с органичното поведение тяхната зависимост от съзнанието?

3. Ценностите предхождат ли оценяващото разбиране или зависят от него при оценката на процес на разсъдъчно преценяване или съдене?

4. Ако предшестват, оценяването просто ги изважда наяве без промяна или модифицира предшестващите ценности? Произвежда ли то нови ценности? Ако последните се срещат, модификацията и продукцията просто случайни ли са или са съществени?

5. Може ли мястото на интелигентността в поведението като цяло (и в моралното поведение в частност) да бъде разбрано без предпоставянето, че разсъждението реорганизира предхождащите естествени ценности?

6. Какво е значението на оценката? Това специфичен начин на схващане (знаене) на ценности ли е, или е наименование за прякото присъствие на ценностите в опита? Как е свързана с оценяването и преценката?

7. Има ли присъствието на ценностите в опита като цяло (или например религиозните ценности в частност) доказуемо значение? Тоест съществуването на религиозните ценности например доказва ли съществуването на някакъв клас от обекти отвъд самите ценности? Или, още веднъж, има ли присъствието в опита на някакъв тип ценности претенции да прави ума съзнателен за нещо в околната среда, взимайки тази дума в най-широкия възможен смисъл? [Този въпрос може с полза да бъде разгледан във връзка с първия въпрос, касаещ качествата.]

8. Ако отговорите на тези въпроси би трябвало да бъдат отрицателни, с това значимостта на подобни ценности за опита и философията определена ли е да бъде нулева или илюзорна? Може ли утвърдителен отговор на този въпрос да бъде поддържан освен при приемането, че целият опит е, *ipso facto*, предназначен да бъде съзнание за обекти?

Така, изхождайки от една чисто аналитична и абстрактна метааксиологическа постановка, на практика Дюи предлага блестящо негативно определение на ценностите и тяхната фундаментална практическа роля за човешкото съществуване, като в същото време това негативно-диалектическо решение се явява по особен начин *fundamentum primum* за ценностния компас на личността. Отвъд мисленето в режима на полемиката *идеалистично – реалистично*, в неокантианстката перспектива също се среща оставен отворен хоризонтът на динамично напрежение между „важация“ статут на ценностите и „реалния“ статут на физическото и фактуалното битие. Така **аксиологията може да бъде мислена като динамична онтология на царството на ценностите, на техните движения, процеси, отношения – съществуващо *вътре* в реалния свят на материята и фактите, не *отвъд***; така идеалът от статично трансцендентен може да бъде мислен **всъщност като позитивно интегриран в тази динамична онтология на ценностите – като посока за ценностния компас, като негативност, която същевременно е *fundamentum primum* за движението на постоянно трансцендиране на фактуалното и наличното в името на развитие, надграждане и утвърждаване на личността.**

Най-ярките и отчетливите случаи на това движение на мисълта в хода на опита и работата ми са три и ми се иска чрез тях да илюстрирам и заедно с това да разгърна по-нататък идеята си за обособен вид аксиология, чиято възможност се разкрива именно чрез същото това движение.

Първи пример. Веднъж в редакцията на сп. „Родна реч“ ми подариха една новоизлязла книга от авторка с непривичния псевдоним Нихело Немо – „Първи речник по етика. Мисли, легенди и диалози, предназначени за деца“[1]. Била съм на шестнайсет години: прочетох неголямата книга наведнъж, още докато вървах пеша по улиците към къщи; личеше, че кратките тематични статии са колкото написани с преднамерено търсен лек изказ, толкова и сериозно замислени в своята иносказателност, отваряща съвсем неочаквани перспективи към доброто, злото, справедливостта, прекрасното, завистта,

отмъщението, но още и към ред етически, екзистенциални и естетически категории и проблеми. През улиците за час-два за мен се разтвори цяло ново измерение на света – не съвсем ново, но за всеки случай за пръв път така ясно подредено в една книга, и то официално предназначена за по-млади читатели. Тъкмо това измерение даде ход на движението на мисълта *e contrario*: защо няма такъв учебник в училище още за първите класове или за предучилищна възраст? Нима преди предмета „Етика и право“, по тогавашната учебна програма – за десети клас, младите и малките нямат нужда да си обясняват какво е добро, справедливо, ценно; защо и как човешкият свят е свят на ценности, за който е важно отрано да имаме компас. Учат това през художествената литература, понякога – в часа на класа (сега наречен „Час на класния ръководител“), понякога от извънкласните случки в училище, а по правило – вкъщи (*защото през последното-десетилетие-две се наблюдава тенденцията публичната образователна система да приоритизира тъкмо образователната част от учебния процес за сметка на възпитателната; възпитанието се припознава до голяма степен като грижа на семейството).

А псевдонимът Нихело Немо е всъщност отпратка към латинските думи за „никой“ (*nihil*) и „нищо“ (*nemo*).[2]

Втори пример. По време на работата ми по няколко проекта, свързани със скрининг и анализ на ценностите, насърчавани в рамките на образователните и социалните политики на ЕС, както и на участието ми в екип по разработване на младежка онлайн енциклопедия за права на човека, толерантност и межкултурно разбирателство, пред мен за втори път се разтвори ново измерение, този път през концепциите за социална кохезия, единен европейски социален модел и европейско измерение в образованието (последното е главен предмет още на Резолюцията на Съвета и министрите на образованието от 24 май 1988 г.). Ако стратегическото конструиране на регионален ценностен свят в случая има за залог изграждането на надеждна и устойчива европейска, наднационална идентичност, синхронизираща различията между културите, традициите, нормите и ценностите на всекидневието на територията на Стария континент, то възможно ли е органично конструиране на такъв свят отвън навътре – в посока от стратегическите и политическите документи към *fundamentum primum* на вътрешния ценностен компас на отделната личност? Този въпрос отново съдържа

онова движение на мисълта, оттласкващо се от конкретно обособено измерение или пласт на човешката реалност *e contrario*, за да се ориентира в търсене на по-близки на вътрешния ценностен компас алтернативи. – Аксиологическата констелация на социалната кохезия и единния европейски социален модел действително следва да работи в посока на социалното сближаване и приобщаване, взаимното приемане и споделяне на отговоростите между отделните социални групи, смекчаване на социалните контрасти – в първия случай; да интегрира в социален и образователен план общозначимите ценности на толерантността, правата на човека, равните възможности, недискриминацията, националното многообразие, интеркултурния диалог и мултикултурното разбирателство чрез т. нар. подход на ниво жизнен цикъл (*life-cycle approach*) – повишаване нивата на основното образование и обучение, политика за заетост, учене през целия живот – във втория случай. Артикулирането на ценности и конструирането на ценностни констелации, когато допринася за човешкото здраве и благоденствие, е принципно полезно и не може да бъде излишно: въпросът е в това дали и по какъв начин тези актове на артикулиране и конструиране имплицират достигането до отделния човек – до всяка възраст, културен и социален статус. **Всяка регионална аксиологическа констелация предполага и съответна регионална динамична онтология на ценностите и техните движения, процеси и отношения между индивидуално и социално.** Затова както „в диалога между културите може да устои този, който действително познава своята собствена култура“ (Меркел, 2009), така и на органично интгрегиране на даден аксиологически порядък е способен само този, който истински познава своя личен ценностен порядък и най-малкото, ако е в детска или юношеска възраст, чрез възпитанието има изградени в себе си основите за един надежден и устойчив вътрешен ценностен компас – и знанието за А-то и Б-то на аксиологическата сфера преди всичко останало.

Трети пример. В рамките на сегашния период на пандемията от COVID-19 има известни времеви разминавания в пиковите на заразата и смъртността за различните страни според вариациите в обстоятелствата на разпространение на вируса: различната здравна и битова култура, регулативни мерки, генотип, климат и пр. Динамиката на епидемиологичната картина, мерките в издаваните от министъра на здравеопазването заповеди и човешкото поведение спрямо вируса в България са такива, че в най-топлите

и слънчеви месеци животът започва да тече почти по старому, сякаш вирусът се е скрил, докато отново не настъпят по-студените есенни дни. През няколкото летни месеца човек, стига да може да се адаптира към промени сравнително бързо, се връща във всекидневните си дела, решения, избори към привичния си личен ценностен компас: освен базисните ценности на живота, здравето, насъщния, личното благоденствие и това на най-близкото обкръжение, отново излизат на преден план ценности, които се възприемат като лукс в ситуации на извънредно положение и криза (ценностите на живото общуване; на свободното придвижване, пребиваване, обитаване на публични пространства; на социалните и колективните дейности и в този ред). И докато адаптацията към доброто и хубавото винаги е по-бърза и по-лесна, то обратният преход към есенното затягане на мерките от страна на здравното министерство, на образователното министерство, на работодателите отново поставя човешкото същество в изпитателния режим на по-сурова ценностна констелация, съсредоточена преди всичко около базисните ценности на биологичното оцеляване и съществуване – личното и на най-близкия кръг. Оттласквайки се от ценностната констелация в спокойни времена, човек съответно е подложен на изпитанието да я преосмисля и пренарежда за пореден път, защото мисленето според ценности, официално обявени за лукс – за второстепенни в борбата за запазване на живота и здравето, не спомага за устояването на вътрешния ценностен компас по време на криза; не спомага обаче и за устояването и здравето на духа и душата; нужен е трети път към хоризонт, който мисълта *e contrario* разкрива. – Още един момент, който се разгръща не само и единствено заради пандемията, но същевременно и като успореден на нейното времетраене поради повишаването на публичната виртуална комуникация – е видимостта на смъртта, все по-решителното преминаване на нейната феноменална явеност от пространствата на сакралното и периферното спрямо светското и всекидневното в иманентната структура на всекидневието. А този „момент“ съвсем не е маловажен и с още по-голяма сила откроява фундаменталната значимост на движението на мисълта за ценности *e contrario* в името на целокупното човешко оцеляване.

Последният трети пример поради споделения опит на всички ни вече близо две години, предполагам, би следвало да бъде най-говорещ и осезаем в както се изразява това специфично движение на аксиологическата мисъл. Във времена на криза дъното на

ценностите, на които се крепи човешкото съществуване, се отмества, много от ценностите отплуват или потъват. Кои са ценностите, които знаят дъното и устояват не само в трудни времена, но и формират своеобразния ценностен компас за човек през времето, във всяка ситуация? Има ли такива? А ако са неустойчиви или липсват, при отсъствието на надежден вътрешен ценностен компас достатъчни ли са нормите в етиката и правото да служат като онзи последен гарант, че царството на ценностите, грижливо подреждано, разширявано, идеализирано и дори абсолютно в детството, няма изцяло да се стопи със ставането възрастен, с преживяването на криза или извънредно положение?

Оттук може да бъде изведено и общото от трите примера в контекста на работата по разширяване на приложимостта на аксиологията, изграждането на устойчив личен ценностен компас и внимателното изучаване на движението *e contrario* като насъщна необходимост:

Първия вътрешен компас в човешката дейтелност – откъде човек започва да гради като ценностен субект – държат децата. Случващото се в уроците от неформалното обучение във „Философия за деца“ по детските градини на колегите от Философски факултет към СУ „Св. Климент Охридски“ е много чист, искрен и несложен пример за това. (Например едно дете казва, че не му харесва думата „умират“ и всички сменят темата, докато в един момент то само започва да си служи с нея в изречение и лека-полека започва да осъзнава и приема реалитета, която тя назовава.) Ако едно дете без никакви затруднения си представя, описва и рисува деветоопашата лисица, триглав змей или различията между видовете динозаври до последната люспа, то по никакъв начин не бива да подценяваме способността му да си представя, описва и рисува доброто, свободата, дълженството, различните видове ценности: дори в неговото световъзприятие те вероятно са много по-ярки и светещи и оставят много по-трайна следа, отколкото в световъзприятието на един възрастен, видял и живял и често губещ умението си да се впечатлява, понякога дори от яркото и светещото. За хората, тъй като са в тела и в материя, няма ценности, които рано или късно да не се проявяват в материя, та дори и само иносказателно: за Дюи идеалите ни са създадени и развити съответно с „реалния материал“ на живота (cf. Noddings, 2013: xvii). Благата на най-абстрактните ценности – истината, доброто и красотата, както гласи и поговорката за истината, „винаги излизат

наяве“: в материя или движение на материята, само че символно натоварени. И материята – в човешкото обкръжение – носи, понася този товар.

В света на детството откриваме първото ваятелство на ценности в опита, в заварения хоризонт на обкръжението, във взаимоотношенията – най-вече тези със значимите други. Както ценните наблюдения и обобщения на Жан Пиаже върху своеобразността на моралната реакция при децата в неговата теория за когнитивното развитие (Piaget & Inhelder, 1962), така и приемствеността ѝ в Лорънс-Колбърговата теория за моралното развитие (Kohlberg, 1984) задават парадигмално нова перспектива, най-сетне хвърляща светлина върху развитието на детското мислене в логически, морален и аксиологически план, и фундаменталността на стadia на това развитие, които белязват начина на мислене на зрелия индивид:

Ако вземем предвид класификацията на Пиаже от 60-те години на XX век за стadia на интелектуалното развитие, способността на детето да произведе логическо движение на мисълта *e contrario* по отношение на вложени в действия, постъпки и материя ценности следва да е налице в стадия на формалните операции, от около 11–12-годишна възраст, когато детето вече е способно да разглежда всички възможности и си представя варианти на всички освен една при анализа на физическо събитие, което ще рече – може да си измисля обекти и ситуации отвъд наличното, защото в този стадий реалността за него е вариативна, подлежаща на ваятелство чрез въображение. Съгласно класификацията на Колбърг за стadia на моралното развитие описаното движение на мисълта за ценности *e contrario* би следвало да намери по-пълно разгръщане на нивото на постконвенционалния морал, след 13-годишна възраст, тъй като тогава се наблюдава: по-прецизна разсъдъчна дейност и съответно осъзнаване на поведението, на обособените лични критерии, ориентация според „обществения договор“ като надграждаща конвенционалното спазване на правила, порядки и закони; и съвсем не на последно място – съгласуване на личното поведение с вътрешен идеал, което съгласуване на това ниво е безотносително към реакциите на другите. – Интересно е обаче, че в рамките на първото ниво на предконвенционалния морал, между 4- и 10-годишна възраст, и по-специално във втория „хедонистичен“ етап на личния интерес, също би могло да се наблюдава движението на мисълта за ценности *e contrario* – макар и все още не като ясно артикулирана в думи и рзсъдъчни понятия мисъл, а като чиста емоция. Киркегор пише

за онази дълбока печал, в която потъва детето в плача си, в отлика от възрастния, който сякаш вече не е способен на такава дълбочина. Това наблюдение би могло да бъде разгледано в перспективата на вътрешното движение *e contrario*: тревогата в поведението на детето говори, че нещо из основи не е наред спрямо неговия вътрешен свят, ценностен компас, разбиране за правилно и грешно, за добро и лошо, че е в посока, противоположна на идеала, отвеждаща в мрака на неуютното отвъд абсолютното царство на личните ценности. С единствените две разлики спрямо по-късната детска възраст, че на това предконвенционално ниво 1) *fundamentum primum* на вътрешния ценностен компас все още е в процес на конструиране и остабилиране и за това е показателно 2) потъването в дълбините на емоциите – то често бележи неспособността на този етап, поради крехките детски способности, движението *e contrario* да произведе алтернатива, да отведе през негативността към утвърждаващо ценностно решение.

В своята „Етика на грижата“ Нел Ноддингс отбелязва, че „на практика често биваме отвеждани далеч отвъд това, което чувстваме и интуитивно преценяваме като правилно, в търсене на някакво просто и абсолютно ръководно начало на морално доброто“ (Noddings, 2013: 95). Когато обаче спрямо света наоколо ни „възникне истински конфликт, принципът не помага. Трябва да дирим отвъд принципа, за да видим каква по-дълбока ценност го е породила“ (Noddings, 2013: xv). Тъкмо в тази перспектива Ноддингс развива своята идея за личния етически идеал, който се обогатява и надгражда в утвърждаващия опит (в случая на нейната етика на грижата това е опитът да се грижиш за някого и да бъдеш обгрижван; cf. Noddings, 2013: xvii, etc.), но така и чрез опита от грешките и пропуските по пътя на утвърждаващия опит (cf. *ibid.*); жизненият и здравият идеал е пряко свързан с преживяването на радост в действията и постъпките (cf. *ibid.*). Същевременно, когато човек се отдалечава от тази радост на съгласуваните с личния идеал и ценности действия и постъпки, идеалът избледнява, „заболява“, угасва (cf. Noddings, 2013: 113—120; 100—102, etc.).

Отново във връзка с междуличностните отношения и грижата като фундаментална модалност на тяхната градивна възможност, в своята теория на привързаността психиатърът и психоаналитик Джон Боулби отрежда централна роля на т. нар. „сигурна основа“ (*safe haven, secure base*) в израстването на детето. Такава основа между 6-месечна и 2-годишна възраст се създава в отношението с една или повече

чувствителни и отзивчиви „фигури на привързване“, които посрещат нуждите на детето и към които то може да се обърне, когато е разстроено или разтревожено. Дори на тази най-ранна детска възраст е видно това търсене на сигурност, на *fundamentum primum*, на идеал, в който ценностите, все още в своя най-първичен вид на потребности, са посрещнати. Реалното е самият живот и волята за него, важащото е посрещането на неговите потребности и в ядрото си движението на мисълта за ценности *e contrario* е адаптивна функция на инстинкта за самосъхранение във всевъзможните ситуации, пред които ни изправя светът.

На 10 октомври 2021 г., на Световния ден на психичното здраве, УНИЦЕФ в България инициира изследване относно психичното здраве на децата под надслов „Отвъд усмивките. Как си всъщност?“, като същевременно ще изгради и онлайн платформа за самопомощ и безплатна психологическа подкрепа за тийнейджъри. Кампанията е насочена към нарастващия брой деца и младежи, засегнати от постоянни симптоми на тревожност, депресия, негативни мисли и усещане за самотност и изолация от обществото в пандемичната ситуация. Това съвсем не е първата организация или кампания, насочваща професионалния си капацитет и усилия по посока на справяне с вече пречупените – още в процеса на изграждането и остабиляването им, ценностни компаси и на вече избледнели – още в разцвета на виталността им, идеали-посоки за компасите. Затова е най-малкото логично да се замислим не може ли вместо все повече да се налага да лекуваме и някак да сглобяваме разрушените вътрешни детски царства на ценностите и идеалите, да предприемем превантивния подход и да ги възпитаваме от най-ранна възраст да развият и да отглеждат с грижа тези свои царства: но и повече – това е дълженство за възрастните. Идентифицираното специфично движение *e contrario* на мисълта върху ценности е логическо, като същевременно има за основа предлогическата структура на инстинкта за самосъхранение. Това движение на мисълта е специфично, що се отнася до съпротивата и оттласкването спрямо елемент (феномен, ситуация, събитие, нечие поведение или постъпка...) от съществуващия порядък като негативна реакция на аксиологическия субект; същевременно обаче не е специфично, що се отнася до възраст, ниво на рефлексивност или натрупан във времето житейски опит – разликата е единствено в неговото по-ясно осмисляне, осъзнаване и артикулиране с времето. В този смисъл една аксиология *per argumentum e contrario* би имала пряка

практическа приложимост за устояването и упорството на човешкото същество и неговия ценностен свят във всяка възраст; като хуманитарно формулиране и обяснение на ценностите има корени във всяка сфера на културата (познавателна, етическа, естетическа, архетипно-религиозна) и нейното артикулиране и прилагане съответно прави възможно и по-прецизираното и по-осъзнато прилагане на ценностите на всекидневен равнище.

1.2. Аксиология *per argumentum e contrario* като систематична възможност на една негативна аксиология

Откъде човекът като аксиологически субект започва да гради? От каква основа? Ако е от оголения живот на *Homo sacer*, едновременно свещен и табуиран по Агамбен, за градеж, за оцеляване или за святост говорим първо? Ако е от биологичния живот, животът ли е първата основа? Ако е от етиката, доброто, взето като абсолютен или като релативност е първооснова? Ако е от правото, абстрактният индивид в контекста на хармонията в обществото ли е първата основа?

Per argumentum e contrario (също *a contrario*, *ex contrario*; лат. букв. по аргумент на/от противното) е логически способ за извеждане на съждение при тълкуване на правото: за правоприлагане не чрез тълкуване, а по аналогия, търсеща обаче не сходства между юридическите факти, а тъкмо противоположни характеристики. Прилагането на този аргумент *e contrario* прави възможно извеждането на правния извод, че важащото за уредения случай не важи за неуредения случай. Намирам релевантността на този способ спрямо полето на аксиологията тъкмо във връзка с това разминаване, понякога дори пълно противопоставяне или пълна несъизмеримост, между два порядъка – било два „важащи“ порядъка или този на „реалното“ и този на „важащото“; като този способ, явно дълбоко заложен в човешката природа, що се отнася до реагирането и/или промислянето на „важащи“ порядъци, произвежда извод не само в правото, но и алтернативен изход на опазване на „важащото“, или ценностите.

Затова и реших да дам това име на аксиологията *per argumentum e contrario* като частен вид фундаментална аксиология. Фундаментална, защото, отгласквайки се от противното, от това, което припознава като „не свое“, дълбае в откат, в отрицание на отрицанието, един всъщност не *ad hoc* или регионален свят, а един цялостен негативен –

негативен в режима на негативната диалектика – свят на ценности. Защото самата мисъл, че нещо не е моя истина и моя ценност, вече съдържа в себе си ядрото, дори и да е още смътно, неосъзнато – че има такава истина и такива ценности, които са мои.

Такава аксиология *per argumentum e contrario*, тъкмо защото е фундаментална и защото има фундамента си в режима на негативната диалектика, е творческа аксиология: а „една от основните характеристики на креативността е толерантността към несигурност – несигурността на настоящето позволява свободата да проектираме бъдеще, което да е по-добро както от настоящето, така и от „предишната нормалност“, която идеализираме, сравнявайки я със сегашната ситуация“ (Делева, 2021).

2. Граници на свободата и дълга в рамките на една аксиология *per argumentum e contrario*

След като започнах изложението си с примера на движението на аксиологическата мисъл *e contrario* в отговора на Дюи към Американската философска асоциация относно искането ѝ за прецизиране на формулировката на проблема за ценностите, в тази втора част отново ще се върна към Дюи и неговите възгледи за свободата и дълга – тяхната фундаменталност и взаимосвързаност е проблем от централна значимост за моралната философия, аксиологията и педагогиката на самия Дюи. Но и по друга причина: свободата и дългът са две базисни и взаимосвързани човешки ценности, които биха могли да дадат първи по-конкретен облик на аксиологията *per argumentum e contrario* като вид негативна аксиология; а по особен начин мисълта на американския философ, психолог и реформатор в образованието позволява такъв прочит.

Ще се спра върху няколко текста от Дюи, които в никакъв случай не изчерпват общата му концепция за свободата и дълга, но са емблематични с мрежата от понятия и категории, с която Дюи обвързва ценностите на свободата и дълга:

Философии на свободата (1928 г.). Изходното разбиране за свободата е поливалентно, свързано с рой причини, обстоятелства и цели – в това за Дюи се крие и нейната магия; „полезността“ ѝ се състои в помагането на хората да преодоляват различни затруднения. Навлизайки по-нататък в прецизирането на идеята за свободата във философията, Дюи различава две водещи „философии на свободата“. Едната

разглежда **свободата като избор** (Dewey, 1998a: 303—304) и в тази философия основни категории са: изборът; свободната воля; отговорността и целеполагането ѝ в бъдещето; способността и възможността за алтернативни предпочитания, които да осмислят и да дадат осъществяване на избора. Другата философия на свободата, разглеждайки предмета си като **свобода от потисничество и деспотство, свобода на институциите и законите**, измества нейното ядро от избора към действието, „действие в един явен и обществен смисъл“: „свободата е силата да действаш в съответствие с избора си“ (Dewey, 1998a: 304—305).

От своя страна свободата като действие с развитието на капитализма дава разклонението на икономическата философия на свободата: сега проверката на свободните институции се изразява в „отношението, което имат те към безпрепятствената игра на желанията в индустрията и търговията, и към насладата от плодовете на труда“ (Dewey, 1998a: 305). Съпътства я философия на свободата на „себеизразяване“.

С развитието на капитализма обаче се появява и нов социален проблем, който по необходимост води до въвеждане на промени в политиката и правото и има икономическа основа независимо от назоваването му: дали отношението на капитала към труда, индивидуализъм vs. социализъм или пък еманципация на наемните работници. Икономическата философия на свободата официално обявява краха на предишните либерални идеали за „универсална еманципация“ и „универсална хармония на интересите“, критикувайки ги в прекомерен индивидуализъм (cf. Dewey, 1998a: 306). Единственият конструктивен изход за постигането на свобода, разбрана като сила за действие в съответствие с избора, лежи в позитивно пренареждане на социалния порядък (cf. Dewey, 1998a: 307).

Едно следващо учение за свободата като сила на действие вече в рамките на социалните условия, коригиращо слабостите на класическия либерализъм, води началото си от Спиноза – не в пряка връзка със самата идея за свобода, но с идеята, че човек притежава интелект, способност за мислене. А това ще рече, че „има способност да разбира порядъка на цялото, към което принадлежи, така че чрез развитието и употребата на интелекта той може да осъзнае реда и законите на цялото и дотолкова да приведе действията си в съответствие с него“ (Dewey, 1998a: 307). На този етап

концепцията все още е лишена от надиндивидуалния, политическия порядък, който да ѝ даде пълнокръвен живот в реалността, тъй като, по думите на Дюи, свободата не се добива чрез просто премахване на закона и институциите, а чрез прогресивно насищане на всички закони и институции с все по-голямо признаване на необходимите закони, управляващи устройството на нещата“ (Dewey, 1998a: 308).

Два века след откритието на Спиноза идеите му по линия на свободата се подемат от движението, което би могло да се нарече „институционален идеализъм“: а именно от Хегеловото „назначаване“ на една-единствена субстанция и преразглеждане на реда и закона на цялото с оглед на еволюционното или разгръщащото се развитие наместо на отношения, промислени въз основа на геометричен модел. Така „историята се превръща в запис на развитието на свободата чрез развитието на институциите“ (ibid.). Този концептуален обрат обаче води съответно до схващане на свободата като растеж, добиване и лоялно поддържане на институциите от страна на гражданите – а не като изначално владение, свързано с личните преценки и желания.

При цялото това развитие на така разнопосочни учения за свободата Дюи все пак намира, че общото между всички тях се корени във факта, че „изборът едва ли би бил нещо значимо, ако не се реализираше във външни действия и при изразяването му в дела не внасяше промени в нещата“; а „действието като сила едва ли би било ценено, ако беше сила като на лавина или земетресение. Силата, способността да се управляват въпроси и последствия, която формира свободата, изглежда че има някаква връзка с онова нещо в личността, което се изразява в избора. Във всеки случай основният проблем на свободата (...) е проблемът за отношението между избора и безпрепятственото ефективно действие“ (Dewey, 1998a: 308—309).

Не можем да кажем за едно дете, което живее в разкошни условия и всичките му прищевки са задоволени, че е истински „свободно“, тъй като в този случай „*няма растеж* в интелигентното упражняване на предпочитания“ (Dewey, 1998a: 310) – а именно като способност за артикулиране на предпочитания Дюи определя избора; теориите за свободната воля според него е невъзможно още дори само на логическо равнище да се обвържат с живото човешко същество като активен субект на избора. Детето от примера просто по силата на навика превръща слепите си импулси в навици и свободата, която привидно притежава, се стопява с промяна на социалния му порядък.

Дюи разглежда и друг, тъкмо противоположен случай с дете, което постоянно бива възпрепятствано и дисциплинирано при всеки опит да прояви спонтанните си предпочитания: тук също по-скоро ще се прояви патология, отколкото детето да развие вътрешна свобода и навик за обмисляне на предпочитанията и целите. Дисциплината е необходима по-специално „като предварителна подготовка за всяка свобода, която е нещо повече от необузdana външна сила“ и според автора „има една-единствена истинска дисциплина, а именно тази, която дава резултат при създаването на навици за наблюдение и преценка, осигуряващи интелигентни желания“ (ibid.). Оттук и „тайната на възпитанието се състои в това да имаш онази комбинация от контрол и благосклонност, която влияе на мисълта и предвидливостта и се реализира във външните действия чрез тази модификация на разположението и бдителността“ (ibid.).

Така вътрешноприсъщата връзка между избор и действие се изразява във формирането на поведение, от една страна правещо изборите по-нюансирани и по-гъвкави, по-пластични и съзнателни, а от друга – в същото време разширяващо техния обхват на реализация. Кое то в същината си значи, че по определението на Дюи свободата е динамична категория във философията, имаща обаче пълноправно централно място и в аксиологията като базисна ценност за непрекъснато изграждане на личността: „Ние сме свободни не поради това, което сме статично, а дотолкова, доколкото ставаме различни от това, което сме били“ (Dewey, 1998a: 311).

Интелигентният избор обаче не е единствено достатъчно условие да съществува свободата като насъщност за личностното развитие: той се нуждае от мисълта. А мисленето, казва Дюи, е най-сложната дейност – защото за разлика от всяко друго изкуство се развива вътрешно; и е най-трудно и строго индивидуално да се подберат най-подходящите бои, четки и платно за нея. – На разгръщането на концепцията на Дюи за свободата до този етап вече може да бъде отбелязана нейната сродност на онова специфично движение на мисълта *e contrario*, което може да бъде конкретизирано тук и като основа на мислещия избор измежду възможни варианти, от които всички освен един биват отхвърлени в името на реализация на избора: така щрихирано по-рано в контекста на стадия на формалните операции от теорията на Пиаже за когнитивното развитие на детето.

А свободата на мисълта, при всичката своя фундаменталност и сложност, парадоксално има осигурени най-малко правни гаранции за своята възможност, заключава Дюи преди век.

Моралният аз: 5. Отговорност и свобода (Етика, 1932 г.). С разглеждането на този подраздел от „Етика“-та на Дюи от 1932 г. целя да представя разширение на изведеното определение за свободата чрез по-ранния му текст върху философиите на свободата: това разширено определение ще бъде конкретизирано в контекста на отговорността. Според Дюи успоредното мислене на двете ценности-категории на свободата и отговорността става възможно едва след като вродените и психологическите наклонности в човешкото поведение започват да се разглеждат като морално значими характеристики на личността. Тоест **едва пренасянето на идеята за отговорността в нравствената сфера я съполага с мисленето на свободата: но и в този момент свободата преоткрива моралното водачество за себе си.**

Друга необходима промяна, която Дюи е категоричен, че трябва да бъде извършена спрямо разбирането за отговорността, се състои в това, че одобрението и порицанието по отношение на съществуването на поетата отговорност на практика имат не ретроспективен, а проспективен товар (cf. Dewey, 1998b: 351). – А тъкмо по същия начин идеята за свободата въз основа на мисълта *e contrario*, произвеждаща избор-измежду, не е свобода-от, а проспективна такава, чертаеща позитивни промени в личния ценностен порядък.

В такава перспектива разглежда свободата и самият Дюи, когато отбелязва, че никой опит за извеждане на идеята за свободата от веригите на каузалността не може да обясни постоянно установявания в опита факт на способността ни да учим – защото не просто допълваме знанието си с по-голямо количество информация, но и преработваме стари тенденции. И това ни променя; и това от своя страна развива в нас различни желания и избори: а „свободата в практически смисъл се развива, когато човек осъзнава тази възможност и се интересува от превръщането ѝ в реалност“ (Dewey, 1998b: 352). Тук обаче акцентът е именно върху възможността на превръщането на свободата в реалност: Потенциалността на свободата е вроден дар или част от нашето устройство, тъй като имаме *способността* да израстваме и да бъдем активно ангажирани в процеса и посоката, която поема тя. Действителната или положителната свобода не е вроден дар

или талант, а се придобива. В степенята, в които осъзнаваме възможностите за развитие и активно се ангажираме да поддържаме пътищата на растеж отворени, в степенята, в които се борим срещу вкостяването и неподвижността; и по този начин осъзнаваме възможностите за преоткриване на себе си, – ние сме наистина свободни (Dewey, 1998b: 352—353).

Това важно разграничение между 1) свободата като потенциалност и негативност в качеството ѝ на вътрешноприсъща способност за избор и 2) позитивната свобода като придобита едва въз основа на привеждането на „силата на избора в действие“, от своя страна обяснява защо хората така често изпитват чувството, че са се провалили в отговорността пред своя избор, когато не постигат позитивно обекта на избора си. А моралната отговорност за Дюи следва да се определя от самото движение на човек – от самия процес, в движение към обекта на избора (cf. Dewey, 1998b: 353). Или иначе казано през терминологията на скицираната аксиология *per argumentum e contrario* като негативна аксиология, концептуалното прецизиране на Дюи разкрива тъкмо в динамична онтология свободата и отговорността като категории-ценности с корени в негативното:

В реалността посоката на движение, а не плоскостта на постижението и почивката определя моралното качество (ibid.).

Глава XX. *Социалната организация и индивидът: Отговорност и свобода; Права и задължения* (Етика, 1928 г., в съавторство с Дж. Х. Тъфтс). Третия откъс от възгледите на Дюи за свободата подбрах с оглед на едно второ конкретизиране на понятието ѝ след съполагането ѝ с ценността на отговорността: този път в контекста на правата и задълженията. Откъсът е поместен в част III на „Етика“-та на Дюи и Тъфтс от 1928 г. – „Светът на действието“, предхождана от част I, посветена на началата и развитието на моралността, и част II, съдържаща теория на моралния живот. С това е показателно как Дюи отрежда чисто практическо място на свободата, отговорността, правата и задълженията в качеството им на динамични категории-ценности.

За разлика от предходните два текста този е съставен като речник, в чиито рубрики Дюи остава верен на определенията си за свободата и отговорността, като същевременно ги надгражда съдържателно с допълване на идеята си за правата и задълженията:

Задължаване. – Свободата и отговорността имат относително безсъдържателно и негативно значение и относително позитивно централно значение. Във външния си аспект отговорността е задължаване.

Двата смисъла на свободата. – Във външния си аспект свободата е негативна и формална. Това е свобода *от* подчинение на волята и контрола на другите; освобождаване от принуда; избавяне от робство; способност да действаш, без да бъдеш изложен на преки пречки или намеси от страна на други. Тя означава разчистен от препятствия открит път за действие. (...)

Ефективна свобода. – Освобождаването от ограничения и от намеса с явни действия е само условие, макар и абсолютно необходимо, за ефективна свобода. Последното изисква: 1) положителен контрол на ресурсите, необходими за осъществяване на целите, притежаване на средства за задоволяване на желанията; и 2) въоръжаване на ума с тренирани сили за инициатива и размисъл, необходими за свободно предпочитане и за предпазливи и далновидни желания. Свободата на деятеля, който е просто освободен от преките външни пречки, е формална и празна.

Индивидуалното и социалното в права и задължения. – Това, което, взето като цяло или на една бучка, се нарича свобода, на парче се разпада на редица специфични, конкретни способности за действие по определени начини. Те се наричат *права*. Всяко право включва в себе си в съкровено единство индивидуалните и социалните аспекти на дейността, на която настояваме. Като способност за упражняване на власт, то се намира в и изхожда от някакъв специален деятел, някакъв индивид. Като освобождаване от ограничаване, сигурно освобождаване от пречки, то показва най-малкото позволенията и безмълвното разрешение на обществото, мълчаливо социално съгласие и потвърждение (...). По този начин едно право е индивидуално по пребиваване и социално по произход и намерение. Социалният фактор в правата е изричен в искането въпросната власт да се упражнява по определени начини. Правото никога не е претенция на едро, неопределена дейност, а за *определена* дейност; за *такава, която се извършва*, тоест *при определени условия*. Това ограничение съставлява *задължителните* фази на всяко право.

Съответствие на правата и задълженията. – Следователно правата и задълженията са строго корелативни. Това важи както за външната им употреба, така и за тяхната вътрешна природа. Външно индивидът е задължен да използва правото си по

начин, който не нарушава правата на другите. Той може свободно да шофира по обществените магистрали, но да не превишава определена скорост и при условие, че завива надясно или наляво според изискванията на обществения ред. Той има право на земята, която е закупил, но това владение подлежи на условия на публична регистрация и данъчно облагане. Той може да използва собствеността си, но не така, че да заплашва другите или да се превърне в неудобство. Абсолютни права, ако имаме предвид под абсолютни такива, които не са свързани с никакъв социален ред и следователно са освободени от всякакви социални ограничения, няма. Но правата отговарят дори още по-вътрешноприсъщо на задълженията. Правото само по себе си е социален резултат: то е на индивида, доколкото самият той е социален член не само физически, но и в навиците си на мислене и чувстване. Той е задължен да използва правата си по социални начини. Колкото повече наблягаме на свободното право на индивида върху неговата собственост, толкова повече наблягаме на това, което обществото е направило за него: пътищата, които то му е отворило за усвояване; предпазните мерки, които е поставило за него за съблюдаване; богатството, постигнато от други, което той може да придобие чрез обмени, на свой ред социално подкрепени. Що се отнася до собствените заслуги на индивида, тези възможности и защиты са „завишени стойности“, без значение какво признание може да заслужава за инициативността, трудолюбието и предвидливостта при използването им. Единствената фундаментална анархия е тази, която разглежда правата като частни монополи, пренебрегвайки техния социален произход и намерение. (...) Тук ние разглеждаме правата като присъщи на индивида по силата на членството му в обществото (Dewey, 2012/1928: 436—440).

Ако правата на човека се вземат като конкретни „късове“ свобода и свободата е сдвоена с отговорността като дълг в името на своята морална обосновааност, то задълженията биха могли да бъдат успешно припознати като „късове“ отговорност в името на социалната солидарност. Сега, както е видно от приведения пасаж, вече се преобръща оптиката на изследване на динамичната онтология на свободата откъм социалното: така нейното негативно измерение вече не се разглежда откъм индивидуалното и личностното като „вроден дар“ и като „вътрешно“ (по изразите на Дюи) в порядъка на аксиологическото, ами става „външно“ и формално в порядъка на социалната солидарност. В тази точка на преобръщане на оптиката откриваме и

границите на свободата и дълга в контекста на една аксиология *per argumentum e contrario*, отвъд които свободата и дългът застъпват проспективно в конкретните – позитивните – права и задължения.

3. Заключение

„Колкото по-всеобхватен и разнообразен е социалният порядък, толкова по-големи са отговорността и свободата на индивида“: по-комплексни стават и етическите и правните норми, както и тяхната регулативна функция. Във вътрешната негативност е фундаментална функцията и ролята на такава аксиология, в която ценностите да знаят своето място по значимост и да не угасват в постоянстващата си съпротива спрямо физическото и фактуалното съществуване и именно да бъдат систематизирани и изграждащи порядък *e contrario* в името на един съответен порядък по-нататък на нивото на етическите норми и на това на правните норми. – По думите на Теодор Адорно „правилният живот е възможен днес преди всичко във вид на съпротива на разобличаемите форми на неправилен живот“ (Адорно, 2000: 191).

БЕЛЕЖКИ

[1] Този „Първи речник по етика“ е последван от „Втори и последен речник по етика“ (1999, София: УИ „Св. Климент Охридски“) и от речник по естетика, озаглавен „Грозната принцеса. Трети речник по естетика (първите два са по етика)“ (2001, София: Фигура).

[2] За допълнителна информация вж. статията „Странните речници на Нихело Немо“ от Петър Стефанов (Стефанов, 2009).

ЛИТЕРАТУРА

Адорно, Т. (2000). *Проблеми философии морали*. (Перев. М. Л. Хорькова). Москва: Республика.

Борисова, С. (2017). *Граници на естетическото съзнание*. София: Парадигма.

Делева, Н. (2021). Изкуство и пандемия – кризата като възможност. *NotaBene*. Бр. 52. <https://notabene-bg.org/read.php?id=1100>

Дюи, Дж. (2008). Проблемът за ценностите. (Прев. Силвия Борисова). *Литературен клуб*. 29 декември. <https://litclub.bg/library/fil/dewey/values.html>

Меркел, А. (2009). *Толерантността е душата на Европа*. Сборник с речи, статии и интервюта. (Съст. и прев. Господин Тонев). София: Фондация „Конрад Аденауер“.

Немо, Н. (1999). *Първи речник по етика*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Стефанов, П. (2009). Странните речници на Нихело Немо. *Литернет*. №6 (115). <https://liternet.bg/publish2/pstefanov/strannite.htm>

Dewey, J. (1998a). *Philosophies of Freedom* (1928). // Hickman, L. A. & Alexander, T. (Ed.). *The Essential Dewey*. Vol. 2. *Ethics, Logic, Psychology*. Indiana University Press. (302—314).

Dewey, J. (1998b). *The Moral Self*. (From *Ethics*, 1932). // Hickman, L. A. & Alexander, T. (Ed.). *The Essential Dewey*. Vol. 2. *Ethics, Logic, Psychology*. Indiana University Press. (341—354).

Dewey, J. (2012/1908). Chapter XX. *Social Organization and the Individual*. // Dewey, J. & Tufts, J. H. *Ethics*. Henry Holt & Company. (427—449).

Kohlberg, L. (1984). *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*. San Francisco: Harper & Row.

Noddings, N. (2013/1984). *Ethics of Care: A Relational Approach to Ethics and Moral Education*. (Second Edition, Updated). Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.

Piaget, J. & Inhelder, B. (1962). *The Psychology of the Child*. New York: Basic Books.

THE ROLE OF FREEDOM FOR MORAL AUTONOMY IN THE PROJECT OF MORAL BIOENHANCEMENT

SILVIYA SERAFIMOVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

silvija_serafimova@yahoo.com

Abstract

The main objective of this article is to analyze why both Harris's criticism to Persson and Savulescu's project of moral bioenhancement (MBE) and his own theory of freedom require the reconsideration of the latter's role for moral autonomy. In this context, I explore how Persson and Savulescu's thought experiment of the God Machine underrates the complexity of human moral self-development.

Keywords: moral bioenhancement (MBE), freedom to fall, the God Machine, moral improvement, moral self-development

Background

In their 2008 seminal paper (Persson and Savulescu, 2008), Persson and Savulescu introduce the concept of moral bioenhancement (MBE) [1]. They argue that if humanity wants to eliminate the danger of ultimate harm, which will make "worthwhile life *forever* impossible on this planet" due to the greater ease or power of causing harm rather than providing benefits triggered by contemporary scientific progress (Persson and Savulescu, 2017: 12), humans should use the benefits of biomedical means for moral enhancement. Certainly, one should take a step from social liberalism in search for what Persson and Savulescu call globally responsible liberalism which "extends welfare concerns globally and into the remote future" (Persson and Savulescu, 2012: 102). Nor should one question the statement that the solution to environmental problems cannot be defined as a purely technological one (Ibid.: 104). The main assumption underlining the aforementioned specifications is that cognitive enhancement is insufficient, unless it is accompanied by a corresponding moral enhancement [2].

However, what raises some concerns in moral terms is Persson and Savulescu's claim that the insufficiency of our traditional means of moral enhancement should be supplied with

biomedical means. Regardless of gradually moderating their views in time, viz. saying that MBE research is still in its infancy and only some safe and effective means (if any) should be compensated in compliance with the traditional means, Persson and Savulescu emphasize the biological basis of altruism and sense of justice as central moral dispositions.

Without going into detail, since the development of the MBE debate is quite vast and is not an objective of this paper [3], I will give only two examples demonstrating why such an interpretation cannot be accepted uncritically. Persson and Savulescu argue that it does not seem that altruistic concern about others' welfare for their own sake or about justice could easily be strengthened by traditional moral education and reflection. In this context, adopting biomedical means may "offer the promise of help on this score, but research into such means has only just began" (Persson and Savulescu, 2017: 9). Among other issues, the question is whether psychopaths can be set in one and the same group with the people who exhibit little altruistic concern, taking into account that Persson and Savulescu introduce the group of the few people who may pose an ultimate harm as a homogenous group.

Discussing the insufficient results of giving oxytocin and SSRI for encouraging sympathy, trust and collaboration, they argue that the intake of oxytocin increases sympathy only towards members of one's in-group (Ibid.). In turn, the intake of SSRI does not provide sufficiently convincing results either. "However...we have a moral duty to try to develop biomedical means—as well as other means—to moral enhancement, and to apply them to ourselves if safe and effective means are discovered." (Ibid.). Specifically, it remains unclear how the normative reasons behind the moral obligation to develop biomedical means can be defined, unless there are empirical proofs that we are on the right track.

Some concerns about opening the discussion about the role of altruism and sense of justice as biological dispositions are extended to Persson and Savulescu's claim that moral enhancement has been significantly delayed compared to other aspects of technological progress. According to them, traditional measures of moral enhancement "could not be accomplished to a sufficient degree in time to avert disastrous misuses of modern technology" (Persson and Savulescu, 2012: 106). This is due to the fact that "the degree of moral improvement in the 2,500 years...is nowhere near matching the degree of technological progress during the same period" (Ibid.).

Judging by this definition, I would argue that it brings two major concerns to light: 1) that moral improvement (enhancement) is considered as so slight that it cannot keep up with technological improvement and 2) that traditional moral improvement (enhancement) cannot succeed in making technological improvement safe and morally acceptable so that humanity can avoid coming to ultimate harms, because it has not succeeded in preventing them so far.

Regarding the first concern, it remains unclear what one should understand by degree of moral improvement in this case – whether this is the moral permissibility of building and using technology, the moral permissibility of its speed of development or the general permissibility of technological development as such. Another issue is whether or not we can extrapolate the concept of technological improvement to morality, and then argue for moral improvement rather than moral development.

Regarding the second concern, I suggest that Persson and Savulescu's criticism of the role of availability bias is relevant to their own specification as well. They spontaneously imagine that what has not been observed [regarding traditional moral enhancement] resembles that which has been observed in the past (Ibid.: 18).

The problem of freedom in the MBE debates

One of the most frequently cited discussions about the pro and con Persson and Savulescu's project of MBE is that between them and J. Harris. In addition to the different stances on some reliable methods of traditional moral enhancement and the different interpretations of the impact of cognitive enhancement [4], one should examine the crucial role of freedom for moral autonomy. According to Harris, "the space between knowing the good and doing the good is a region entirely inhabited by freedom" including the "freedom to fall" (Harris, 2010: 104). Without the latter, "good cannot be a choice" and "freedom disappears and along with it virtue" (Ibid.). In this context, he specifies that "the sorts of traits or dispositions that seem to lead to wickedness or immorality" are also the same ones "required not only for virtue but for any sort of moral life at all" (Ibid.).

In turn, Persson and Savulescu's critical response, as displayed in a series of publications (Persson and Savulescu, 2012; Persson and Savulescu, 2012a; Persson and Savulescu, 2017) is focused upon what they recognize as contradictions in Harris's interpretation (Harris, 2010). According to Persson and Savulescu, when arguing that the

application of MBE would make one's freedom to do immoral things impossible, Harris wrongly intermingles the claim that MBE undercuts moral reasoning with the one that it undercuts freedom (Persson and Savulescu, 2017: 9). Persson and Savulescu argue that MBE does not rule out moral reasoning, but it should be supplemented with it (Ibid.). The assumption is that MBE can increase the probability that "we shall do what, on the basis of moral reasons, we think that we ought to do" (Ibid.).

Specifically, Persson and Savulescu set the debate about freedom against the background of two major hypotheses: 1) if freedom is compatible with determinism, then MBE techniques will not reduce our freedom because we are always determined by our moral reasons rather than by other factors and 2) if we are free only because our decisions and actions are not fully causally determined by anything, then MBE cannot be fully effective because its effectiveness will be limited by the causal indeterminacy of our freedom (Ibid.). Therefore, irrespective of the choice of determinism or indeterminism, MBE cannot curtail our freedom (Ibid.).

Such an explanation works well merely in functional terms. However, what is of major concern in this context is the particular contribution of MBE. The latter does not curtail freedom, but nothing guarantees that it can contribute to the debate either. Tackling the first option, there is no reason for one to believe that if our freedom of moral decisions is predetermined by some other factors, the application of MBE (even if safe and effective at some point in the future) will have an impact at all. The same conclusion, although with the opposite 'content', can be drawn from the alternative: if we are free because our decisions are not fully causally determined, who needs MBE and not something else?

Against the background of the aforementioned investigations, the main objective of this article is to analyze why the crucial challenges derived from the potential use of MBE regarding the role of freedom, require analyzing the relationship between moral development and moral self-development as irreducible to moral improvement. In this context, I examine how Persson and Savulescu's thought experiment of the God Machine would question the complexity of moral self-development. Specifically, I also explore how Persson and Savulescu's analysis of the similarities between moral bioenhancement and traditional moral enhancement regarding freedom and its diminishment can result merely in justifying the role of collective moral improvement.

The role of freedom for the God Machine experiment

Persson and Savulescu define the God Machine thought experiment as underlined by the necessity of obliterating immoral behavior (Persson and Savulescu, 2012a: 408). According to the experiment, it is 2050 when the science of morality is far advanced (Ibid.). The thought experiment describes a futuristic reality where genetically modified neurons (GMNs) contain ‘nanosignalers’. GMNs emit “signatures” of light being controlled via light “in precisely the same range, not visible to the human eye” (Ibid.). Information is “transmitted to bioquantumcomputers that are trillions of times as intelligent and fast as the most powerful supercomputer earlier in the millennium” (Ibid.).

In this reality, the so-called Great Moral Project plays a crucial role. It was completed in 2045, involving “the construction of the most powerful, self-learning, self-developing bioquantum computer ever constructed called the God Machine” (Ibid.). The main function of the God Machine was “to monitor the thoughts, beliefs, desires and intentions of every human being” by modifying these within nanoseconds, “without the conscious recognition by any human subject” (Ibid.). Consequently, the God Machine was developed so that it could give human beings “near complete freedom” (Ibid.). The latter was grounded in the assumption that it “only ever intervened in human action to prevent great harm, injustice or other deeply immoral behaviour from occurring” (Ibid.).

Persson and Savulescu give the example with the avoidance of murdering innocent people. Specifically, the lack of murderers was triggered by the intervention of the God Machine which was activated when a person formed the intention to murder, and eliminated it. Thus, the “would-be murderer would ‘change his mind.’” (Ibid.). In contrast, the “God Machine would not intervene in trivial immoral acts, like minor instances of lying or cheating.” (Ibid.) “It was only when a threshold insult to some sentient being’s interests was crossed would the God Machine exercise its almighty power.” (Ibid.).

While the aforementioned description of the project reveals the role of MBE for one’s negative right of not to be killed and the general prohibitive function of the God Machine as a moral project, it also addresses one’s positive right to moral improvement by biomedical or other means. Altruism and sense of justice are so strong that people almost never decide or choose to act immorally (Ibid.). Persson and Savulescu emphasize that “Human beings can still

autonomously choose to be moral, since if they choose the moral action, the God Machine will not intervene. Indeed, they are free to be moral. They are only unfree to do grossly immoral acts, like killing or raping” (Ibid.: 409).

Putting aside the wide discussion about the biological origin of altruism and sense of justice in Persson and Savulescu’s writings, I would argue that the ‘positive’ perspective of the God Machine faces the pitfalls raised against Persson and Savulescu’s explanation of the role of freedom within the frameworks of determinism and indeterminism. To be more precise, the concern is, once again, about what Harris defines as freedom to fall versus Persson and Savulescu’s statement that people “almost never decide or choose to fall” (Ibid.).

While in Harris’s explanation the freedom to fall is underlined by the general human potential for moral development as a crucial part of one’s moral autonomy, in Persson and Savulescu’s case the choice of arguing for improvement contradicts the role of moral development and moral self-development. Thus, the freedom of moral choice is reduced to what is already predetermined to be chosen as moral. In other words, the ‘positive’ vision of the God Machine is justifiable only if freedom is recognized within the framework of determinism. In contrast to Harris’s case, here the moral reasons are determined by the God Machine. This makes one argue that being free to morally choose what is predetermined to be chosen as moral leads to saying that the choosing agent is free to choose.

Another concern stems from Persson and Savulescu’s assumption that if biomedically increased altruism and sense of justice are so strong, they should have already annihilated the opportunity of what Persson and Savulescu call minor instances. For example, if some human agents are biomedically enhanced and showing a stronger sense of justice, they should be able to avoid the minor cases of cheating or lying and only then to gradually eliminate the more complex and versatile out-group moral challenges.

In other words, there are two alternatives. Either the application of MBE means is ineffective and then one faces concerns about indeterminism – namely, that there are other factors anyway (which questions the whole idea of justifying MBE as such) – or it addresses particular forms of collective moral improvement which cannot be called moral (self-)development at all. If so, however, one cannot argue for “changing one’s mind” in moral terms, as suggested by Persson and Savulescu, but rather for “switching one’s mind”. Consequently, an improvement based upon the latter transformation can successfully address merely what

Persson and Savulescu call grossly immoral acts. Then again, the problem is that MBE is morally permissible only if one evaluates its application from the perspective of act utilitarianism.

Concerning what I would call the ‘negative’ perspective of the God Machine, one can point out another issue affecting moral autonomy – the way in which trivial immoral acts can (gradually or not so gradually) turn into grossly immoral acts in Persson and Savulescu’s sense. Disregarding the complex role of moral self-development points towards answering the question of why the distinction between trivial and grossly immoral acts can be successfully grounded merely within the framework of act utilitarianism.

According to Persson and Savulescu, the God Machine decided that only the acts which would have resulted in imprisonment of a person should be prevented (Ibid.). Certainly, cheating in exams does not, in itself, make anyone a murderer. Nor would one imprison anyone for a murder if they have been cheating in exams. Certainly, again, this is true not only for act utilitarianism as such.

However, giving preference to moral improvement over moral (self-)development may lead to missing the stage when the ones unpunished for trivial immoral acts may deteriorate to dangerous criminals. Taking into account that the analysis of moral (self-)development requires one to conduct an analysis of some complex moral and social factors, one may face the paradox that, whilst striving to build the ideal human nature, the God Machine runs against the human condition as such.

The double-bind insufficiency of moral improvement can be illustrated by the following example. Regarding cheating as a trivial immoral act, its improvement should result in telling the truth. However, in terms of moral self-development, no one can guarantee that the one telling the truth is immune from turning into a murderer, since there are multiple (not only moral) factors which play a role in one’s moral self-development.

Persson and Savulescu themselves recognize some of the paradoxes derived from the God Machine when arguing that it is not itself a moral enhancement (Ibid.). As already demonstrated, The God Machine only prevents people from acting immorally, although they can still form immoral intentions (Ibid.). However, preserving the intentions in question does not meet the requirements of the freedom to fall, as shown by Harris. Persson and Savulescu’s specification that “the God Machine would not compromise autonomy, that is, even if it did

prevent people from acting immorally”, viz. “if people voluntarily chose to be connected” (Ibid.), also triggers some concerns. From the perspective of moral improvement, there are some groups of people, such as that of criminals, who should be involuntarily connected (Ibid.: 410), as in real life.

The first and maybe the most apparent problem is that Persson and Savulescu face difficulties in delineating the group of those who should be involuntarily connected, and in defining the particular transformations behind their improvement. According to Persson and Savulescu, “this number might not be great if there was also extensive moral enhancement in the manner of improving altruism and sense of justice”, coupled with “improved impulse control to prevent backsliding from one’s considered judgements” (Ibid.). Theoretically speaking, voluntary MBE is also grounded in act utilitarianism, which overestimates the value of the result as a justification of the means and the utilitarian priority of collective well-being.

The implications of the first part of the problem can be exemplified by Persson and Savulescu’s statement that by preventing serious crimes, the God Machine would provide other people with great benefits. In “the absence of perfectly effective moral enhancement, the loss of freedom in one domain of our lives – committing evil deeds – would be worth the benefits” (Ibid.). Thus, they reach the conclusion that even in cases where “the God Machine does undermine autonomy, the value of human well-being and respect for the most basic rights outweighs the value of autonomy. This is not controversial.” (Ibid.).

However, such a statement is apparently controversial. In addition to the concerns that many ideologies disguise the decrease of human autonomy for the sake of improving their well-being, I would argue that the value of human well-being should also clearly include the well-being of the ones whose autonomy is undermined. If we consider the group of a vague number of people – a number which might not be great – the issue is who, how and under what circumstances can do this in a morally permissible manner. More importantly, the question is when we should stop extending the aforementioned group in an effort to increase our own well-being even when it is not so necessary. Specifically, elaborating on this line of thought can bring us back to Persson and Savulescu’s own concern about the moral restrictions of in-group behavior.

Conclusion

Persson and Savulescu's double-bind recognition of traditional moral enhancement in the MBE debate triggers more questions than it answers. To be more specific, if traditional moral enhancement is insufficient in methodological terms and MBE is merely hypothetical at this stage, nothing guarantees that even if the latter is somehow successfully developed in the future, the insufficient traditional moral enhancement can fill in the gaps left by the galloping scientific progress in the long term. In other words, if contemporary moral enhancement is insufficient and lacks the necessary improvement which can meet the requirements of the current technological progress, the incompatibility will increase proportionally in time.

Furthermore, accepting Persson and Savulescu's statement that freedom is not the only value (Persson and Savulescu, 2012a) does not make its partial restriction morally justifiable at all. The same applies to all other values, and even vices as well. Consequently, Persson and Savulescu's critical response to Harris's understanding of freedom, as evaluated from the perspectives of determinism and indeterminism, can be considered as convincing in functional terms alone. However, in both cases (although being underlined by some opposing arguments), the need of MBE is put into question.

Specifically, the God Machine raises Harris's concern about the freedom to fall in a new voice. This is due to the fact that the God Machine's prerogative of replacing some immoral intentions with moral ones turns into a process of switching one's mind. The latter lacks the gradual process of changing one's mind, which occurs as part of one's moral self-development when traditional moral enhancement is conducted. This specification leads me to argue that the God Machine's pitfalls stem from prioritizing moral improvement by some hypothetical biomedical means over moral development by some traditional means (such as education).

While Harris's explanation of the freedom to fall points towards the general human potential for moral development as a crucial part of human moral autonomy, in Persson and Savulescu's case the choice of arguing for improvement contradicts the role of moral development for moral self-development, as well as reducing the freedom of moral choice to what is already predetermined to be chosen as moral. The latter clarification is introduced for the purposes of preserving the freedom to fall merely for what Persson and Savulescu call minor or trivial immoral acts. Judging by the aforementioned clarifications, I draw the conclusion that

the God Machine's 'positive' perspective of tackling freedom is grounded into the vision of collective moral improvement rather than moral development.

In turn, the associated 'negative' perspective addresses some moral concerns about the way in which trivial immoral acts can, gradually or not, turn into grossly immoral acts in Persson and Savulescu's sense. I would argue that neglecting the role of moral self-development, which is irreducible to what Persson and Savulescu understand by moral improvement, makes it difficult to predict the turning point, if there is any, when the people unpunished for trivial immoral acts may deteriorate to dangerous criminals.

On a macro-methodological level, the major criticism to the God Machine is that it can work if the Great Moral Project is predetermined as an act utilitarian project where the effectiveness of switching immoral intentions with moral ones is judged by the results, as well as by the number of the affected. On the other hand, it is act utilitarian framework that makes the shift to the voluntarily acceptance of MBE so complicated. In addition to Persson and Savulescu's own hesitation in delineating the small group of people who should be obliged to accept MBE, I also raise the concern that the lack of analysis of moral self-development makes no room for 1) justifying the potential extension of this group (if necessary) in normative terms, 2) exploring the well-being of the ones whose autonomy is undermined, and 3) stopping the extension of the group when increasing our well-being is not so necessary.

In conclusion, we may ask the question whether instead of discussing the God Machine, one may go back to the ancient Greeks' vision of the God from the Machine. While the God Machine displays a model of negative freedom (freedom from grossly immoral acts), the God from the Machine brings back the hope for the model of positive freedom, where humans can be assisted in their most helpless situations. While in the former case the machine represents the climax of moral improvement as a technological development, in the latter case it simply solves the irresolvable in the plot of a tragedy.

However, one may find something common between the two models which was already provisioned by the ancient Greeks. They had realized that such an intervention is undesirable. As Aristotle says in *Poetics*, the proper use of the God from the Machine is only for events external to the drama, which lie beyond the range of human knowledge and require to be reported or foretold (Cf. Aristotle, 1995: 1454b5). I suspect that is also the case with the God Machine as such.

NOTES

[1] Persson and Savulescu develop their conception of MBE in a series of papers in which they begin with advocating compulsory MBE and end with encouraging voluntary MBE (e.g., Persson and Savulescu, 2008; Persson and Savulescu, 2012; Persson and Savulescu, 2017), as well as outlining the necessity of arguing for MBE as filling in the gaps of traditional moral enhancement, and suggesting a symbiosis between the latter and MBE.

[2] For some concerns about Persson and Savulescu's "crude conceptual distinction" between cognitive and moral enhancement in the service of which types of enhancement should be urgently pursued or discouraged, see Carter and Gordon, 2014. However, Persson and Savulescu do not accept the idea of cognitive enhancement as something bad once and for all. Cf. Persson and Savulescu, 2017: 13.

[3] For the debates between the proponents and opponents of MBE, see Persson and Savulescu, 2017; Sparrow, 2014; Diéguez and Véliz, 2019; Agar, 2013; Hauskeller, 2013; Sparrow, 2014.

[4] While Persson and Savulescu emphasize that cognitive enhancement should be unspeeded unless effective means of moral enhancement are found and applied (Persson and Savulescu, 2008), Harris argues that there are good reasons to believe that "moral enhancement must, in large part, consist of cognitive enhancement" (Harris, 2010: 106). Harris also explains that if technological progress increases the potential of individuals to do harm, it is not clear that moral enhancement in Persson and Savulescu's sense will reach the stage of providing safe and effective means for moral transformation (Ibid.: 108).

REFERENCES

- Agar, N.** (2013). Why Is It Possible to Enhance Moral Status and Why Doing So Is Wrong? – In: *Journal of Medical Ethics*, 39, 67 – 74.
- Aristotle** (1995). *Poetics*. Translated by Stephan Halliwell. Harvard University Press.
- Carter, J. A. and E. C. Gordon** (2014). On Cognitive and Moral Enhancement: A Reply to Savulescu and Persson. – In: *Bioethics*, 29 (3), 153 – 161.
- Diéguez, A. and C. Véliz** (2019). Would Moral Enhancement Limit Freedom? – In: *Topoi*, 38(1), 29 – 36.
- Harris, J.** (2010). Moral Enhancement and Freedom. – In: *Bioethics*, 25, 102 – 111.
- Hauskeller, M.** (2013). *Better Humans?* Durham, NC, Aucmen.
- Persson, I. and J. Savulescu** (2008). The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity. – In: *Journal of Applied Philosophy*, 25(3), 162 – 177.
- Persson, I. and J. Savulescu** (2012). *Unfit for the Future*. Oxford, Oxford University Press.

Persson, I. and J. Savulescu (2012a). Moral Enhancement, Freedom and the God Machine. – In: *The Monist*, 95(3), 399 – 421.

Persson, I. and J. Savulescu (2017). The Duty to Be Morally Enhanced. – In: *Topoi (Dordr)*. 38(1), 7 – 14. doi: 10.1007/s11245-017-9475-7. Epub 2017 Apr 12. PMID: 31798198; PMCID: PMC6887531.

Sparrow, R. (2014). Egalitarianism and Moral Bioenhancement. – In: *American Journal of Bioethics*, 14(4), 20 – 28. doi: 10.1080/15265161.2014.889241. PMID: 24730485.

MORAL DUTY AND MORAL FREEDOM IN BERGSON'S *THE TWO SOURCES OF RELIGION AND MORALITY*. THE ROLE OF THE 'GREAT MYSTICS'

VASILEIOS STRATIS

University of Athens, Laboratory of Applied Ethics

vasstrat@hotmail.gr

Abstract

The French philosopher Henri Bergson (1859 – 1941), in his work *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (1941) draws a distinction between two forms of morality. The basic criterion for this distinction is the psychological basis of morality, that is the motivation behind moral behavior. The question of duty and freedom comes in powerfully in this distinction. The first form of morality is 'closed'. Its source is the necessity of societies to maintain their cohesion. Social duty is imposed by society on individuals through specific rules that are narrowly defined by moral ideas, which are regarded by Bergson as products of the Intellect. In a closed society, such as an ancient Greek city-state, individuals obey social rules and fulfill their moral duty, because they feel obliged to do so by arbitrary representations. This habit of obeying social rules results in a superficial and blind duty towards individual societies, and cannot reach duty towards humanity. People tend to see possibility for the latter in an enlargement of the group and a removal of the distance between the self and humanity. This habit of the human intellect was also adopted by ancient Greek philosophy which deified the social (platonic Idea or Aristotelian Thought of thought) and remained on the level of theoretical intellectualism that could not move the masses. In contrast with the above form of morality, which is based on an 'infra-intellectual' emotion, the 'open' morality, or the morality of 'aspiration', based on a 'supra-intellectual' emotion, is based on the 'complete mystics' action that introduces humanity to a new sort of freedom, a moral action that goes beyond the attachment to a specific society. They have launched an objectless love of humanity into the world. Their new morality also entails a new metaphysics that would even redefine the nature of life and the double meaning of love as a creating force. It has even introduced a revolutionary notion of 'God' as source of incessant freedom and creativity.

Keywords: Bergson, closed and open morality, duty, freedom, love, life, complete mystics, complete mysticism

Introduction

In his later work, *The Two Sources of Morality and Religion* (Bergson, 1932), the French philosopher Henri Bergson (1859 – 1941) sees 'complete mysticism' as an action that liberates humanity from the fallacies of a 'closed' morality regarding moral obligation. In the present paper, I will deal with how according to Bergson, 'complete mysticism' introduces this new

morality of freedom. I will also discuss how this choice brings about a new metaphysics that liberates philosophy from its misconceptions about the subject.

Freedom in the Bergson's philosophy and its relation with 'life' and 'vital' impetus

In order to proceed to my research, I will first explain how Bergson defines 'freedom' and how this definition elucidates further the key-terms in his philosophy ('life', 'vital impetus', 'action') through the new 'open' morality introduced by the 'great mystics'. In his dissertation, *The Immediate Data of Conscience*, he claims that '[...] we are free when our actions emanate from our entire personality, when they express it, when they have this indefinable resemblance with it, such as the one someone finds between the work and the artist' (Bergson, 1889:129) [1]. Freedom is also linked with the bergsonian concept of 'life', which in turn is related to 'action'. In his work, *L'Évolution Créatrice*, he writes: 'Life is, above all, a tendency to act upon raw matter' (Bergson, 1907: 97). In another instance of his 1907 work, he identifies life as 'conscience launched through matter' (ibid: 183), 'conscience' being seen as the ability to act freely (Worms, 2013: 25). As for the 'impetus of life', he defines it as an 'exigency of creation' – a force which 'seizes matter, which is necessity itself, and has the tendency to introduce into it the largest possible amount of indetermination and freedom' (Bergson, 1889: 252). In his *L'Énergie spirituelle*, he sees life as what makes 'the movement appear unpredictable and free' and identifies it with 'precisely freedom inserting itself into necessity and turning it into its profit' (Bergson, 1919: 13). We can clearly see how 'freedom' and 'life' relate to other bergsonian terms, such as 'creation', 'conscience', 'movement' and above all 'action'.

The 'closed' morality of social duty

Bergson addresses the question of duty when he refers to the 'closed' morality in the first chapter of his 1932 work. He is concerned with the psychological origin of the feeling of duty towards society. Actually, he claims that individuals feel the moral obligation to perform their duty towards society automatically, in the same way that they feel tied to nature as its individual parts. (Bergson, 1932: 2 – 4, 13). In the same way, they feel attached to a group for the sake of their own well-being within the frame of a protective society, and therefore also for the sake of the cohesion of the society they belong to (ibid: 2, 27). Therefore, societies – both

primitive and complex ones (including contemporary societies) – come up with laws that resemble natural laws, which free individuals must obey. Duty comes from an instinct of obedience to certain rules that safeguard the cohesion and the order in the group. This obedience is, therefore, due to social pressure, and it originates from a feeling of subordination to an indefinite authority (ibid: 2, 25). It is tied to the habit of complying with a rule, or, more precisely, to the psychological habit of submission to a commandment that results from the ‘pressure’ of societies on our free will (ibid: 2). This sort of obedience is based on prohibition (ibid: 1). As individuals see duty as part of the feeling of submission to a broader group, the collective is seen as a re-enforcement of the singular, so the duty to comply with a rule is the duty to obey a generalisation, the character of which is imperative (ibid: 4 – 5). The laws individuals must obey are felt as a system of impersonal orders (ibid: 2). Societies imitate the organism of nature, in being artificial organisms with a system of habits that correspond to the needs of the community (ibid: 2, 4). As in nature, ‘we must obey, because we must’ (ibid: 19). Performing our duty towards society is an imperative necessity, since it ensures social cohesion. Such a stance, in the heart of which lies the ‘social instinct’, is characteristic of what Bergson calls a ‘closed’ society. (ibid: 27). However, this sort of empathy cannot encompass all of humanity.

A rationalist approach would try to extend this feeling through a process of ‘enlargement’, in an individual’s conscience, of its object, i.e. by the ‘dilatation’ of the smaller social group one belongs to into the largest (from a feeling of duty towards the family, into a feeling of duty that regards the homeland, but also even humanity). This, according to the philosopher, is based on an illusion of the human intellect, and that is why ‘closed’ societies cannot escape going to war against one another (ibid: 27 – 28), as they primarily aim to protect themselves by only accepting a certain group of individuals (‘our nation’) and excluding another group (‘our enemies’) (ibid: 25). From this perspective, a sense of duty towards humanity seems impossible (ibid: 25). This is explained firstly by the fact that social rules inducing the feeling of duty (‘impersonal obligation’) in ‘closed societies’ are supported in the conscience of individuals by the corresponding intellectual representations of moral ‘ideas’, which are ultimately ‘impersonal’, or ‘formulas’ – that is, words which have been emptied of psychological matter and ignore the distance between our own group and humanity (ibid: 29 – 32). Individuals commit to them without questioning them, this being part of their disciplined

adherence towards a social group which they automatically have to defend (ibid: 31). The problem is that they cannot ‘shake’ (‘ébranler’) our will altogether (ibid: 31). They reflect a ‘closed’ attitude of the soul trapped in the circle of intelligence our species moves in. This attitude is prevalent in ‘closed’ societies (‘bent onto themselves’) (ibid: 34).

In the course of its history, philosophy adopted the same approach of ‘closed’ societies in explaining the question of duty. Philosophers, from ancient Greeks until Kant and his adherents, have discussed the issue of moral duty on the basis of an initial automatized acceptance of moral ideas, with no effort to account for the psychological content behind them. They depended on the words that defined them and followed the process of enlargement of the group caused by the common intellect. For instance, the Stoics used to regard the duty towards the cosmopolis as part of a theoretical debate about bridging distances, which lacked the appropriate level of enthusiasm necessary to awaken the masses (ibid: 59). The methodological error of the Greeks is best portrayed in Zeno’s image of an arrow’s movement as a line of innumerable stops – a representation that ignores the indivisible essence of movement and puts forward the necessity to go from one point to another by overcoming these ‘stops’ as though they were ‘obstacles’. In the same way, an individual has to think of logical ways to gradually overcome all obstacles, one by one, in order to reach global consciousness (ibid: 32, 51, 248). Because absolute reality was regarded as immobile (see immutability of ideas in Plato and immobile ‘Moteur’ in Aristotle, ibid: 256), pure mobility was seen like its degradation and on the contrary, deified the ‘social’ by considering immobile ‘ideas’ as the essence of reality (ibid: 234, see ref. 1 about Plotinus; 257, Aristotle). The same error was inherited by European philosophy. More specifically, Kant’s theory of the ‘categorical imperative’ is founded initially on a pre-determined formula taken for granted (ibid: 19 – 20, 34, 87).

The morality-ontology of freedom of the ‘great mystics’

A new morality of emotion

However, in the ‘complete’ or ‘open’ morality (or ‘morality of aspiration’) introduced by the ‘complete mystics’, pure obligation is superposed above ‘social pressure’, as it is absorbed into something else that transforms it. It is actually incarnated by ‘exceptional men’ (ibid: 29); by ‘privileged personalities’ who set an example to inspire humanity. Thus, it is ‘personal’ morality that is superior to ‘closed morality’, as it does not result from the attachment

or submission to an ‘impersonal formula’ (a representation of our intellect which depends on an isolated social group-object) (ibid: 30, 36 – 37). While duty based on impersonal obligation obliges individuals to the ‘city’ but not to humanity, ‘complete personal morality’ is human and not merely social (ibid: 31). Its psychological root is a kind of love that is different in nature from the abstract ideas of ‘closed’ societies. This time, the human will is fully involved, since individuals are not morally obliged by the pressure of society. Individuals’ wills are converted by the ‘attraction’ of a powerful ‘emotion’ with no specific object. It is a self-sufficient ‘attitude of the soul’ that mobilizes the whole soul (ibid: 30; *Notes on DS* 80/I: 388). Thus, it could be said to result from a free decision of the whole person. It does not stem from passive reception of a rule imposed by the intellect (*Notes on DS*, 80/I: 388) or from blind habitual or instinctive obedience to a moral rule, but is rather based on propulsion and influences the will directly. It has to do with one’s sensitivity (Bergson, 1932: 35). It is free because it is a ‘tranquil’ emotion that allows someone the leisure to freely reflect upon the emotional experience, so it is unlikely that such an emotion will encounter resistance, as is the case with socially-naturally imposed duty (ibid: 36). Like in the case of the ‘musical emotion’, a charismatic initiator in the new morality ‘suggests’ an attitude – he does not ‘cause’ or impose it – and makes one be wholly what he expresses.

In the same way as with music, a ‘privileged personality’ (an ‘initiator in morality’ or ‘complete or great mystic’) does not forcefully introduce moral feelings into us, but rather introduces us as whole persons to his ‘new symphony’, in the same way that one would push passers-by into a dance, so that they ‘translate’ his ‘music’ into movement with their full consent (ibid: 36 – 37). In this original emotion coming from a special place lies the origin of any ‘great creation’ or ‘invention’ (ibid: 40). The effect of such an emotion is indivisible and can be described as an ‘affective shaking of the soul’ or a ‘raising of the depths’, in contrast with obligatory morality which merely causes ‘an agitation of the surface’, an effect which could be regarded as temporary and dispersed (ibid: 40). In fact, Bergson distinguishes two sorts of emotions that correspond to the two kinds of morality. The impact of the mere intellectual representation or moral formula that is prevalent in a ‘closed society’ is an ‘infra-intellectual emotion’ which results in a ‘vague effect’ on the human psyche, whereas the emotion suggested by the superior sort of morality is one that can creatively generate free action and genuine ideas (ibid: 41), and push intelligence forward despite all obstacles, since it is a

unique personal creation (ibid: 42 – 43). Mystics and religious founders involve the world into a fervent contagion of emotion and recruit a new ‘army’ of free-will persons (ibid: 47) who see the distance between themselves and humanity as non-existent (ibid: 51). This liberation of the soul from the obstacles that prevent it from identifying with humanity could be the definition of ‘complete mysticism’ (ibid: 240 – 246). The ‘complete mystics’ were united with the Principle of life, also referred to as ‘God’s effort’ (if we consider ‘God’ in the bergsonian sense, which is a source of incessant creativity)(ibid: 233).

The ontological freedom of the ‘complete mystics’

In order to attain this, their souls have gone through a phase of re-construction in the most painful phase of the ‘dark night of the soul’, when they got rid of the useless parts of themselves and re-discovered their genuine self – that is, ‘pure emotion’ (ibid: 245). They actually got rid of their superficial social moral self which is prone to merely obeying impersonal formulas or observing religious representations and images – that is, ‘doctrines’, out of which no free, creative action can come. They overcome the distant sight of the absolute and, through a process of distancing themselves from fragmentary and immobile images of social duty, allow the ‘impetus of life’ to fill their whole personality (ibid: 243)[2]. They thus attain total freedom of action, since their entire self is tuned into a new attitude of action and moral creation, which according to Bergson is the Absolute or ‘God’ (‘divine activity’)(ibid: 246, 272). Their being is now ready to be filled with all matter (all of Creation). So, their ontological freedom consists in the ‘creation of matter by form’ (ibid: 270). The form of the self acquires its full flexibility and freedom, since it merges into the essence of the bergsonian God, who is best expressed by the double ‘formula’: ‘God is love and he is the object of love’ (ibid: 247). Discovering that life’s origin lies in the complementarity of two forces (life and matter, freedom and restriction) (ibid) enables them to love everything and everyone, regardless of the object this love could contain (ibid: 247, 270).

Bergson’s ‘great’ or ‘complete mystics’ happen to be Christian (‘the Christ of the Gospels’, Paul, Francis of Assisi, Therese of Avila and John of the Cross, even Jeanne d’Arc)(ibid: 241), but their actions are studied independently of their specific religion. They are ‘complete’ because they have been united with ‘God’, the latter being defined by the philosopher not in a ‘grossly anthropomorphic’ way, but as ‘incessant life, action, freedom’

(Bergson, 1907: 249). This radically free energy is what creates life, but was obliged by the resistance of matter to be stationed and to circle around itself, thereby creating the human species, with its organized societies and the ability to create appropriate tools (moral ideas are also seen as such) for sustaining said societies (ibid: 272 – 273; *Notes on DS III* 160: 479). By freeing the ‘form’ (moral action, humanity) from its attachment to matter (the dependence of a moral subject on a specific object), each one of the mystics goes beyond the nature of the species and thus becomes super-human in a sense, because of the originality of his acting by ‘unpredictable leaps’. In this way, he has freed the human form from the conditioning of its matter and has thus explained the mystery of creation as a process of accumulation of ‘potential energy’ and a ‘sudden spending’ of it on ‘free actions’ (ibid: 271). This can be regarded as a major ontological breakthrough, since by means of the mystics’ efforts, the ‘vital impetus’ breaks free and indivisible into forward motion, as creation or unconditional love for everything. That way, the mystics manage to break the circle in which the human species is turning, by breaking the resistance of their own ‘social’ matter (Bergson, 1932: 273-274; *Notes on DS III* 162: 479). They achieve this when they realize that the creative force of life is a self-sufficient emotion that needs vessels to accomplish what it could have accomplished if it had not been prevented by the resistance of matter (‘God’s helpers’, according to Paul of Tarsus) (ibid: 246). The nature of their emotion is best shown in the subversive poetry of Jesus’s Sermon on the Mount, so Bergson considers Jesus as the initiator *par excellence* of ‘open morality’ and ‘dynamic religion’ (ibid: 254).

The liberation of philosophy through mysticism

This ‘contagion’ of mysticism rushed into the world also marks philosophy’s own regarding the ‘mixtures’ of reality and prolonged philosophical ‘probability’ into ‘mystical certitude’ that goes beyond the mere contemplation of Rationalism (Deleuze, 1966: 118 – 119) [3]. The mystics, subsequently, also ‘free’ negative theology from the intellectualist illusions that it inherited from Greek philosophy (Bergson, 1932: 267; *Notes on DS/III*: 148, 477). The abovementioned Christian ‘mystics’ are also considered to be ‘complete’ because they have achieved what the ‘incomplete mystics’ of the pagan Greco-Roman world (or the passive mysticism of Oriental philosophies) have not. The Greeks, such as Socrates, Plato (and even before him, the Pythagoreans or the Orphics) or later Neoplatonism (more specifically

Plotinus), have seen an increasing surge of mystical currents that culminated in the philosophy of Plotinus, but they did not manage to overcome a fundamental tendency of Greek thought: the ‘deification of the social’ through the absolutisation of the immobile Intellect (ibid: 256 – 257). The Idea, which is a mere representation or crystallized energy of life, became the supreme vision of reality, the Absolute, whereas action was deemed as a form of weakening of the experience of the vision of the eternal and unchanging world of Ideas (the same also applies to Aristotle’s *Thought of thought*) (ibid: 257). That is why Greek moral philosophy never manages to break away from the confines of the *Polis* (not even the idea of the *cosmopolis* of the Stoics), or to move the masses – it is because of its complicated and theoretical character, so much unlike the simplicity and the enthusiasm of the ‘hyper-mystic’ ‘Christ of the Gospels’ (ibid: 62; also see Prelorentzos, 2018: 21) [4].

The crucial moment of mystics’ transformation is the phase of pain and darkness, called the ‘dark night of the soul’, when the ‘complete mystic’s’ soul is restructured and many of its parts are replaced by new ones, while other pieces are rejected (ibid: 245). Worms claims (Worms, 2004: 312) that this is the moment when ‘the mystic unites himself as will by denying himself as will, by making himself an instrument for another will’. Worms asserts that the ‘superior will’ the mystic is called to be an instrument of, is ultimately ‘the human will brought to its supreme degree of intensity’ (ibid). In other words, ‘the human will cannot deny itself as an instrument for the divine will, only if it discovers in return that the divine will needs this instrument which is the human will’ (ibid). We can therefore say that the only purpose for the instrumentalization of the human will is the mystic’s discovery of pure freedom (i.e. creation, love) as the quintessence of life.

Conclusion

In conclusion, what is important for a philosopher that adopts the method of intuition, like Bergson, is a process of distinction. He must be able to distinguish the two sources of morality and religion that are associated with two sorts of society. The philosopher’s first task is to ‘remove the ashes’ from the formulas behind social duty, in order to see the force of nature demanding automatized obedience behind it (Bergson, 1932: 51). But more importantly, he needs to discover the ‘complete’ morality of freedom and creativity of the ‘great mystics’ and the new metaphysics entailed by the realization that the mystics have experienced an emotion

intensified to such an extent that it has filled ('occupied') their whole self, such that every act would emanate from their entire personality. This intensification is seen as freedom from the superficial effect (agitation of the surface) to which the intellect is subjected by visual representations or feelings, which are replaced by a powerful will (Bergson, 1932: 244) that takes the mystic as deep as 'the roots of our being and from there, to the principle of life in general' (ibid: 265); the depths of the soul whereof starts an 'exigency of creation' (ibid: 269). This emanation of free action from the totality of the 'great mystics's' self is precisely how Bergson describes free acts – as ones that belong to a person most essentially (Jankélévitch, 1959: 78), thus drawing a link between the free nature and the originality of each mystic's words and actions (also see Bergson's definition of freedom in the introduction of the present paper).

This freedom of action results in the ontological liberation of the human species from the restrictions of its socio-intellectual matter, but also a liberation of Ethics and Metaphysics from the illusions and the false problems of Rationalism. The mystics helped philosophy redefine Life as complete freedom in the creation of form independently of matter. In a sense, freedom in the form of creative love for humanity could be regarded as the bergsonian definition of absolute reality, i.e. God. It would not be exaggerated to state that God, as a philosophical term defining the essence of life, is freedom of moral emotion and action according to Bergson. As Worms explains, in the core Metaphysics of Bergson's 1932 work God is the pure emotion in the origin of all creation, is '[...] at the edge of the intensive scale of the real, life, action, freedom, emotion, duration' (Worms, 2013: 30 – 31). In conclusion, one could say that the notion of the mystic God as free moral action finally explains all fundamental bergsonian concepts, especially the essence of Bergson's most important philosophical term, which is 'life'.

NOTES

[1] The above bibliography was translated from the original French (and Greek) by Vasileios Stratis.

[2] Prelorntzos sees a bergsonian return to the spinozist terminology since Bergson talks about the return of the 'great mystic' to the spinozist 'natura naturans' after having achieved a rupture from his 'naturans naturata'. (Prelorntzos, 2007: 70, from Bergson, 1932: 47).

[3] 'Duration, Life, is rightfully memory, rightfully conscience, rightfully freedom' (Deleuze, 1966: 111).

[4] Prelorentzos claims that his philosophy has surpassed it, this meaning, however, that a presupposition for such an achievement is a prior meticulous study of ancient Greek philosophers.

REFERENCES

Bergson, H. (1889). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. PUF, Paris.

Bergson, H. (1919). *L'Énergie spirituelle*. PUF, Paris.

Bergson, H. (1st ed.1907). *L'Évolution créative*. PUF, Paris.

Bergson H. (1st ed. 1932/crit. edition and *Notes on DS* , 2013). *Les deux sources de la morale et de la religion*,.PUF, Paris.

Deleuze, G. (1966). *Le bergsonisme*. PUF, 2004Paris.

Jankélévitch, V. (1959). *Henri Bergson*. PUF, Paris.

Prelorentzos,, I. (2007), Questions concernant la morale de Bergson. – In : *Philosorbonne*, Vol. 1, pp. 103 – 129. (available online at: <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/129>).

Πρελορέντζος, I.(2018). Η πρόσληψη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας από τον Henri Bergson. – In: *Philosophia*, 48, 2008, pp. 1 – 35.

Worms, F. (2004). *Bergson ou les deux sens de la vie*. PUF, Paris.

Worms, F. (2013). *Le vocabulaire de Bergson*. Ellipses, Paris.

GRAPH FORMALISM FOR NORMATIVE ETHICAL TASKS IN ARTIFICIAL INTELLIGENCE

BORIS D. GROZDANOFF

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Defence and International Security Institute (DISI)

QAISEC

grozdanoff@gmail.com

Abstract

Within the diverse and rich debate around the so called “Ethical Artificial Intelligence” one of the major setbacks is the accepted lack of a unified ethical system that can be used for modelling the behavior of AI run systems like artificial moral advisors (Savulescu and Maslen 2015), autonomous vehicles, autonomous weapons and robots. Following upon an earlier suggestion for an artificial moral agent (2020) I will suggest a more general method for the quantification of key ethical concepts like consequence, behavior, rule, justification, state and property. The method would allow to harness the enormous computational power of modern computers for the purposes of in-depth ethical analysis of normative non-trivial cases. If successful it would provide a transmission mechanism, susceptible to rational evaluation, between ethics as a traditional discipline from the field of humanities and computation, as a mathematical structure of the kind found in natural sciences, where it provides not merely means of rigorous formulation but also of testing, evaluation, proofs and growth of scientific knowledge. The method introduces numerical weights assignment on the basis of ethical non-identity. Thus, if between a certain ethical dilemma with two possible actions we observe that the actions are normatively non-identical we can continue and capture this non-identity in graph-numerical terms thus effectively quantifying the normative setting. This quantification would provide us with the rigorously formalized content that would allow us to transfer this rigor onto a subsequent logical reasoning, enabling inferences, preference, justification and choice.

Keywords: ethical artificial intelligence, AI, ethics, artificial moral agent, ethical consequences, graphs, justification

Contemporary society is facing a *par excellence* two-culture [1] collision: the technological layer of global society is facing the inevitability of the unresolved problems of Western ethics along the echo of the ongoing explosion of artificial intelligence (AI). As the ubiquitous digital technologies evolve towards enormous volumes of data (designated today by the familiar Big Data term), the imminent problem of its employment, both in terms of usability

and control, finds its twin-answer in the non-trivial solution of artificial intelligence. The main effect of this collision is focused in the blooming research and effective deployment of artificially intelligent solutions, which act ethically and – in the greater number of cases – highly non-trivially so. From autonomous cars, street cameras, facial recognition systems and the Chinese social credit system [2] to defense systems such as autonomous weapons and ultra short notice early warning systems, AI-based systems do not merely raise ethical questions – they already *act* as ethical agents in the real life human-technology field. It therefore seems late and to some extent *ex post* to debate the ethical consequences of AI systems: that should have been done *before* their operational introduction. But, as we only all too well know, academic discussions, such as debates in ethics (as they figure within the Western philosophical tradition) hardly have the industrial chance to be taken into consideration when big corporations and states invest billions of dollars to achieve via artificial intelligence extremely specific tasks. And if some of their effects, direct or indirect, happen to have perceived as a positive ethical value – only the better. But the cold reality of operating artificially intelligent systems is such that there is no universally agreed upon systematic ethics which, first, to be taken into account at the stage of developing technologies; and second, within the enormous number of such candidates, every one receives its identity by rivaling most of the others.

The main challenges before ethics of artificial intelligence are the lack of a universally accepted moral system [3], the lack of universally accepted rationally justified moral criteria, and the technical but non-trivial challenge of *how to embed* any sort of ethics in real time operating artificially intelligent systems. Thus, contemporary society is facing a practical dilemma that needs a demonstrably successful solution in the conditions of a severe *zeitnot*. We should either continue to observe the exploding operational deployment of systems run by artificial intelligence and remain content with all immediate ethical effects. The ethics in this stance is not the ethics we discover, formulate, justify and embed into the systems. Instead, the ethics in this stance is the blind result of observed actual effects of operating artificial intelligence.

Or, we should try to develop a better solution to the “observed” ethics. A solution that would be demonstrably superior than the blind normativity artificially taking place. In the ideal scenario we need to discover, justify and develop an integrated ethical system of standards, carried by rules, principles, actions and ethical agents. This system should be demonstrably

better than its alternatives, and – most of all – better than the “observed” alternative. And its structure should also be *technologically compatible* with existing and future systems of artificial intelligence. That is, it needs to be quantified in formulation so that is embeddable in modern computational devices, from solitary chips to super computers, all of which, naturally, have a computational and thus mathematically-logical architecture.

The main method of superiority demonstrability is the critical comparison with alternate solutions. For example, if a quantified normative system (QNS)[4] recommends a certain action to the operating system of an autonomous vehicle, this recommendation should be demonstrably superior with respect to any other action within the system and also outside the system. An outside QNS ethical solution is such that is arrived at by an alternative system of ethics and both solutions are available to undergo rational comparison, evaluation and order by superiority.

Between the general branches of Western ethics, the deontological approach and the normative approach, I chose – for purely practical reasons – the latter. In normative ethics the focus is on arriving at, formulating and justifying moral criteria and rules for right and wrong. Effectively, normative ethics is attempting to rationally discover *how* the foundation of our ethics emerges. Its main tools are discovery and rational justification.

The general deontological approach in ethics is focused on moral rightness as a kind of a property inherently possessed (or not) by bearers like principles and actions. From a practical perspective, such as the one posed by our current task, the primary goal is to effectively arrive at morally superior principles, rules and actions in nothing short of demonstrable way. The instruments of quantification and logical reasoning would provide rational and thus demonstrable ways of arriving at morally superior rules, actions and principles.

In an influential paper from 2007, Anderson and Anderson argued for the possibility to create a machine that functions successfully as an “explicit ethical agent” [5] and their demonstration had the discreet structure of 6 steps. In 2008, famously, Wallach and Allen[6] provided what is arguably the most influential discussion of artificial moral agents, within the emerging field of roboethics. The formulation of the *Moral Turing Test* by Allen, Varner, and Zinser in 2000 provided the first rigorous method of assessing the ethical success of an artificial moral agent (AMA). Powers (2006) suggested a logical (though not a computational, *sic!*) framework to arrive at a Kantian moral machine, arguing that a machine-computible (version

of the) Kantian categorical imperative can be based on (a certain choice of) logic. In 2010 Beavers pointed to the “reason machine ethics cannot move forward in the wake of unsettled questions such as”, as he dubs it, “the hard problem of ethics”, which asks what it is that effectively makes moral behavior (be it that of a human or that of a machine) moral in the first place.

The debate on the possibility and nature of artificial moral agents gains traction mainly in two directions. The first one is governed by *theoretical focus*, perhaps best captured in Beavers’s “hard problem”. The other one is the *practical direction*, illustrated by suggestions like that of Powers for a Kantian machine. Following the second general focus, but, unlike Powers, along the computational line rather than the purely logical line, I would like to suggest a technical proposal, which is exclusively practical and describes a formal scaffolding for an AMA without actually developing one – that would be a heavy, detailed and computational task to be developed further. The proposal suggests that we can attempt to use (an enhanced version of) graph formalism in order to formalize primitive terms from normative ethics and thus allow for quantification over them and any resulting relationships, on the one hand, and, on the other, to reason logically on the basis of the resulting graph and thus of computational structures.

At the core of the project is the instrument of graphs, as found in classical graph theory [7], which, I will argue, can be used as a language for formalizing ethical problems, on the one hand, and, on the other, can be used as a rational tool, *both computational and logical*, for preparing and justifying solutions for them.

The practical use of this proposal would become truly available for rational assessment, both ethical and computational, only after a functional prototype model is actually developed and tested in ethical scenarios that mock real life. In the beginning, the space of ethical possibilities would be minimal, such as “run over a pedestrian” or “do not run over a pedestrian” in an autonomous vehicles setting; and gradually the GNF space would be enriched so that it may become expressive and powerful enough to quantify a multitude of real life scenarios. Once developed and trained, the GNF-based models would provide us with a rationally assessible basis for moral criteria. They would also be fully comparable to any applicable alternative models. Where they would differ positively is their rigor, complexity, transparency, explainability and computational and logical canvas.

The anticipated benefits of this model (dubbed here Graph Normative Formalism or GNF) would be, on the theoretical side, its systematized version of real-life ethical choices and justification along with the heuristics of the ethical model that emerged in formalism; and on the practical side – its complete compatibility and integrability with existing legacy computational systems which operate even today and perform a myriad of ethically significant decisions as I write this. Autonomous vehicles, social credit systems, autonomous weapons and many others deployed as operational in the world, effectively already operate as artificial moral agents, whether we like it or not and whether we realize our being late or not. Human technology needed a far superior alternative to its artificially intelligent systems yesterday, not merely today, and the possibility to systematically embed a superior ethical solution into legacy machines is anything but trivial.

GRAPH NORMATIVE FORMALISM (GNF)

A *normative graph* (G_N) is a particular kind of data structure which is capable of modelling normative ethical relationships via the familiar node-edge structure from graph theory. For our purposes (G_N) takes the familiar definition of a graph as (in our case) a non-null set of nodes connected by edges. In its simplest form, the graph is a pair (N, E) where N is a set of nodes and E is a set of edges between the nodes, which express a binary relation between any two nodes in the pair [8]. Since in ethics scenarios the agency is a non-trivial action of a primitive kind, the graphs should be endowed with the ability to express the difference between an (ethical) agent and the subject of her action. This difference is best captured by the graph property of *directionality*: an action performed by agent A towards agent B would be expressed by a *direction* of the edge from A to B . The space of (G_N) manages to express normative information, to order it, to reflect the order observed in real life scenarios, and to connect all agents and their actions with all normatively significant effects within this space. But most of all, it would allow us to *quantify normative agents, actions and effects*, and to reason about them on the basis of this quantification.

The richness of the ethical scenarios we find in real life requires that our graph formalism be able to express edges' branching as nodes and, in addition to our standard binary relation, introduce the functionality of (undirected) *hyperedges*. A graph whose nodes are connected by a hyperedge is introduced here as a *hypergraph*. Due to the same reason we need

to introduce in the normative graph space the possibility to connect the same pair of nodes by a multitude of edges; consequently we will introduce the *multigraph* in the space. We will also introduce *loops* and *self-loops* in the space.

Thus, the graph normative formalism would provide the mathematical and logical structure necessary for applying the two most rigorous instruments of human rationality – *mathematics* and *logic* – to the field of ethics, which has so far been grasped solely as a humanities problem.

The formalism needs to adequately respond to a rich variety of real life ethical tasks. A non-exhaustive list should necessarily include primitive normative terms like:

- Agents – performers of ethically significant actions (A_N)
- Actions – the activities of ethical agents which have ethical significance (O_N)
- Properties (P_N)
- Events - events which have an ethical significance (E_N)
- Environment – the environment of normative actions and events where ethical agents operate and reason. The environment can be ethically loaded or ethically neutral (V_N)
- States – an ethically significant ordered relationship built up by agents, actions and events (S_N)
- History – States (H_N)

Generally, agents are represented by nodes, individual or connected in an ordered set within a graph. Actions, being of operational nature, are represented by edges. Edges also represent ethical properties such as morally right or wrong. Moral properties can be carried by agents, their actions and ethically significant events. Thus they are represented in GNF by nodes, edges (hyperedges) and graphs (hypergraphs). They can also be carried by groups of nodes, edges (hyperedges) and graphs (hypergraphs).

Normative relationships are expressed by the complete functionality of GNF, which includes directionality of edges, number of edges connecting a node, normative weights of an edge (assessing the normative weight of actions, expressed by the edge), of a node (as the sum of all weights of all edges directed outbound of the node) and of graphs (as both kinds of sums).

Another type of normatively significant phenomena that can be expressed in GNF are the phenomena of *normative traceability*. Thus, a normatively significant event taking place when agent A acts affecting agent B and expressed by a graph (G) of two nodes connected by

a directed edge from A to B can be traced to all other actions and graphs that are at least partially resulting of it. GNF provides a sufficiently rich and expressive space to formalize and dynamically change a variety of normative histories. Normative traceability can provide the complete formal picture of the sets of all effects of any ethical agent's actions.

Passive actions, which are so important in normative ethics, can be expressed in GNF through a bypassing graph via a complementary bypassing node that leads to the negation of the event of the agent's being passive.

The GNF can serve in a multitude of non-trivial ways for our normatively ethical analysis:

- It can formalize normatively significant situations
- It can serve to integrate them into a common analyzable space
- It can assess the structured ethical weights of agents, events and actions.
- It can compare agents, events and actions on the basis of available information
- It can prove theorems in a formalized normative space
- It can formulate conjectures in the normative space that can be researched and eventually decided upon rigorously (by proving them in a theorem or denying them, also in a theorem)
- It can provide significant reasons to recommend certain actions and structured sets of actions over others on the basis of available information in the relevant formal GNF space
- It can provide normative justification of an agent's action and compare it to actual or potential alternative actions
- It can extract explainability and transparency from histories of actions and, especially usefully so, from very complex sets of them.

The awareness of an action and its consequences is arguably key for the ethical assessment of an action so our GNF would be ethically incomplete without epistemic functionality. The simplest way to integrate it into GNF is to add *awareness* and *intention* as weighed parallel edges to the main edges, allowed by the multigraph structure we have already defined on GNF. Thus, in the case where A kills B via the action a , there would be a_a and a_i parallel edges to a with their own weights. The quantified integration of the indices' values can be approached either by multiplication or by summation; however, multiplication seems much more apt for the purposes of arriving at a lesser number of values assigned to a certain action.

A problem might arise when we try to multiply a weight by zero, for example, the zero here being the value of the awareness index. In standard arithmetic multiplication the end result should be zero, but in our case that would amount to annihilation of the alleged non-zero value of the main index of the action a . Therefore, it seems best to express the indices' values by their order in a set of a tensor type, which would allow us an immense functionality between the separate indices of simple graphs and their relationships with larger graphs, and also, the transformation of a graph into its historical successor. Thus, the tensor calculus here might turn out to be a proper candidate for expressing any number of necessary indices, allowing for tensors of different shapes and dimensionality. The tasks of tensor operations between tensors of different shapes and dimensionality can be approached, for example, by using Python's programming language NumPy module [9].

Three points need to be stressed in particular. First, since every agent, action and event of a normative significance are connected in real life with a great number of others, the richer the GNF space – the richer the formal facts, and more importantly – the more rigorous the facts. Let us present an example with the infamous *Trolley Problem* [10] – it is one of the perhaps best known illustrations of extreme non-triviality of a normatively significant environment. As we typically encounter the TP in literature, we begin with a simple and even formal version of it, where its form has a significant priority over its content, and only then do we continue to add content in the form of different normative scenarios, where the solution of the form of the TP leans more towards one direction or the other, depending on the different content assigned.

In reality, however, things are never formal – they are always *contentfully actual*. What can be taken as formal in real life scenarios is not the objective lack of content that has the rational potential to solve the dilemma (or similar dilemmas) with a multitude of respective rational justifications for or against each choice. It is rather *the lack of sufficient epistemic access to the actual ethical content* that is the best candidate for an objective normative decision and action recommendation. It is therefore of crucial importance to introduce an indexical weight of richness for agents, actions, events and operational normative space in general to our GNF. Naturally, the smaller the index value, the less rationally reliable any theorem on GNF should be considered. Thus, this index can be assigned to any conjecture or theorem in GNF, and that way it can provide us with additional normatively relevant information that should be a factor in normative decisions.

The second point is the *isomorphism between computational graph space and logical graph space* where we can use one space to serve both computational tasks (quantifying over weights, their sums and over graph structures) and logical tasks, where we can endow the same GNF with a logical layer expressing, provisionally, a 1st order predicate non-monotonic multimodal logic, rich enough to deliver a significant number of inferences of a normative nature.

The third point is the integrability and trainability of GNF. GNF-based systems can be easily integrated into legacy computational devices. But also, and much more importantly, they can be fed with existing databases and trained via neural network models which can build up an AI system capable of demonstrably superior normative decisions.

At the end, the GNF models would allow for a rational order within a variety of ethical scenarios or choices on the basis not merely of quantified and related logical order, but also of richness or depth of GNF space. Thus, once again using the Trolley Problem as an illustration, if we take two extreme scenarios – in the first of which we have nameless people characterized by complete ethical inertness in terms of ethically significant content available in order to rationally justify a decision for a horn in the dilemma, and in the second of which we have a full blooded actual case with greatly detailed, ethically significant data available (for example, to give a somewhat easier setting – the single tied person is an innocent child, while the 5 other persons are runaway Nazi war criminals), we can use GNF to order them rationally. A significant advantage of the order would be the depth of ethically significant information available and formalized within the GNF space. This available depth can be formalized, in its own turn, via an additional depth-index equal to, for example, the connectedness rank of the node or graph participating, and in these two particular cases of the Trolley Problem the depth-index difference would be highly non-trivial.

A GNF model can formalize and integrate ethically significant data into a mathematical system, and can also reveal actual relationships within it. It can provide a rational basis for ethical analysis and create a future forecast for ethically significant behavior of agents such as AMAs. It can also provide a historical dynamic, embedded into its graph structure, for example with the introduction of a temporal precedence order via the hypergraph functionality allowed on it. A last but critical benefit for GNF models is their *AI trainability* on existing data. In one such scenario, described elsewhere [11], an AI system can generate ethically significant data,

say, extracted from real life scenarios, and train a GNF model so that it may learn the optimal ethical behavior within unprecedented massives of complexities, previously rationally inaccessible to humans.

NOTES

[1] As described by Snow in «The Two Cultures». For an in-depth discussion see the excellent book by Brown, J.R. «Who Rules in Science».

[2] For an intro see "How China Is Using Big Data to Create a Social Credit Score". – In: *Time*. (2019). Retrieved 21, November 2021.

[3] See Serafimova (2020) and Todorova's new book on Artificial Intelligence and its ethical aspects (2020).

[4] I suggest a QNS model in Grozdanoff (2020).

[5] Anderson, M., and S. Anderson. (2007). Machine ethics: Creating an ethical intelligent agent. – In: *AI Magazine* 28 (4): 15 – 26 . p. 22.

[6] See the enormously influential roboethics book *Moral Machines* (2009), especially chapters 2 and 4.

[7] For an introduction to modern Graph Theory see Benjamin, Chartrand and Ping's *The Fascinating World of Graph Theory*, 2017, Princeton University Press.

[8] In a consequentialist setting where not just agents and their actions are of interest, but also the effects of their actions, which will go on to quantify over via our (G_N), it is better to allow the binary relation between nodes to range over any two nodes in the space, for this would not restrict the connectivity and traceability of any agent and action to any effect. This ability of our formalism is highly desirable, due to the expressivity of real life ethics scenarios.

[9] For an intro to Python's NumPy see *Scientific Computing with Python: High-performance scientific computing with NumPy, SciPy, and pandas*, 2nd Edition, by Führer, Solem and Verdier (2021), Packt Publishing.

[10] Jarvis Thomson, Judith (1985). "The Trolley Problem". *Yale Law Journal*. 94 (6): 1395–1415.

[11] See Grozdanoff (2020).

REFERENCES

Allen, C., G. Varner, and J. Zinser. (2000). Prolegomena to any future artificial moral agent. – In: *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence*. 12 (3), 251 – 261.

Ethical Studies (ISSN 2534-8434), Vol. 6 (2), 2021

- Anderson, S.** (2011). How machines might help us to achieve breakthroughs in ethical theory and inspire us to behave better. – In: *Machine Ethics*, ed. Michael Anderson and Susan Anderson. New York, Cambridge University Press, 524 – 530.
- Anderson, M., S. Anderson.** (2007). Machine ethics: Creating an ethical intelligent agent. – In: *AI Magazine* 28 (4), 15 – 26.
- Beavers, A.** (2001). Kant and the problem of ethical metaphysics. – In: *Philosophy in the Contemporary World*, 7 (2), 47 – 56.
- Beavers, A.** (Ed). (2010). Robot ethics and human ethics. – In: *Special issue of Ethics and Information Technology*, 12 (3).
- Benjamin, Chartrand and Ping.** (2017). *The Fascinating World of Graph Theory*. Princeton, University Press.
- Brown, J. R.** (2005). *Who Rules in Science?* Harvard University Press.
- Dennett, D.** (1984). Cognitive wheels: The frame problem in artificial intelligence. – In: *Minds, machines, and evolution: Philosophical studies*, ed. C. Hookway. New York, Cambridge University Press, 129 – 151.
- Dennett, D.** (2006). Computers as prostheses for the imagination. Invited talk presented at the International Computers and Philosophy Conference, May 3, Laval, France.
- Floridi, L., and J. Sanders.** (2004). On the morality of artificial agents. *Minds and Machines* 14(3), 349 – 379.
- Gips, J.** (1995). Towards the ethical robot. – In: *Android Epistemology*, ed. K. Ford , C. Glymour, and P. Hayes. Cambridge, MA: MIT Press, 243 – 252.
- Grozdanoff, B. D.** (2020). Prospects for a Computational Approach to Savulescu’s Artificial Moral Advisor. – In: *Ethical Studies*, vol. 5, book 3, 121–140.
- Kant, I.** [1785] (1981). *Grounding for the Metaphysics of Morals*, trans. J. W. Ellington. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Kurzweil, R.** (1990). *The Age of Intelligent Machines*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Mill, J. S.** [1861] (1979). *Utilitarianism*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Mittelstadt, B. D. et al.** (2018). *The ethics of algorithms: Mapping the debate*. – In: *Big Data and Society*. Vol. 3 issue 2.
- Moor, J.** (2006). The nature, importance, and difficulty of machine ethics. *IEEE Intelligent Systems* 1541 – 1672, 18 – 21.

- Plato.** (1993). *Republic*, trans. R. Waterfield. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Powers, T.** (2006). Prospects for a Kantian machine. – In: *IEEE Intelligent Systems*, 1541 – 1672, 46 – 51.
- Ruse, M.** (1995). *Evolutionary Naturalism*. New York, Routledge.
- Savulescu, J., H. Maslen.** (2015). Moral Enhancement and Artificial Intelligence: Moral AI? – In: Romportl J., E. Zackova, J. Kelemen (Eds). *Beyond Artificial Intelligence. Topics in Intelligent Engineering and Informatics*, vol. 9, Springer, Cham.
- Serafimova, S.** (2020). Whose morality? Which rationality? Challenging artificial intelligence as a remedy for the lack of moral enhancement. – In: *Humanities and Social Sciences Communications*, 7, 119.
- Snow, Ch. P.** (2001). [1959]. *The Two Cultures*. London, Cambridge University Press, 3.
- Todorova, M.** (2020). *The Artificial Intelligence: A Brief history of its development and the ethical aspects of the problem*, Sofia, East-West Publishing, in Bulgarian.
- Turing, A.** (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind* 59 (236), 433 – 460.
- Wallach, W.** (2010). Robot minds and human ethics: The need for a comprehensive model of moral decision making. – In: *Ethics and Information Technology*, 12 (3): 243 – 250.
- Wallach, W., and C. Allen.** (2009). *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*. New York, Oxford University Press.

БЪДЕЩЕТО НА ЕТИКАТА И КРАЯТ НА ОГЪНЯ

СТОЯН СТАВРУ

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

stoyan.stavru@gmail.com

THE FUTURE OF ETHICS AND THE END OF THE FIRE

STOYAN STAVRU

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

The article examines the ethical dimensions of the new environmental policies adopted by the European Union and the need to regulate the use of fire. The emphasis is on transformation of multiple actions in everyday human life, which until recently had a predominantly economic dimension, into real moral choices. This transformation is particularly evident when it comes to burning coal for electricity, as well as using cars powered by internal combustion engines. Some possible applications of the so-called "pyrophobic" ethic are presented when the ethics of the green carrot and the ethics of the carbon staff shape the future of humanity, where we face the end of fire - at least the end of fire as we know it.

Keywords: green deal, environmental policy, energy, ethics, fire, Europe

„От дървата по-добро няма!“

Отговор на въпроса „Как се отоплявате?“

Най-добрият горивен приятел на дървата са въглищата. Двете горивни съставки могат да направят истинско чудо – точно, както се казва и за печката, сгрявала поколения българи. Микроромантизмът на пукащите в огъня дърва и пушешите комини на българското село е на път да бъде удавен „в зелено“ поради своите макроекологически последици. Огънят, който е в началото на историята на човешките цивилизации, може да се окаже устойчив противник на тяхното бъдеще. И то не само в своето ампилоа на поглъщаш всичко горски пожар (огънят-гняв), но и когато е изцяло овладян от човека и укротен в двигателя за вътрешно горене (огънят-кон). Независимо дали го измерваме в квадратура изгорени площи или в брой конски сили, **огънят** се оказва съучастник на

въглерода (въглеродния диоксид) в глобалното затопляне. А това води до все по-негативно отношение към всичко, което гори, защото горенето не просто унищожава определен материал, освобождавайки топлинна енергия, необходима за една или друга важна за човека функционалност, но и допринася за промяната на климата, която ще подложи на сериозни изпитания бъдещето на човечеството.[1] Идват времена на масирана нормативна офанзива срещу огъня, която има потенциала да засегне дори и светлото съществуване на олимпийския огън. От символ на живота огънят започва да променя своята аура и зад контурите му започват да се вижда възможната смърт на човечеството. Има твърде много огън на тази Земя. За да живее човечеството, трябва да убием огъня или поне да намалим значително употребата му, превръщайки го в крайна необходимост (в индустрията) и в екзотично украшение (дома).

1. Прометей и климатът: горя следователно съществувам!

Огънят е в началото на човечеството, но като че ли е време да се откажем от него. Историята на огъня помни своя Христос – огненият Сизиф: Прометей, който със страданието си откупува огъня за човечеството. За деянието си той е прикован по нареждане на Зевс на скала в Кавказ, като всеки ден е посещаван от орел, който разкъсва черния му дроб. Раната заздравява през нощта и на сутринта Прометей отново е готов за следващото покушение. Това продължава няколко столетия, според някои дори 30 000 години, когато най-сетне Херкулес убива с лъка си безпощадния орел. Днес огънят се свързва не толкова с черния дроб на Прометей, колкото с белите дробове на хората. Вместо светлина и високо калорийна диета огънят вече носи основно пушек и фини прахови частици. Огънят е основният начин, чрез който хората могат да променят химията на атмосферата. Поради това и митът за огъня започва да се огъва пред техническата му деконструкция като основен замърсител на въздуха. От прогресивен акт, заявяващ могъществото на човечеството, огънят се превръща в морално регулирано поведение, което изисква проявата на отговорност към бъдещите поколения. Ако продължим инерцията от мита за Прометей, може да кажем, че днес *орелът на Зевс се е върнал* и този път е насочил своя „зелен“ клюн към всеки един от нас – хората, овладели и използващи силата на огъня.

Огнището – неотдавнашното сърце на всяка къща, бе заменено от телевизора – чисто символично, а в съдържателно отношение – от климатика. За разлика от камината климатикът може да променя температурата и в двете посоки: както към затопляне, така и към охлаждане. Климатикът е камина както за зимата, така и за лятото. Контролът върху температурата е толкова прецизен, че се измерва с десети от градуса. Всичко е въпрос на настройка. Тежката и мръсна машина за разгаряне на огъня е заменена от дистанционно устройство с удобно подредени и надписани копчета, чийто дизайн често изгубва своята триизмерност в пространството (тъчскрийн повърхности). И все пак климатикът си остава студен, дистанциран, затворен в себе си предмет, на който му липсват пламъците и тяхната непрестанна игра с въображението на човека. С приближаването на Европа към климатичната неутралност съзнателният „директен“ огън ще се оказва все по-рядко и по-екзотично преживяване, при което възможността за безконтролното му наблюдаване в други не толкова въглеродно дисциплинирани държави може да се рекламира дори като вид туристическа атракция. Това е така, защото за разлика от огънят в цигарата, който си остава „само“ здравословен проблем на пушещия (и тези около него), огънят в къщата се държи като екологическо предизвикателство, засягащо всички. Овлабяването на огъня идва с все по-висока цена: въздухът се изпълва с въглероден диоксид – невидимото отмъщение на покорения огън. Сянката на огъня – пушекът, надвисва над синекдохата на дома и застрашава целия свят. Комините трябва да останат празни, ако искаме да запазим своето бъдеще. Подобно на огнищата, комините се оказват част от една политически и етически, а след това и икономически „бракувана“ архитектура. Прометей – трикстерът, оспорил установения от Зевс ред, трябва да отстъпи пред учения Алесандро Волта, направил първите открития, свързани с най-големия конкурент на огъня – електричеството. Бъдещето иска амperi, а не молитви. Електроцентризмът е особено видим при нарастващата регулация на „зелената“ автомобилна индустрия: електрификацията на безвъглеродните коли е издигната едновременно до етически императив и до регулаторен нагон.

Визията на Европейския съюз за декарбонизация е пределно ясна. Огънят трябва да спре, ако не искаме да опожари бъдещето на човечеството. Това послание е наред с всичко друго и морално послание. **Етиката** среща огъня и произвежда нови формули за отговорност. Всеки който гори, първо, трябва да плаща – за квоти на въглеродни

емисии, и, второ, трябва да поеме отговорност за похарченото бъдеще на идващите поколения. Той изгаря и собствения си пенсионен фонд в една трансвремева етическа престрелка между бореци се за въздуха си поколения. Нови времена без огън – нови нрави. И тъй като технологическата революция е успяла да превърне огъня в почти всичко друго, от което се нуждаят хората, т.е. в енергия, с която се произвеждат и се задвижват всякакви по естеството и обхвата си продукти и услуги, преследването на огъня се оказва универсално събитие. Следите от процеса на горене са навсякъде около нас и аскетичната етика изисква осъществяването на допълнителна морална рефлексия всеки път, когато пуснем осветлението в дома си. Всяка крушка трябва не просто да оправдае светлината си, но и да покаже сертификат за „зелен“ произход на електрическата енергия, която консумира. Тази крушка, а с това е нейният ползвател, имат различен *морален ореол* в зависимост от нейната енергийна ефективност, както и в зависимост от начина на производство на необходимия за храненето ѝ ток. Колкото по-малко са ватите и колкото повече са възобновяемите енергийни източници, толкова по-висок е рейтингът на тази метаморфоза на древния огън. Свързването с правилния доставчик на електрическа енергия и членуването в подходящата балансираща група[2], е не просто въпрос на икономическа целесъобразност, той е и етически значим акт с важно морално послание. На либерализирания пазар на електрическа енергия може да търсиш най-евтината енергия, но може да търсиш и най-зелената такава, т.е. енергията, получена без огън.

Така в зависимост от произхода си се обособяват различни видове *енергия*, които са етически степенувани. Най-проблематични са топлоелектрическите централи (ТЕЦ), които работят с въглища и поради това разчитат основно на огъня, отделяйки големи количества въглероден двуокис. На следващо място, със статус на „преходно“ гориво, е газта и газовите електроцентрали, които са по-зелени, но все още не са излезли изцяло от въглеродното средновековие. Водата, вятърът и слънцето са природните стихии, които носят със себе си съобщението за края на огъня. Водни електроцентрали, ветрогенератори, офшорни вятърни паркове, фотоволтаици и слънчеви колектори са не само технически понятия, но и морални формули. Всяко едно от тях материализира грижата за бъдещето на човечеството. Ако ТЕЦ-овете централизират огъня, като го изваждат от къщите на хората и го превръщат в електричество, новите ВЕИ

(възобновяеми енергийни източници) се опитват да демократизират производството на ток, като го направят възможно в максимална близост до мястото на потребление. Така покривите се отказват не само от комина, но и от традиционните керемиди, за да се облекат изцяло в светлочувствителен материал, а нивите постепенно откриват своите вертикални измерения, които насищат с екологосъобразни „перки“. Обещанието е за слънце и за вятър. Нещата, които доскоро бяха само повод за радост в момент на отмора, днес трябва да бъдат функционално усвоени и впрегнати в производството на енергия. Новите вятърни мелници трябва да спрат пораженията на огъня. От пасивна жертва на въглеродни емисии въздухът може да стане активен съучастник в справянето с проблема – стига да се движи достатъчно бързо.

Въпросът „Каж ми колко енергия използваш, за да ти кажа какъв морален облик имаш“ вече не е достатъчен. Трябва да отговорим и на въпросът как: „кажи ми каква енергия използваш, за да ти кажа какъв морален облик имаш“. Правилният отговор на този втори въпрос има потенциала да неутрализира значимостта на първия. Потреблението на електроенергия може да продължи в същото количество, само ако смени произхода си и това му даде ново морално качество. Количеството може да оцелее само при точно определено качество. Така начинът ни на живот, включващ увеличаваща се консумация на енергия и потребление отвъд всякаква нужда, може да оцелее в свят на морално интерпретирана електрическа енергия. Достатъчно е да извадим огъня, за да спрем освобождаването на въглероден диоксид, а с това и превръщането на Земята в задушавач ни парник. Борбата срещу въглерода при запазване на благините на консумеризма изисква на жертвеника да бъде поставен всеки процес на горене. В тази символна битка между огъня и въздуха, въглеродът се нуждае от своя протагонист. И такъв действително се изобретява – **водородът**. За разлика от петрола, водородът гори без да отделя въглероден диоксид. Единственият отпадък от горенето му е водата, а отделената енергия е значително по-голяма[3]. Ако петролът е природен ресурс, който се добива, водородът е синтетично гориво, създадено въз основа на електроенергия[4] – се произвежда чрез електролиза, т.е. чрез провеждане на електрически ток във вода. В този смисъл водородът е само средство за съхраняване на енергия, която е произведена от друг източник[5]. Поради това „добър“ водород не е всеки водород, а само т.нар. „зелен“ (възобновяем) водород т.е. водород, който е произведен чрез трансформирането

на енергия от възобновяеми източници. Освен „зелен“, съществува и „кафяв“ водород (произведен от газификация на въглища), „сив“ водород (произведен от конверсия на метан с водна пара), „син“ водород (произведен от конверсия на метан с водна пара или газификация, но при прилагане на технология за улавяне на въглероден диоксид), „тюркоазен“ водород (произведен чрез пиролиза). „Цветовия“ жаргон при водорода непрекъснато нараства, като се обособяват и сравнително по-неясните понятия за „жълт“ (според един източници това е водород, произведен чрез електролиза, използваща слънчева енергия, а според други – водород, произведен чрез комбинацията на различни технологии) и „бял“ водород (получава се като страничен продукт от индустриални или естествени процеси, като тук се включва и естественият геоложки водород).[6] Горенето на „зеления“ водород е единственото „добро“ горене, за което може да има място в климатично неутралното бъдеще на човека. Проблемът за сега е единствено технически, т.е. икономически – твърде скъпо и поради това твърде трудно правим и пренасяме „зелен“ водород.[7] Надеждата е, че това ще се промени. Европа има своя положителен химичен елемент, който да противопостави на климатичните промени. Химията се оказва работещ нарратив при построяването на новата етика.

Затварянето на огъня в пещите на могъщи електрически централи е довело да една от най-големите трансформации в света на вещите: появата на техническите *мрежите* – над и под земята. Чрез нуждата си от енергопотребление вещта става зависима от връзката си с поне една електроцентрала. Няма ток, няма вещ. Спира енергия, спира и функцията. Наличността на всяко предназначение зависи от захранването на контакта. Полагането на проводни, кабели и всевъзможни съоръжения за пренос е неизбежна част от глобализацията на света. Благодарение на него е възможно управлението на една централно произведена енергия при постигането на икономически необходимата ефективност. Инвестирането в една или друга инфраструктура днес е въпрос с важно морално измерение. Дали ще позволим на различните метаморфози на огъня – петрол, газ, превърнали се в електрическа енергия въглища и пр., да пътуват през националната преносна мрежа, издърпвайки бъдещето изпод краката на нашите наследници на Земята? Или ще изградим една нова кръвоносна система, която ще увеличи слънчевите лъчи, ще пренася енергията на вятъра и ще ни позволява да се впишем в енергийния поток на природата? Нужна е климатично интелигентна инфраструктура, която да практически да

мобилизира етическата енергия. Битката за повече на брой зарядни електрически станции и за по-дълги водородопроводи[8] всъщност е битка за определени етически ценности. За да имат каквото и да е било бъдеще, тези ценности, са обвити в прецизно разписани икономически планове и стратегии. Единствено икономиката се оказва в състояние да убеди света, че една „зелена“ етика може да проработи. Приносът на икономиката се приема за толкова важен, че човек започва да се съмнява дали въобще е нужна каквато и да е било етика.[9]

2. Надбягай въглищата: повишаване на етиката с 1.5 °C

Въглищата са обещание за огън. Ако дървата за огрев са доказателство за мъртви гори, а това – поне чисто сантиментално, провокира определени негативни преживявания у хората, то въглищата са просто минерални следи от едно твърде далечно минало, при което дистанцията на времето осигурява комфорт на потреблението. Това е и причината обещанието на въглищата да е значително по-убедително от естетиката на горящите дърва. За разлика от дърветата, *въглищата* не растат на земната повърхност, а обикновено са заровени под нея. Това изисква значително по-голямо усилие и практически превръща въгледобива в особен вид употреба на пространството. За добива на въглища е необходимо извършването на скъпоструващи проучвания и изграждането на кариери и мини с участието на множество експерти и тежкорботници. Миньорите са истинските *атлети на огъня*. Тяхното усилие трудно може да се сравни с това на тези, които участват в една сеч. Изразът „берем въглища“ е значително по-неубедителен от израза „берем дърва“. Това е и причината въгледобивната индустрия – флагмана на модерността, да държи толкова много на своите работници. Въглищата днес са не просто работодател, те са въпрос на идентичност. Това прави и задачата на Европа да сложи крайна въглищата взривоопасна в т.нар. „въглеродозависими райони“ в стария континент.

За да се усмирят *профсъюзите* евтаназията на въглищата се провежда като кампания за раздаване на пари. Европа е предвидила милиарди евра за т.нар. Фонд за справедлив преход, както и за неговия двойник – Климатичния социален фонд. В световен план все по-чести стават случаите на даване на пари срещу запазване на определени природни ресурси в тяхното естествено състояние. Субсидиите за

бездействие могат да се прилагат както с цел запазването на наличните гори, например в Амазония, така и когато искаме определено количество въглерод да остане там, където е – в земята. Въглищните находища, които вчера бяха стратегически важен природен ресурс, който трябва да се експлоатира максимално, днес вече са по-ценни като пасив, защото в запечатания си вид са значително по-устойчив депозит за бъдеще. Тези икономически изчисления, обаче, се оказват недостатъчно убедителни, за да променят *въглеродното статукво* в мините. Това е причината силата на европейските пари парите да бъде подхранена от идеологическата артилерия на етиката. Общият интерес и най-вече солидарността на общото бъдеще не могат да бъдат заложник на един добре охранен трудов колектив. Преходът е задължителен, но за да стане възможен ще го направим и справедлив. Смъртта на въглищата не може да бъде отлагана[10], но финансовите обезщетения и безплатната преквалификация могат да бъдат продължени още дълги години. Европа предлага преход на патерици, докато някои искат да надбягаме мината.[11] Кой ще успее в този маратон ще зависи най-вече от количеството дадени пари и в значително по-малка степен от утилитарността на предложената етика.

В този смисъл повишаването на *амбициите* на ЕС в областта на климата всъщност е обещание за повече етика в икономиката на съюз. В Съобщението на Европейската комисия от 11.12.2019 г., известно като „Европейският зелен пакт“, е посочено, че Европа се нуждае от дълбока и преобразуваща промяна, като „[з]а постигането на тези цели е важно да се повиши значението, придавано на опазването и възстановяването на естествените екосистеми, устойчивото използване на ресурсите и подобряването на човешкото здраве“[12]. Под „повишаване на значението“ иначе етически неутралният изказ на документа има предвид разглеждането на посочените блага като морално ценни. Обявената „възможност за компромис между икономическите, екологичните и социалните цели“ е всъщност въпрос на етика, която рамкира различните измерения на множеството конфликти, които създава Европейския зелен пакт. Това е и причината край на огъня да е тема на съвременната етика в Европа. Повишаването на средната температура на земята[13] увеличава и етическия градус на дебата за изключване на въглищата от енергийния микс на Европа.

Европа е локализирала вредното въздействие на огъня и в още една този път микроскопична, но значително по-често срещана „мина“, разположена във вътрешността

на автомобила: *двигателят с вътрешно горене*. Сърцето на машината, която винаги е била основание на всеки автомобилен анимизъм, може да се окаже оста, около която да се проведе най-мощната операция по ликвидиране на огъня. Крайно време е ауспухът – този миниатюрен комин на колата, да замлъкне. Всякакви филтри и данъчни облекчения се оказват недостатъчни в овладяването на въглеродния диоксид, който се произвежда при всеки километър от движението на която и да е кола. Бунтът срещу процесите на вътрешното горене трябва да се радикализира и той също има своя протагонист съюзник – електрическите автомобили. Скоростта и удобството трябва да останат – автомобилът винаги е бил символ на свободата[14], но *душата на движението* трябва да бъде преобладана от нова стихия – зелената електрическа енергия. Изваждането на огъня от автомобила е важна част от идеята за устойчива и интелигентна мобилност. Връзката на автомобила с енергията ще преминава не през пъпната връв на маркуча (на бензиностанцията), а през топлата връзка на кабела (на зарядната станция за електрически автомобили). Особено важно тук е моралното усилие да бъде проследен източника на тази енергия и всеки огън там да бъде премахнат. Само електрическата енергия, произведена от възобновяеми енергийни източници (като вода, слънце, вятър)[15], е в състояние да припише добродетел на шофьора. Акумулаторната батерията ще замени „мината“ в мускулатурата на автомобила, само ако тя се храни с правилния вид електрическа енергия. По същия начин водородът има различен в моралната си стойност цвят в зависимост от това как е произведен. Единствено водородът, който е произведен чрез трансформиране на енергия от възобновяеми енергийни източници, има правото да влезе в резервоарите на колите от бъдещето.[16] Само той отговаря на дефиницията за „устойчиво алтернативно транспортно гориво“, което може да осигури „мобилност с нулеви емисии“[17][18]. Особено интересна в този контекст е съдбата на т.нар. „розов“[19] водород, за производството на който е използвана ядрена енергия. Неговия статут на енергиен апатрид е обусловен от обстоятелството, че ядрената енергия не се припознава от Европейския съюз като достатъчно „чиста“ (морално) и „зелена“ (идеологически), поради което тя не заслужава европейските субсидии.[20]

Всяко горене – външно и вътрешно, е *persona non grata* в климатично неутралното бъдеще на Европа. Човечеството не може да се откаже от енергията, защото тя е в основата на нашата цивилизация. Благодарение на експоненциалното нарастване на

достъпната за всеки отделен човек енергия, днес се радваме на познатия ни стандарт на живот. Достъпът до енергия е основно човешко право. Липсата му в конституцията може да се обясни единствено с неговата очевидност. Всяко качество на живот е въпрос на количество енергия. И макар и енергията да е обявена от закона за фингирана вещ, тя е нещо много повече от вещ. Тя е динамиката на вещите, тяхната полезност и генераторът на вложения в тях смисъл-предназначение. Няма енергия, няма човек. Самата природа е непрекъсната работа с енергията, като именно енергията е тази, която задвижва всички природни кръговрати. Безспорно тук определящо е съществуването на *Слънцето*, което е крайният източник на всяка енергия в нашата звездна система. Обръщайки гръб на огъня, ние отправяме поглед към най-важния енергиен център – Слънцето. За разлика от въглищата, слънчевите лъчи не се нуждаят от комини. Те не замърсяват въздуха. И все пак има особена ирония в *драматургията* на слънчевите лъчи: оказва се, че трябва да разчитаме все повече именно на енергията, от която толкова много се боим. Слънчевата енергия, която бива улавяна от въглеродния диоксид и загрева планетата ни, може да се окаже оръжието, с което да премахнем стените на парника, в който сами сме се заключили. Слънцето се оказва наистина капризен Бог – то може да погуби и същевременно да спаси човечеството. Слънцето този прасимвол на огъня вече е пряко достъпно за човешката потребност от енергия, благодарение на съвременните технологии.[21]

Чрез овладяването на електрическата енергия човекът е успял да раздели срасналите близнаци на светлината и топлината, които до този момент са били неразделно свързани в огъня. Нещо повече, *електрическата енергия* – с помощта на способността си да се трансформира, е успяла да замени топлината, която винаги е била запазен резултат на огъня, но и да осигури прецизен контрол върху температурата – както чрез печката и реотана, така и чрез хладилника и климатика. Пламъкът на живота се е превърнал от физическа необходимост в красива метафора. Раждат се поколения от вещи, които са независими от огъня. За разлика от парния локомотив железопътният транспорт днес е почти изцяло електрифициран. Трансгресията на огъня ни позволява да превърнем енергията в конвертируема валута. Електрическата енергия първоначално е възникнала като *абстракция на огъня*, но постепенно е набрала достатъчна степен на автономност, за да се еманципира изцяло от процеса на горене. Така

топлоелектрическите централи малко по малко са отстъпили пред енергията от водата, от вятъра и най-вече от слънцето. Тъй като енергията се намира навсякъде, тя може да бъде извлечена отвсякъде. С развитието на технологиите, отговорът на въпроса от къде да бъде извлечена енергията се аргументира не само икономически – там, от където е най-евтино, но и строго етически – там, от където е най-правилно. Изборът на източник на енергия се оказва част от новия морален пъзел, свързан с оцеляването на човечеството. Днес екологическата политика на Европа създава едно ново понятие за „добра“ енергия, ползването на която е равнозначно на притежаването на добродетел. Залогът е ни повече, ни по-малко, бъдещето на нашите деца и внуци.

При подобен залог, трудно можем да си представим легитимни възражения. Единственият изход е да се оспори фабулата на *разказа*. Първо, няма промяна в климата. Второ, ако има такава промяна, то тя не се дължи на дейността на хората, а напротив: такива промени е имало и в миналото, ще и ма и в бъдещето. Трето, дори и да се дължи на хората, тази настъпването на промяната не е толкова лошо и вместо да се съпротивляваме е по-добре да се съсредоточим върху това, което винаги сме правили най-добре – адаптирането. Четвърто, стига сме се правили на Господ, този път – в зелени одежди. Вместо да спасяваме бъдещото човечество от себе си, крайно време е да се примирим със своята незначителност, некомпетентност и неспособност да управляваме ресурсите на Земята. От представената няколко степенна аргументация следва, че краят на климата, на който се радваме днес, е неизбежен. Но този край е и ново начало. Може би човечеството се нуждае именно от такова ново начало. Този алтернативен разказ за инерцията, която ще ни отведе там, където трябва, се опитва да спаси моралния имидж на огъня. „Не!“ – на декоративния огън. „Да!“ – на огъня, който пречиства света, по един или по друг начин. Осцилацията между тези два образа на огъня се оказва изключително плодотворна в областта на моралните съждения, като произвежда *две паралелни етики*: от една страна, технократска и пиробобска етика, която се стреми към свят без въглища и без двигатели с вътрешно горене, и от друга страна, крипторелигиозна етика на огъня-феникс, която възвестява жадувания край на цивилизацията на непоносимото свръхвъзпроизводство и свръхпотребление. Етика, която иска да ни промени и да ни направи въглеродно отговорни, срещу етика, която ни обещава да бъдем наказани,

заради своята алчност. Етика на зеления морков и етика на въглеродната тояга. Бъдещето на човечеството най-вероятно ще е резултат и от борбата между тези две нови етики.

БЕЛЕЖКИ

[1] Вж. например **McKibben, B.** To Counter Climate Change, We Need to Stop Burning Things. // *The New Yorker*, 22 January 2021, достъпно на следния адрес: <https://www.newyorker.com/news/annals-of-a-warming-planet/to-counter-climate-change-we-need-to-stop-burning-things>.

[2] Балансиращата група представлява съвкупност от потребители и производители на електрическа енергия, които оптимизират своите разходи чрез нетиране на своите насрещни почасови отклонения (небаланси) и по този начин заедно намаляват общото отклонение между прогнозираното потребление на електроенергия и това, което е отчетено от средствата за търговско измерване. „Балансиращата енергия“ се определя като активната електрическа енергия, която операторът на електропреносната мрежа активира за компенсиране на разликата между регистрираните при него договорени и фактически реализираните графици за доставка, както и колебанията на товарите с недоговорен график за доставка (§ 1, т. 2 от ДР на Закона за енергетиката). „Балансирането“ на енергия осигурява ефективност на консумацията чрез изпълнение на планираното, а това означава изхвърлянето на по-малко енергия.

[3] Именно защото енергийната плътност на водорода е висока и той може да се използва при превози на тежки товари на далечни разстояния.

[4] За обозначаването на тези горива като „e-fuels“ и технологии от типа „power-to-x“ вж. В Съобщение на Европейската комисия „Чиста планета за всички“ от 28.11.2018 г. Към този тип технология се причисляват и т.нар. „синтез-газове“, получени от възобновяеми енергоизточници.

[5] За разлика от батериите водородът съхранява значително по-голямо количество енергия.

[6] Вж. например **Станчев, Ив.** Водородът: новото гориво за икономиката. // *Капитал*, 19 март 2021 г., достъпна на следния адрес: https://www.capital.bg/biznes/energetika/2021/03/19/4187314_vodorodut_novoto_gorivo_za_ikonomikata/, както и **Chandra, S.** What is the hydrogen rainbow? // *Linked in*, 17 May 2021, Farmer, M. What colour is your hydrogen? A Power Technology jargon-buster. // *Power Technology*, 21 July 2020, достъпна на следния адрес: <https://www.power-technology.com/features/hydrogen-power-blue-green-grey-brown-extraction-production-colour-renewable-energy-storage/>.

[7] По данни на Европейския парламент към 2021 г. водородът задоволява около 2% от енергийното потребление в ЕС, като се използва основно в промишлени процеси, както и като гориво за космически ракети. Около 95% се произвежда от изкопаеми горива. Вж. Водородът и стратегията на ЕС за чиста енергия, Европейски парламент, 17 май 2021 г., достъпна на следния адрес: <https://www.europarl.europa.eu/news/bg/headlines/priorities/klimatichnite-izmeneniia/20210512STO04004/vodorodt-i-strateghiata-na-es-za-chista-energhia>.

[8] Хубавата новина е, че съществуващата инфраструктура за пренос и съхраняване на природен газ може да се пригоди за водорода.

[9] Остава и рискът от т.нар. „грийнуошинг“ (greenwashing) или „зелен камуфлаж“ (заблуждаващи твърдения за екологосъобразност), при който определени дейности се представят за етически аргументирани от ценностите на екологичния преход, но всъщност се базират изцяло на финансови мотиви.

[10] Съгласно Съобщение на Европейската комисия „Оценка за целия ЕС на националните планове в областта на енергетиката и климата“ от 17.09.2020 г. „[о]бщо 21 държави членки вече не ползват въглища (Естония, Латвия, Литва, Белгия, Малта, Люксембург, Кипър) или са поели ангажимент за постепенно отказване от въглищата (включително лигнитните въглища и торфа), като посочват конкретни дати в НПЕК (вж. графиката по-горе). Две държави членки (Словения, Чехия) все още разглеждат премахването на въглищата, а четири (Полша, Румъния, България, Хърватия) все още не са го планирали“.

[11] Става въпрос инициативата (маратон по бягане), организирана от Грийнпийс България с наименование „Бягане за Радуловци. Надбягай мината“, което се проведе на 3 октомври 2020 г. Вж. по-подробно <https://www.greenpeace.org/bulgaria/istorii/4418/byagane-radulovtsi-nadbyagai-minata-registratsiya-sustezanire-kauza/>. Надеждата е, че бягащият човек вижда красотата на природата и не позволява на икономическата логика да превърне пейзажа в мина.

[12] Документът е достъпен на следния адрес: https://ec.europa.eu/info/publications/factsheets-european-green-deal_bg.

[13] Средната световна температура днес е с 0,91-0,96 °C по-висока от средната температура в края на 19-ти век. Ръст от 2 °C в сравнение с прединдустриалните нива се разглежда като праг, чието надхвърляне може да причини катастрофални последици за околната среда и хората. Поради това ЕС си е поставил за цел ограничаване на покачването на температурата до 1.5 °C, съобразявайки целите на Парижкото споразумение към Рамкова конвенция на ООН по изменение на климата, подписано на 22 април 2016 г. и ратифицирано от Европейския съюз на 5 октомври 2016 г. Целите, които си поставя ЕС за процентно намаляване на емисиите, се определят спрямо нивата от 1990 г. Вж. Политиката на ЕС относно промените в климата, Европейски парламент, изготвен на 7 август 2018 г. и актуализиран на 25 юни 2021 г. В Съобщение на Европейската комисия „Засилване на европейската амбиция в областта на климата за 2030 г.“ от 17.09.2020 г. се посочва, че средната температура на земята се е повишила с 1,1 °C в сравнение с прединдустриалния период.

[14] Овладеяването на огъня в двигателя с вътрешно горене прави възможно преминаването от метаболично двигателно средство (тяло) към технологично двигателно средство (машина), а този преход превръща всеки въпрос във въпрос на скорост. Вж. **Вирилио, П.** Скорост и политика. Есе по дромология. С., Издателство „Критика и хуманизъм“, 1992, с. 71.

[15] Съгласно § 1, т. 8 от ДР на Закона за енергията от възобновяеми източници, „енергия от възобновяеми източници“ е енергията от възобновяеми неизкопаеми източници: вятърна, слънчева енергия, енергия, съхранявана под формата на топлина в

атмосферния въздух – аеротермална енергия, енергия, съхранявана под формата на топлина под повърхността на твърдата почва – геотермална енергия, енергия, съхранявана под формата на топлина в повърхностните води – хидротермална енергия, океанска енергия, водноелектрическа енергия, биомаса, газ от възобновяеми източници, сметищен газ и газ от пречиствателни инсталации за отпадни води.

[16] Вж. Съобщение на Европейската комисия „Стратегия за използването на водорода за неутрална по отношение на климата“ от 8 юли 2020 г.

[17] Термините са използвани в Европейския зелен пакт.

[18] Това е и причината водородът да е сред основните приоритети на планираните зелени инвестиции: ЕС ще организира партньорствата с промишлеността и държавите членки се цел осъществяване на научните изследвания и въвеждане на иновациите „в областта на транспорта, включително акумулаторните батерии, чистия водород, стоманодобива с ниски нива на въглеродни емисии, кръговите биотехнологични сектори и архитектурната среда“ (раздел 2.2.3 от Европейския зелен пакт). Устойчивите иновации са предмет на специални регулации, като за такива се смятат иновациите, които могат да допринесат за някоя от следните цели: смекчаване на изменението на климата (чрез предотвратяване или намаляване на емисиите, или чрез повишаване на поглъщанията на парникови газове); адаптиране към изменението на климата (намаляване или предотвратяване на неблагоприятното въздействие на текущия или очаквания бъдещ климат или на рисковете в тази област); устойчиво използване и опазване на водните и морските ресурси; преход към "кръгова икономика" (дейности, които наблягат на многократното използване и рециклиране на ресурсите); предотвратяване и контрол на замърсяването; защита и възстановяване на биоразнообразието и екосистемите. Вж. ЕС определя какво са "зелени" инвестиции, за да развие пазара, Европейски парламент, 18 юни 2020 г., достъпен на следния адрес: <https://www.europarl.europa.eu/news/bg/headlines/economy/20200604STO80509/es-opredelia-kakvo-sa-zeleni-investitsii-za-da-razvie-pazara>.

[19] Някъде е обозначаван и като „пурпурен“ или „лилав“ водород.

[20] Природният газ и ядрената енергия биха могли да бъдат обозначени като „подпомагащи или преходни дейности“ (дейностите, които са несъвместими с неутралността на климата, но се считат за необходими при преминаването към икономика, неутрална по отношение на климата) при пълно спазване на принципа „да не нанасят значителна вреда“. Вж. Зелено финансиране: Парламентът приема критерии за устойчиви инвестиции, Европейски парламент, 18 юни 2020 г., достъпна на следния адрес: <https://www.europarl.europa.eu/news/bg/press-room/20200615IPR81229/zeleno-finansirane-parlamentt-priema-kriterii-za-ustoychivi-investitsii>.

[21] От тук и трансформирането на правото на директен достъп до огъня (всеки може да си запали огън вкъщи, без да уведомява и без да иска разрешение от никого) в право на директен достъп до енергията на слънцето (право на всеки да произвежда електрически ток от собствени фотоволтаици).

ЧУМАТА, КОЯТО НЕ УБИ - ЗА ЖУРНАЛИСТИЧЕСКИЯ ДЪЛГ ПРИ

ОТРАЗЯВАНЕ НА КРИЗИ

ДИЯН БОЖИДАРОВ

Независим изследовател, журналист

dian_bo@abv.bg

THE PLAGUE THAT DID NOT KILL - ABOUT JOURNALISTIC DUTY IN

COVERING CRISES

DIAN BOZHIDAROV

Independent Researcher, Journalist

Abstract

The topic looks into the challenges of journalistic ethics in relation to pluralism, authority and truth as basic social values. It is based on a specific example - in 2018 in the Strandzha mountain a plague on small ruminants was registered; the disease is characterized by extremely high mortality and rapid spread, so domestic sheep and goats were exterminated by veterinary authorities; with the exception of one farm - although some of the animals on it tested positive, the farmers firmly believed that it did not exist in their herd - and they did not allow killing; two years later, the farmers won the case against the authorities in the court of last resort. "The plague has not been proven," the court ruled. But the biggest paradox is that the same herd, with an established disease leading to high mortality, not only survived but it has grown. The case raises ethical questions about how journalists should cover such cases in their midst - who to trust, how, whether they can be completely sure of the "facts", whether they should take sides in disputes, or simply be mediators. The conclusion is that their professional duty is to present different points of view, even those that are not of formal institutional authority.

Keywords: journalistic ethics, pluralism, small ruminant plague, truth, authority, facts

Въведение

Във време, в което интернет е „фабрика на нашите животи“ (Кастелс, 2009: 64), журналистиката е изправена пред сложни предизвикателства. „Тролове“, „постистина“, „фалшиви новини“ са само част от термините в новговора, обозначаващи средата, срещу които тя е призвана да разпространява достоверна информация. Счита се, че всичко това е предизвикателството на бъдещето пред журналистиката, а основното ѝ оръжие са собствените ѝ базови етични стандарти. Но скорошен случай в България показва

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 6, кн. 2/2021

уязвимостта им. Въпреки спазването на всички теоретични и практически етични правила, медиите масово разпространиха информация без гаранции за достоверност. Тя дори може да се определи като невярна. Нямаше тролове в цялата история, псевдофактите преминаха по открити легитимни канали. Още по-смущаващото е, че разобличаването на псевдофактите след време доведе до единични журналистически корекции, макар да ставаше дума за случай от огромно обществено значение.

Целта на доклада е до покаже, че спазването на базовите етични стандарти в журналистическата професия не е гаранция за предаване на вярна и коректна информация. Темата отваря огромни въпроси за начина, по който самият журналист възприема и препредава света – особено в самия разгар на случващите се събития. Събужда дискусии и за същността на фактите, за доверието към източниците им. Докладът не цели да покаже универсално решение, а да **очертае проблем**, чието минимизиране зависи откъд разписаните правила.

Стандартите

Начините у нас за предоставяне на достоверна журналистическа информация са записани в Етичния кодекс на българските медии. Документът възпроизвежда общоприетите световни стандарти. А именно: на обществото трябва да се представи „точна и проверена информация“, без „скриване или изопачаваме факти“; информацията следва да бъде проверена преди нейното публикуване, като се търсят и използват различни източници, с „посочване на нейния произход“; предпочитани са „идентифицираните източници пред анонимните, чиято честност и надеждност не може да се прецени от обществото“. Тези и други правила са съчетани с едно важно уточнение: неточната информация не се разпространява „преднамерено“; лъжи не се публикуват, ако „знаем“, че са такива (Етичен кодекс на българските медии, 2004). С други думи, оставена е вратичка журналистът все пак да не е етично укорим, ако предаде грешна информация – просто може да се е подвел.

Всичко по-горе е пътна карта в работата на журналиста. Но и да я наруши, главната цел е ясна – да не лъже.

Чумата, която наистина не уби

Конкретният визиран случай е от 2018 г., част от огромния скандал в Странджа. Журналистическият казус в него не може да бъде разбран без хронология:

През лятото на същата година в няколко стопанства бе регистрирана високопатогенната Чума по дребните преживни животни (ЧДПЖ). Това бе първата поява на болестта у нас и на територията на Европейския съюз (ЕС) въобще. Удостоверяването стана чрез проби в Българската агенция по безопасност на храните (БАБХ) и оторизираната за ЕС лаборатория CIRAD (Протоколи на лабораториите, 2018-а,б,в). Вече на територията на съюза, Европейската комисия определи болестта като „тежко вирусно заболяване“, „предаващо се основно чрез пряк контакт“. Част от другите констатации бяха: „заболеваемостта и смъртността от ЧДПЖ могат да са много високи, особено в райони, където ЧДПЖ се наблюдава за първи път“; „ЧДПЖ поражда сериозни опасения за здравето на животните и хуманността към тях“ (Официален вестник на ЕС, 9.10.2018 г, L 253/76). Заразата не се предава на хората, но може да доведе до огромни икономически негативи. Вследствие на всичко това регламентите са ясни – евтаназиране на заразените и контактните животни. Така през лятото на 2018 г. бяха унищожени около 4000 овце и кози. Умъртвяването бе съпроводено с яростни протести и политически скандали – мнозина българи не вярваха (и до днес), че наистина има чума; не виждаха причина животните да бъдат убивани. Същината на скандала бе именно такава – спорове има ли болест, изискваща масова евтаназия. Българските медии, виждайки лабораторните проби и становището на легитимните източници, препредаваха наличието на много опасна болест. Но едно стадо оцеля – на фермерката Ана Петрова от Болярово. Макар в нейната ферма да бяха регистрирани две положителни проби (протокол на БАБХ, 2018-а), тя не допусна ветеринарните власти да умъртвят добитъка ѝ. Огнището остана непотушено. Успоредно последваха административни санкции срещу стопанката, а и дела между нея и БАБХ. Съдебният казус приключили на 17 юни 2020 г. Решението бе в полза на Петрова: „Не са изложени обективни факти, установяващи безспорното наличие на болестта“ (Върховен административен съд, 2020). Липсата на обективни факти бе доказано още по-фрапиращо, след като същото това контактно, рисково и много заплашено уж стадо се сдоби с две нови агънца. Чумата, някак, роди.

Тук трябва да се направят три уточнения. Първо, решението на ВАС не касаше пряко въпроса има или не ЧДПЖ в стадото на Петрова; съдебният състав просто постанови, че болестта **не е надлежно доказана**. Второ, въпреки същността на произнасянето, няма как след финалното съдебно решение наличието на чума в стадото на Петрова да остане неоспорим факт от действителността – **напротив, не е доказана**. Трето, независимо от съдебния казус, след като стадото оцелява и се раждат агънца, в човешки, граждански, журналистически и обществен смисъл **няма как да се приеме**, че в стопанството на Ани Петрова е върлувала високорискова ужасяваща болест, изискваща евтаназия. Друго огнище в Странджа не бе запазено, да се сравни съдбата на животните впоследствие. Така по ирония, а и изненадващо, благодарение на упорството на една жена, фактът “смъртоносна чума“ бе подложен на допълнителна проверка – на терен - отвъд научното му удостоверяване и легитимните информации. Вследствие на това съвсем основателни са хипотезите имало ли е въобще опасна високорискова болест в България и ЕС.

До ден днешен ние не знаем какво точно се е случило при Петрова - как така при пряко констатиране две положителни проби за ЧДПЖ стадото ѝ оцеля и се размножи. Възможно е пробите да са направени неумело по някаква причина. Възможно е тестовете да не са с висока степен на достоверност (виждаме го при коронавируса и хората). Или да е някаква специфика на щамата. А е възможно, както понякога се случва в живота, да се е сбъднала минималната вероятност една много опасна болест да мине-замине без поражения... В конкретния журналистически казус базовият етичен въпрос е друг: как стана така, че следвайки “легитимни проверени канали“, журналистиката разпространяваше факти, оказали се накрая с високо съмнение за достоверност; **не съучаства ли тя в лъжа**. И какво направи след 2 години, като разбра, че е сбъркала.

Верен път с грешен изход

Трябва да се отбележи, че част от журналистите не бяха категорични за наличието на смъртоносна чума. Тези журналисти също препредаваха официалната информация, но успоредно разпространяваха противоположни мнения на единични лица. Но това бяха предимно експерти далеч от Странджа, или протестиращи хора – ненадеждни или предполагаемо изопачаващи информацията източници, по смисъла на Кодекса. Обратно

– тия журналисти, които целяха етичност, разчитаха на най-достоверните според Кодекса източници. Затова техните новини и коментари бяха с много висока доза категоричност – има чума, тя води до съответните последствия. Погледнато и теоретично, и практически, тези журналисти **не грешаха** в процеса на работа. Как няма да съобщават за наличието на смъртоносна чума, след като тя се потвърждаваше от публични протоколи на проби в Националната лаборатория, а после и от Европейската; от свидетелствата на почти всички пряко замесени по веригата български и международни институции, а и независими специалисти. Отделно от това обратната интерпретация, при наличие на чума, можеше да повлече опасни за стопанството последици – грубо нарушение на други етични стандарти. Събитията течаха в разгара си – просто журналистите не разполагаха с време, нито пък по принцип имат капацитет да тестват... тестовите. И когато, в крайна сметка, стадото оцеля, те, съгласно Етичния кодекс, остават неукорими – нито са знаели какво ще се произнесе ВАС, нито, най-вече – че ще се родят агънца при Ани Петрова. Ако са разпространявали невярна информация, било е неволно.

Но така или иначе през 2020 г. нещата вече бяха различни. От там нататък българската журналистика целокупно не положи усилия да продължи темата – имало ли е смъртоносна болест, как така стадото на Петрова оцеля, защо... Разбира се, и решението на ВАС, и агънцата бяха съобщени на обществото. Но не с нужните оценки, коментари и разследвания, които заслужаваше огромната тема. Така под въпрос бяха поставени етични стандарти извън официално разписаните - вътрешноприсъщите за всеки честен журналист.

Е ли е фактът нещо повече от твърдение?

Изводите трудно могат да бъдат направени без разглеждане на някои интелектуални предизвикателства пред журналиста, който държи да е етичен:

Питър Дракър (2004) твърди, че в практиката фактите никога не са от значение извън контекст. Вкусът на едно вещество, например, е важно в кулинарията, но не и във футбола. Нужно е време фактът да се прецени спрямо различни критерии. При криза обаче няма време за това, нужно е веднага решение – то винаги е “почти правилно” или „почти погрешно“. Думичката „почти“ остава вратичка за напълно противоположната

възможност на това, което към момента изглежда неоспорим факт. Знанието съдържа елемент на вероятност. Няма ново в тази интерпретация, Кирил Нешев (1999) например окачествява научните истини като оспорими. Казано иначе, сам по себе си фактът „чума“ нищо не значи; в контекст в Странджа бе важно дали наистина това е смъртоносна болест; в разгара на комуникационно ескалираща криза, каквито бяха събитията от 2018 г., журналистите трябваше да вземат някакво решение; повечето решиха да повярват на официалните източници; винаги съществува обаче вероятност фактите, дори гарантирани научно (лабораторно), да се окажат различни.

Освен това е добре да се помисли наличието на чума ли бе фактът? Или, че **някой твърди**, че чума има? Високо смъртоносна заплаха ли е фактът? Или той отново бе **единствено твърдението** (че има такава заплаха)? Лабораторните тестове доказват ли чумата? Или е доказано единствено, че има лабораторни тестове, които **твърдят нещо...** Не бяха ли фактите, неустойчиви лично или от съд, **просто разказ, версия**? А една версия може да се окаже истина, но може и не. Няма друг подход за баланс освен скептичския – достоверността така или иначе не може да бъде гарантирана, чрез проверка най-много да се окаже „правдоподобна“ (Кунцман, Буркард, Видман, 2011: 61).

Ювал Харари (2014) има интересна интерпретация за „проверката“ - в днешно време „знаем“ много повече неща за света далеч от нас, отколкото близо до нас. Обсъждаме и получаваме информация за Путин, Байдън или Меси несравнимо повече, отколкото за съседката от долния етаж. Но това знание е условно, защото животът на Путин, Байдън и Меси се препредава, пречупва, **достига посредством**. То е разказ, твърдение. По същия начин новините за чернобилската авария през 1986 г., при част от журналистиката, а също и оръжията за масово унищожаване в Ирак през 2003 г., при още по-голяма част от нея, се оказаха единствено... **разказ, версия**. Репотерите нямаше как да присъстват в епицентъра на случките, за да удостоверят. Тези големи примери показват, че е обичайно журналистиката да борави с версии. Приема ги на доверие поради липса на друга възможност. В случая твърденията на Ани Петрова също бяха версия, очевидно и разказ – но **излезли непосредствено**, от място. Макар оборена от научни изследвания, експерти и отговорни лица, стопанката бе авторитет, който не бива да бъде пренебрегван като източник на информация.

И формата „версия“ е проблем

Разбира се, добрият журналист няма как да препредава света като версия. Това би означавало крайност, стимулираща разрушаващи интерпретации. Днес, особено в България, виждаме неверие в съществуването на коронавирус с много опасни последици... От преподаватели в училище може да чуем, че рептили шетат по земята... Журналистическата форма „всичко е версия“ би насърчила подобни античовешки проявления. Но има начин журналистът да балансира между съмнението и формата. Чрез скептичната предпоставка вътре в себе си, той може да представя колкото се може повече разнообразни и противоположни гледни точки; включително на пръв поглед “ненадеждни” – в съотношение, дозировка и пропорции съобразно собствената му интуиция и миросглед. Колкото повече интуицията и миросгледът са по-развити, толкова повече има шанс той да “изчисли” вероятността на фактите. Това е много фина, реално непостижима задача, затова универсална рецепта няма. Но именно **усъвършенстването на неписаните** личностни стандарти, а не официално разписаните, е по-важният фактор журналистите да творят далеч от лъжата.

Интензивната съвременна интернет комуникация поражда дълбоки обществени асиметрии – на глобално срещу локално, между хора с достъп и без достъп до интернет, съответно до комуникация, и т.н. (Вълков, 2014: 169-171). Огромните количества многобройна и многопосочна информация също ражда асиметрия – между нейния обем и липсата на достатъчна сигурност за достоверността ѝ. Както бе отбелязано няколко пъти по-горе, журналистиката няма капацитета да проверява докрай. Количествата информация занапред ще се увеличават; разломът спрямо неяснотите за достоверност – също. Журналистите са **обречени да бъркат**. Затова скептичното съмнение и плурализмът на гледните точки се превръщат не просто в технически инструмент. Въпреки рисковете, занапред ще са ценност, помагача на журналиста да греши по-малко.

Заклучение

Настоящият доклад оформя няколко извода. Породени от конкретния казус с чумата, те касаят общо журналистиката и медиите.

Първо, базовите етични стандарти не са универсално правило. Те трябва да бъдат подлагани на съмнение като технология за правене на журналистика.

Второ, етичният, в по-широк смисъл – добър, журналист, трябва да отчита, че всеки факт в един момент може да се окаже просто версия. В информационната ера и все по-наситена масова комуникация журналистът ще се изправя пред все повече подобни неясноти. Скептицизмът е целесъобразен подход за действие наред със свобода, която често преминава в слободия. Той трябва да се осъзнае като водеща интелектуална ценност.

Трето, за да минимизира щетите, наред с най-надеждните откъм достоверност източници, журналистът трябва да дава трибуна и на малко вероятни на пръв поглед гледни точки. Колкото по-богати интелектуални и нравствени качества притежава лично той, толкова по-голяма е предпоставката да не бърка.

Четвърто, при цялата сложна среда, плурализъмът и личното усъвършенстване се превръщат във водещ етичен дълг на журналиста – индивидуален към себе си и обществен. Без него журналистика в тази среда просто не може да има.

ЛИТЕРАТУРА

Вълков, А. (2014). *Комуникации на граждански движения. Организация, мотивиране, протест*. С., изд. Пр-Туризм консулт.

Дракър, П. (2004). *Подбрано от Дракър. Най-значимото от най-великия мениджърски мислител на нашето време*. С., изд. Класика и стил.

Кунцман, П., Буркард, Ф., Ф. Видман. (2011). С., изд. Летера.

Нешев, К. (1999). *Система на етиката*. С., изд. Парадигма.

Харари, Ю. (2018). *Кратка история на бъдещето*. С., изд. Изток-Запад.

Castells, M. (2009). *Communication Power*. Oxford, Oxford University Press.

Онлайн източници

Етичен кодекс на българските медии. (2004). <https://mediaethics-bg.org/%d0%b5%d1%82%d0%b8%d1%87%d0%b5%d0%bd-%d0%ba%d0%be%d0%b4%d0%b5%d0%ba%d1%81-2/>, последен достъп 10.11. 2021 г.

Решение на ВАС:

<http://www.sac.government.bg/court22.nsf/d038edcf49190344c2256b7600367606/4d184b49>

00cdbfbcc2258585003c27a1?OpenDocument, публикуван на 17.06.2020 г., последен достъп 9.11.2021 г.

Официален вестник на ЕС. (2018). <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/BG/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018D1499&from=EN>, публикуван на 9.10.2018 г., последен достъп 10.11.2021 г.

Протокол от проби на БАБХ. (2018-а). <https://www.bfsa.bg/userfiles/files/ZJ/diseases/PPR/labs/2558.pdf>, публикуван на 20.07.2018 г., последен достъп 8.11. 2021г.

Протокол от проби на БАБХ. (2018-б). <https://www.bfsa.bg/userfiles/files/ZJ/diseases/PPR/labs/2265.pdf>, публикуван на 20.07.2018 г., последен достъп 8.11.2021 г.

Протокол от проби на европейската лаборатория CIRAD (2018-в). https://www.bfsa.bg/userfiles/files/ZHOJKF/outbreaks_2018/1___Pages%20from%20bulg-bulg-bulg-Rapport-molecular.pdf, публикуван на 19.07. 2018 г, последен достъп 8.11. 2021 г.

ПРИНЦИП ДОЛГА В МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ТОМАСА РИДА

ОЛЬГА АРТЕМЬЕВА

Институт философии Российской Академии наук

o_artemyeva@mail.ru

THE PRINCIPLE OF DUTY IN THOMAS REID'S MORAL PHILOSOPHY

OLGA ARTEMYEVA

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Abstract

Thomas Reid's concept of morality is built around the concept of duty. Duty, along with interest, he considers as a rational principle of action, or an inducement to action. Reid clarifies the specifics of the principle of duty by comparing it with the principle of interest. While these principles may encourage the same behavior, they are different in nature. The principle of interest, which orients a person to his own good as a whole, is the principle of prudence, while the principle of duty is a specifically moral principle. Its moral character is manifested in the fact that it encourages a person to commit a certain action because it is right and prohibits another because it is wrong. Duty as a relation between an agent and an act is immediate in the sense that this relation is not occasional or mediated by another principle (consideration of benefit, concern for reputation, etc.).

Keywords: morality, duty, virtue, principle of duty, principle of interest, Thomas Reid.

Представление о том, что долг является центральным понятием моральной философии, связывают прежде всего с именем Иммануила Канта, который через понятие долга выразил специфику морали. В современной этике нормативную позицию, которая выстраивается вокруг принципа долга, так и называют кантианством. Однако, идейно этика долга складывается в раннее Новое время до Канта, а ее истоки прослеживаются еще в ранней стоической философии, затем в учении Цицерона об обязанностях. Именно к идеям Цицерона возводятся многие „деонтологические“ концепции моральных философов раннего Нового времени.

В данной статье будет рассмотрен принцип долга в моральной философии Томаса Риды (1710–1796), которую можно интерпретировать как этику долга в том смысле, что

Ethical Studies (ISSN 2534-8434), Vol. 6 (2), 2021

для Рида так же, как впоследствии и для Канта, понятие долга является определяющим в морали, выражает ее сущность. Поэтому именно „долг человека во всех различных обстоятельствах и отношениях, в каких он может оказаться“ и составляет предмет моральной философии (Цит. по: Naakonssen, 2007: lxxvii). При этом позиция Рида рефлексивна: он осознает, что мораль можно интерпретировать по-разному, в его представлении – двумя основными способами. Античные авторы выражали ее сущность через четыре кардинальные добродетели благоразумия, умеренности, стойкости и справедливости, а христианские мыслители рассматривали мораль как систему обязанностей перед Богом, перед самим собой и перед ближними. Рид вроде бы считает оба подхода допустимыми при условии, что какой бы из них ни считался более полным или естественным, устанавливаемые в рамках того и другого истины должны быть одними и теми же и должны быть в равной степени обоснованы (Reid, 2010: 282). Он всего лишь замечает, что считает второй подход более корректным. Однако, как будет показано далее, для Рида вопрос о способе выражения сущности морали – дело не вкуса, удобства или даже не большей точности, а принципиальный теоретический вопрос, по которому он занимает деонтологическую, а не аретическую позицию, которую связывает не столько с моралью, сколько с благоразумием.

Долг Рид рассматривал как принцип (начало, причина) действия – как то, что побуждает человека действовать (Reid, 2010: 74). По-другому он называет принцип действия побудительным мотивом (*inducement*) (Reid, 2010: 168). Без такого рода побуждений деятельные способности человека – ум и воля – проявиться не могут. Среди разного рода принципов действия – механических (инстинкт, привычка), животных (влечения, желания, благожелательные аффекты, злобные аффекты, склонности) он выделяет два разумных принципа – долг и интерес, или стремление к собственному благу в целом. Если долг безусловен, то интерес направлен на собственное благо человека в целом, т.е. в масштабе всей его жизни. Оба принципа свойственны исключительно человеку как разумному существу и являются высшими по отношению ко всем другим принципам действия. Благодаря высшим принципам человек способен не уступать желаниям, влечениям, склонностям и пр., а отстраняться от них, не потакать им, а управлять ими. Благодаря только им одним он способен выстраивать собственную жизнь в перспективе главной цели. Без этих принципов, замечает Рид, жизнь человека была бы

подобна кораблю, брошенному в море на произвол ветров и приливов. Лишь разумные принципы направляют корабль жизни к определенному порту как цели всего путешествия и обеспечивают возможность воспользоваться „преимуществами ветров и приливов, когда они благоприятны и противостоять им, когда они неблагоприятны“ (Reid 2010: 169).

Особенность принципов долга и интереса как высших принципов действия состоит в том, что только они побуждают человека руководствоваться в своем поведении общим правилом, или законом, благодаря чему человек проявляет себя как моральное и как политическое существо (Reid, 2010: 168). Для Рида, как и для большинства моральных философов раннего Нового времени, следовавших традиции естественного права, способность управлять своим поведением и отношениями с другими людьми, руководствуясь универсальным законом, является способностью, присущей лишь человеку. Идея закона становится одним из конституирующих элементов нововременной концепции морали (См.: Даруэлл, 2017: 19). Понятие закона является одним из ключевых в моральной философии Канта. Способность воли определяться к действию сообразно с представлением о законе, считал Кант, присуща лишь разумному существу, ее осуществление есть проявление моральности человека. Долг же Кант определил как «необходимость действия из уважения к закону» (Кант, 1997: 81). Как замечает Стивен Даруэлл, Кант говорит о моральном законе то же, что до него моральные философы раннего Нового времени говорили о естественном законе (См.: Даруэлл, 2017: 19), специфику которого, по сравнению с гражданскими законами, они видели в том, что его нормы не писаны, универсальны, распространяются на все человечество и накладывают одни и те же обязанности на всех моральных агентов. Томас Гоббс (Гоббс, 1989: 317) и Джон Локк (Локк, 1988: 3) прямо говорят о том, что естественный закон и моральный закон – это один и тот же закон.

Рид соотносит принципы долга и интереса с одним и тем же законом – с естественным законом. Естественный закон не является для него специфически моральным, и принципы долга и интереса побуждают к одному и тому же поведению. Создается впечатление, что Рид не отделяет абсолютным образом принцип долга от принципа интереса. Теренс Кюнио считает правильным выразить позицию Рида касательно соотношения принципов долга и интереса как „тезис о совпадении“, согласно

которому „в таких мирах, как наш, твердое исполнение долга и благополучие совпадают“ (Cuneo, 2010: 250). Такое совпадение в моральной философии Рида обеспечивается божественным покровительством. И тем не менее для Рида было важно показать, что принципы долга и интереса – это разные принципы.

Осмысление Ридом принципа долга задается, с одной стороны, его представлением о том, что принцип долга и принцип интереса, ориентирующий человека на его благополучие в целом, являются высшими в природе человека, побуждают к совершению одних и тех же поступков, одного и того же поведения, а с другой – его убежденностью в том, что природа этих принципов различна и принцип долга как специфически моральный должен иметь приоритет над принципом интереса как принципом благоразумия.

В чем же проявляется близость принципов интереса и долга? Как было выше сказано, интерес Рид проясняет как стремление человека к собственному благу в целом. При этом он далек от того, чтобы толковать собственное благо человека в целом как эгоизм, удовлетворенное себялюбие, как потворство влечениям и склонностям и т.п. Под благом он понимает „все то, что делает человека счастливым и совершенным“ (Reid, 2010: 154). Совершенство – неотъемлемый атрибут блага и счастья человека. Благо человека в целом – это „то, что взятое во всех раскрываемых отношениях и со всеми последствиями, приносит больше блага, чем зла“ (Reid, 2010: 154). Забота о собственном благе в целом невозможна без масштабного взгляда на целостную человеческую жизнь, правильное суждение касательно всякого частного блага и зла с точки зрения „их внутренней ценности и достоинства, их постоянства и продолжительности, а также их достижимости“ (Reid, 2010: 163).

В самом общем виде забота о собственном благе в целом напоминает моральный принцип, поскольку надлежащим образом сдерживает влечения и страсти, упорядочивает их в подчинении разуму, тем самым порождает в человеке своего рода самоодобрение, а в случае, когда страсти и влечения берут верх над разумом, порождает сожаление и раскаяние. Тем самым забота о собственном благе в целом „дает нам представление о правильном и неправильном в человеческом поведении, по меньшей мере – о мудром и глупом“ (Reid, 2010: 158–159).

Близость принципа интереса как заботы о собственном благе в целом и морального принципа долга наиболее отчетливо проявляется в том, что по убеждению Рида, забота о благе требует заботиться о собственном моральном совершенствовании, и в просвещенном человеке „ведет к осуществлению каждой добродетели“ (Reid, 2010: 159, 163). Забота о собственном благе в целом неразрывно и непосредственно связана с проявлением тех добродетелей, которые выражают надлежащее отношение человека к самому себе, – это кардинальные добродетели благоразумия, умеренности и стойкости. Поскольку же человек по своей природе является общественным существом, то его собственное счастье тесно связано со счастьем его близких. Поэтому принцип интереса косвенно ведет и к осуществлению социальных добродетелей, включая главные из них – справедливость и человечность (Reid, 2010: 163–164).

Все добродетели в совокупности задаются принципом заботы о собственном благе человека в целом, и их культивирование ведет к достижению этого блага. Чтобы убедиться в том, что именно в добродетельности для каждого человека состоит его собственное благо в целом Рид предлагает задуматься над тем, в чем состоит благо того, к кому мы сильнее всего привязаны, кого любим „как собственную душу“ (Reid, 2010: 163). Позиция от первого лица здесь не подходит, поскольку когда мы судим в отношении самих себя, наше суждение может быть искажено иррациональными импульсами. Позиция идеализированного беспристрастного наблюдателя – третьего лица – также неуместна, поскольку беспристрастный наблюдатель в силу его дистанцированности не может знать реальных интересов другого. Позиция же второго лица определенно укажет, что благо того, кого любим „как собственную душу“, мы видим в том, чтобы он был „человеком подлинной добродетели и достоинства“. Из рассуждения Рида следует, что забота о собственном благе в целом не осуществима без добродетелей, а также и то, что добродетельная жизнь – это жизнь счастливая и для человека наилучшая (См.: Cuneo, 2010, 251).

Добродетель также есть неременное условие исполнения человеком своего долга, своих обязанностей. По определению Рида в специфически моральном смысле добродетель состоит в решимости „жить с доброй совестью, то есть использовать лучшие средства, которые в наших силах, чтобы знать свой долг и действовать соответственно“ (Reid, 2010, 301). Рид подчеркивает, что долг не является реальным

свойством ни действия, рассматриваемого само по себе, ни агента, рассматриваемого вне связи с действием, а определенным отношением между агентом и действием (Reid, 2010: 173). Любое действие достойное само по себе становится долгом только тогда, когда индивид признает его в качестве морально необходимого, берет на себя обязанность его совершить и прилагает усилия для его совершения наилучшим из возможных способов по той единственной причине, что считает это действие достойным, т.е. проявляет себя как добродетельный. Долг выражает такое отношение между агентом и действием, когда связь между ними непосредственна, когда она не является случайной или опосредованной каким-либо другим неморальным принципом (соображением пользы, репутации и пр.).

Хотя принципы долга и интереса во многом схожи, поступок из соображений собственного интереса и поступок по долгу с содержательной точки зрения могут совпадать, однако с точки зрения мотивов и значения они будут абсолютно разными: „Когда я говорю: это мой интерес, я имею в виду одно, когда я говорю: это мой долг, я имею в виду другое... Оба являются разумными мотивами действия, но совершенно разными по своей природе“ (Reid, 2010: 169). Принцип интереса был бы недостаточен в качестве единственного принципа, управляющего поведением человека. Руководствуясь одним лишь этими принципом, человек даже не сможет достичь цели, на которую он ориентирует, – собственного блага. Рид объясняет это следующими причинами.

Во-первых, большая часть человечества никогда не сможет достичь достаточно широкого взгляда на жизнь, включающего прошлое и отдаленное будущее, или точного суждения о добре и зле, необходимых для правильного применения этого принципа. Из-за назойливости желаний и влечений, влияния мнений человеку чрезвычайно трудно составить представление о собственном благе в целом и о том, какими средствами возможно его достичь, это представление остается непреодолимо неопределенным. Будучи таковым, оно оказывает слабое мотивирующее воздействие. В этом случае правильное сосредоточится не на собственном благе, а на долге, который является гораздо более простым и определенным. Дорога долга, пишет Рид, „настолько проста, что человек, ищущий ее с чистым сердцем, не может сильно от нее отклониться“ (Reid, 2010: 167). Кроме того, долг обладает большей „негативной“ побудительной силой в том смысле, что „чувство вины, ущербности“, порожденное нарушением долга, оказываются

гораздо более дискомфортным и болезненным, нежели переживания, связанные с ошибочным пониманием собственного интереса. Стремление избежать страданий, вызванных чувством вины, заставляет человека последовательно исполнять свой долг.

Во-вторых, сосредоточенность на достижении собственного блага, редко ведет к обретению счастья, напротив, чаще всего она сопряжена с заботами, тревогами и разочарованиями. Кроме того, сама по себе забота о собственном благе редко приносит удовольствие. Гораздо больше удовольствие, по убеждению Рида, получает человек, небезразличный к своему собственному благу, но имеющий другую конечную цель, а именно – любовь к добродетели ради нее самой или отношение к своему долгу как к цели (Reid, 2010, 167). Человек должен заботиться о долге как о своем главном деле и высшей цели, а Бог позаботится о его счастье, – считает Рид.

В-третьих, человек, сосредоточенный на собственном благе, т.е. на самом себе, никогда не достигнет значительной степени совершенства, поскольку совершенство человека проявляется не в его сосредоточенности на собственной душе, а в его устремленности к добродетели ради самой добродетели, к чему побуждает человека только долг.

Рид не преуменьшает значимость принципа интереса как заботы о собственном благе, поскольку он предполагает культивирование добродетелей. Однако Рид убежден в том, что этот принцип может быть реализован во всей полноте, т.е. способен придать человеческому характеру максимально возможное совершенство и сделать человека подлинно счастливым только в сочетании с другим рациональным принципом – принципом долга и в подчинении ему (Reid, 2010: 168, 169–170). Первый неморален, он скорее является принципом благоразумия, второй – в строгом смысле слова является моральным, или принципом достоинства, чести человека.

Опираясь на рассуждение Рида, можно выделить следующие характеристики принципа долга.

1. Принцип долга выражает сущность и специфику морали. Рид говорит о том, что принцип долга тождественен самой морали (rectitude) (Reid, 2010: 170).

2. Отношения между принципами долга и интереса таковы, что принцип долга с очевидностью превосходит по достоинству принцип интереса (Reid, 2010: 170).

3. Особенность принципа долга состоит в том, что он безусловен, как говорит Рид – „непосредственен“, он побуждает индивида к совершению одних поступков на том единственном основании, что они являются правильными, и к воздержанию от совершения других поступков в силу того, что они неправильны (Reid, 2010: 170).

4. Принцип долга универсален в том смысле, что представление о нем есть у всех. Это находит отражение в языке, существенную часть которого составляют связанные с долгом понятия – названия конкретных добродетелей, которые он вменяет, пороков, которые он запрещает, понятия „должен“ и „не должен“, выражающие его принудительный характер. Кроме того, хотя люди в силу различного образования, воспитания, предрассудков, обычаев могут придерживаться различных взглядов на содержание этого принципа (конкретные нормы), всем им присуще одно и то же представление о принципе долга как о том, что придает достоинство исполняющему долг человеку, и является предметом морального одобрения (Reid, 2010: 170).

5. Мнение морального субъекта о действии, к совершению которого его побуждает принцип долга, придает действию моральную значимость. Собственно надлежащее намерение – это и есть то, что преобразует конкретный моральный поступок в исполнение долга. Если индивид совершил действие не по той причине, что считает его правильным и необходимым, а по какой-то другой причине, в этом действии нет добра и его нельзя считать исполнением долга.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гоббс, Т. (1989). О гражданине (Пер. Н. А. Федорова). – В: *Сочинения*, в 2 т., т. 1, Москва, Мысль, 270–506.
- Даруэлл, С. (2017). Начала морали: добродетель, закон, обязанность (Пер. Р. Г. Апресяна). – В: *Этическая мысль*, т. 17, № 1, 18–47.
- Локк, Дж. (1988). Опыты о законе природы (Пер. Н.А. Федорова). – В: *Сочинения*, в 3 т., т. 3, Москва, Мысль, 3–53.
- Кант, И. (1997). Основоположение к метафизике нравов. (Пер. А. К. Судакова, Л. Д. Б. Хвостова). – В: *Сочинения* на нем. и русск. языках, Москва, Московский философский фонд, 39–275.

Cuneo, T. (2010). Duty, Goodness, and God in Reid's Moral Philosophy. – In: *Reid on Ethics*, ed. by S. Roeser. Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, 238–257.

Haakonssen, K. (2007). Introduction. – In: *Thomas Reid on Practical Ethics. Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Juriceprudence and the Law of Nations*. Edinburgh, Edinburgh university Press, ix–liiiix.

Reid, Th. (2010). *Essays on the Active Powers of Man*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

ТРОЙСТВЕННЫЕ ОБЯЗАННОСТИ В КОНТЕКСТЕ НАЗИДАТЕЛЬНОЙ И УЧЕБНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

МАРГАРИТА АНАТОЛЬЕВНА КОРЗО

Институт философии Российской Академии наук

korzor@mail.ru

THE TRIPLE DUTIES IN THE DEVOTIONAL AND INSTRUCTIVE LITERATURE IN THE EARLY MODERN TIME

MARGARITA A. KORZO

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Abstract

The article is dealing with the transformation of the triple classification of the sin to the concept of the triple duties: to God, towards oneself, and to others, which are further analyzed on the basis of various genres of the sixteenth-and seventeenth-century Catholic devotional and instructive writings. The duties to others are revealed through the prism of justice, which is regarded as the basic principle of the regulation of inter-human relations. The orientation of this literature on the practical preparation for confession explains the preoccupation of the „popular“ religious discourse with the negative morality and the definition of moral demands in the form of negative obligations and prohibitions. A gradual shift from negative to positive obligations in the eighteenth century is accompanied by an increase in the degree of rigorism of moral demands imposed on Christians.

Keywords: Catholic devotional and instructive literature, Early Modern Time, triple duties

В раннее Новое время одним из важных каналов, посредством которого верующие получают представления о своих обязанностях как членов христианской общины, семьи, определенной социальной или профессиональной группы; о неподобающем и должном; с помощью которого им предлагаются готовые сценарии достойного поведения в конкретных жизненных ситуациях становится разнообразная в жанровом отношении назидательная и учебная литература. Понятие „назидательная литература“ (или „религиозная назидательная литература“) в большей степени передает смысл немецкого термина *Erbauungsliteratur* (он появляется впервые в XIV в., но входит в широкое употребление лишь в XVII–XVIII вв.), нежели пусть и очень близкого ему по значению

английского *christian devotional literature* (Procoré, Mohr and Wulf, 1982). Важной особенностью всех этих текстов является их сугубо прикладной характер и отсутствие развернутой теоретической аргументации: представления о том, как необходимо поступать, преподносятся в виде готовых предписаний или выводятся на основе анализа конкретных казусов из повседневной жизни.

К наиболее распространенным жанрам можно отнести различного рода „зеркала“ грехов и добродетелей, „таблицы обязанностей“ отдельных социальных и профессиональных групп (как развернутое толкование на 5-ю и 6-ю главы Послания апостола Павла к Ефессянам), толкования заповедей Декалога (например, в составе катехизисов); тексты „испытаний совести“ (*examen conscientiae*), буквари, книги для чтения, детские журналы и многое другое (Haemig, 2015: 66–80; Strauss, 1976: 157, 163; Weidinger, 1928; Корзо, 2020).

Адресатом всех этих многообразных в жанровом отношении назидательных сочинений выступала в первую очередь не ученая публика, посещавшая университетские курсы и читавшая (а зачастую и сочинявшая сама) трактаты моралистического характера. Речь идет о довольно широкой аудитории верующих, значительная часть которых не имела непосредственного контакта с письменным словом, но воспринимала адресованные ей нравственные предписания посредством разных форм устного наставления: через проповедь, заучивание наизусть катехизисов, песнопения, др.

Одним из важных тематических блоков назидательной и учебной литературы становятся разделы о тройственных обязанностях – по отношению к Богу, самому себе и ближнему. Концепт тройственных обязанностей вырастает из одной из классификаций греховных поступков, которые человек совершает по отношению к Богу, ближнему и самому себе. Данная классификация появляется не позднее XII в. в приписываемом Гуго Сен-Викторскому (1096–1141) трактате *Собрание сентенций*; классификацию повторяет Петр Ломбардский (ум. 1160), несколько видоизменяя классификацию и перенося грехи по отношению к самому себе с первого на последнее место, а в более развернутой форме ее анализирует Фома Аквинский (ок. 1225–1274) в *Сумме теологии* (I–II, q. 72, a. 4).

Фома выделяет данные грехи по критерию лица, в отношении которого совершается неупорядоченное действие или такое действие, которое нарушает

существующий в человеке тройственный порядок (*ordo*). Человек может нарушить данный порядок или преступив Божье право, которым ему надлежит руководствоваться (и это грехи против Бога); или нарушив правила, установленные разумом, ибо все действия и страсти должны быть соразмерны требованиям разума (и это грехи против самого себя); также нарушив законы социального общежития, поскольку человек – это существо социальное (и это грехи против других людей). Данные грехи Фома рассматривает как три связанных между собой круга: малый в середине символизирует неупорядоченные действия по отношению к ближним, более крупный вокруг первого – по отношению к самому себе, а самый большой круг, включающий два предыдущих – неупорядоченные действия по отношению к Богу, поскольку любой грех есть в первую очередь преступление против Бога (Sweeney, 2002: 153). С тройственной формой греха корреспондирует и тройкого рода наказание, которое настигает грешника: от Бога, от людей и от самого себя (в виде угрызений совести) (I–II, q. 87, а. 1).

У Аквината встречается еще одна триада, которая привязана к описанному концепту тройственной разновидности греха, а именно одна из его классификаций добродетелей, выступающих в качестве оппозиции к названным неупорядоченным действиям: грехам по отношению к Богу противостоят богословские добродетели (вера, надежда, любовь); по отношению к самому себе – умеренность или владение собой (*temperantia*); по отношению к ближним – справедливость (*iustitia*) (I–II, q. 72, а. 4).

Впоследствии тройственная классификация греха тиражируется у комментаторов *Суммы теологии* вплоть до раннего Нового времени и в крупных компендиумах по моральному богословию, начиная, по крайней мере, с эпохи Антонина Флорентийского (1389–1459) (Antoninus Florentinus, 1571: 178v.). Встречается она также и в различного рода практических пособиях по отправлению таинства покаяния: например, в *Сумме для исповедников* Раймунда из Пеньяфорте (1175–1275), которая задавала модель для позднейших сочинений этого жанра, служивших основным каналом трансляции сформулированных в „высоком“ моральном богословии представлений на повседневную практику исповеди.

К XVI в. тройственная классификация грехов постепенно трансформируется в религиозном дискурсе в рассуждение о тройственных обязанностях: грехи против Бога, себя и других есть нарушение обязанностей христианина по отношению к Богу, самому

себе и ближнему. Сама категория „обязанностей“ оказалась в центре морального рассуждения значительно ранее – еще в эпоху усиливающегося влияния номиналистов; а для католического богословия XVI–XVII вв. характерно окончательное становление моральных систем, в которых данная категория является ключевой. Даже богословские добродетели превращаются лишь в одну из частных тем, служащих для классификации различного рода *obligationes* (Pinckaers, 2001: 248–251, 261–266).

Рассмотрение тройственных обязанностей в назидательной и учебной литературе раннего Нового времени в целом воспроизводит логику сочинений „высокого“ богословия. Можно выделить четыре основные тенденции, которые доминируют в анализируемую эпоху. Во-первых, это постепенный отход на второй план специфических обязанностей по отношению к Богу. Вторая тенденция заключается в том, что обязанности человека по отношению к самому себе выходят на первое место, становятся первичными перед обязанностями по отношению к другому человеку. Такая смена очередности аргументируется заповедью о любви к ближнему: поскольку самый ближний для каждого человека – он сам, то и начинать деятельно любить другого надо с самого себя. К тому же забота о самосохранении и самосовершенствовании (как умственном, так и нравственном) является важной предпосылкой выполнения обязанностей христианина по отношению к другим людям. Третья тенденция – обязанности по отношению к ближним рассматриваются преимущественно как ненарушение их прав, раскрываются через призму понятия „справедливость“. Именно справедливость становится основным, доминирующим над милосердием, принципом регуляции межчеловеческих отношений, а разделы о справедливости и ее конкретных выражениях в повседневной жизни становятся одними из самых пространных в сочинениях назидательного жанра, но также и в учебной литературе (Pinckaers, 2001: 231–232). Мерилом справедливости измеряются и милосердные поступки – например, милостыня, которая выступает, в том числе, и как один из важных механизмов перераспределения материальных благ в обществе. В популярной литературе для верующих данный сюжет традиционно анализируется в контексте толкования заповеди Декалога „Не укради“.

Четвертая, доминирующая в раннее Новое время тенденция состояла в том, что в рассуждениях об обязанностях в назидательной и учебной литературах появляется и

получает со временем широкое распространение разделение обязанностей на „совершенные“ (или те, что выводятся из заповедей Декалога и обращены ко всем христианам без исключения) и „несовершенные“ (конкретизированные в евангельских советах (безбрачие, бедность и послушание) и евангельских блаженствах, которые обязывают только тех, кто стремится к высшим формам христианского совершенства). Сами понятия, заимствованные из восходящей к античности традиции стоиков, были переосмыслены в раннесредневековой богословской мысли. Разделение заповедей (как обязанностей несовершенных) и советов (совершенных) было введено в христианскую моральную мысль Климентом Александрийским (ок. 150 – ок. 215) и Амвросием Медиоланским (ок. 340–397) (Jonsen and Toulmin, 1988: 94–95, 141). Августин осмысляет их в контексте рассуждения о двух – меньшей и бóльшей – степенях совершенства или праведности. Первая из них выражается в свободе от греха, а потому имеет негативный характер; вторая – в способности совершать добрые поступки по собственному произволению. Эта высшая степень праведности недостижима в полной мере в нынешней жизни (Schumaker, 1992: 11). Впоследствии к этой теме обращался Фома Аквинский (ST II–II, q. 32, a. 2) (Schumaker, 1992: viii, 9, 11, 17), она становится предметом рефлексии и в компендиумах по моральному богословию раннего Нового времени. Так, уже Антонин Флорентийский подробно останавливается на отличиях между „заповедями“ и „евангельскими советами“ (Antoninus Florentinus, 1571: 261v.).

Тройственные обязанности преподносятся в назидательной и учебной литературе преимущественно в форме негативных обязанностей и запретов, воспроизводя логику морального богословия раннего Нового времени. Лишь в XVIII в. заметны тенденции по смещению акцентов с негативных обязанностей на позитивные. В адресованной широким кругам верующих назидательной литературе эти исподволь происходящие перемены находили свое выражение, например, в постепенном уравнивании предписаний Декалога и евангельских блаженств из Нагорной проповеди, которая провозглашает моральный героизм в качестве обязательного для всех последователей Христа, а не только для избранных (Lillicrap, 2016). В эпоху становления и расцвета католического морального богословия как сугубо школьной дисциплины, с ее сосредоточенностью исключительно на морально предосудительном, сам сюжет о евангельских блаженствах и евангельских советах был вытеснен из морального богословия в область аскетики и

мистики (Pinckaers, 2001: 232). И хотя перечисление заповедей блаженства присутствует, например, в посттридентских катехизических сочинениях, они нигде, в отличие от Декалога, не выступают структурообразующим элементом этих текстов.

Постепенное смещение акцентов с негативных обязанностей на позитивные как в “высоком” моральном богословии, так и в „низовом“ религиозном дискурсе и назидательной литературе приводило к значительному росту позитивных ожиданий и к нарастанию степени ригоризма предъявляемых требований. Свое конкретное выражение данные перемены находили в том числе и в масштабных процессах социального дисциплинирования, которые затронули не только сферу публичного, но и приватно-интимного поведения, сферы обычаев и межчеловеческих отношений.

ЛИТЕРАТУРА

Корзо, М. А. (2020). О формах и содержании нравственных назиданий в школьных учебниках и детских книгах для чтения (XVI – начало XIX века). Часть II. – В: *Человек*, (31/4), 147–164.

Antoninus Florentinus. (1571). *Summae Sacrae Theologiae pars prima*. Venetiis, apud Bernardum Iuntam & Socios.

Haemig, M. J. (2015). The Spread and Reception of Haustafel Literature in Europe. – In: *Entfaltung und zeitgenössische Wirkung der Reformation im europäischen Kontext*, Heidelberg, Gütersloher Verlagshaus, 66–80.

Jonsen, A. R., Toulmin, S. (1988). *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. Berkeley; Los Angeles; London, University of California Press.

Lillicrap, M. (2016). Fulfilling the Heroic Ideal: A Triperspectival Approach to Christian Moral Heroism. – In: *Themelios*, (41/3), 413–426.

Pinckaers, S. (2001). *The Sources of Christian Ethics*. Edinburgh, T&T Clark.

Procopé, J., Mohr, R., Wulf, H. (1982). Erbauungsliteratur. – In: *Theologische Realenzyklopädie*, (10), 28–83.

Schumaker, M. (1992). *Sharing Without Reckoning. Imperfect Right and the Norms of Reciprocity*. Waterloo, Wilfrid Laurier.

Strauss, G. (1978). *Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation*. Baltimore; London, John Hopkins UP.

Sweeney, E. (2002). Vice and Sin. – In: *The Ethics of Aquinas*, Washington, Georgetown UP, 151–168.

Weidinger, K. (1928). *Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese*. Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

**КОНЦЕПЦИЯ РАБСТВА ПО ПРИРОДЕ В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ –
СВОБОДА, ОПРЕДЕЛЕННАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ [1]**

РОМАН СЕРГЕЕВИЧ ПЛАТОНОВ

Институт философии Российской Академии наук

roman-vsegda@mail.ru

**THE CONCEPTION OF SLAVERY BY NATURE IN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY
– FREEDOM, DEFINED BY VIRTUE [1]**

ROMAN S. PLATONOV

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Abstract

The article examines the interpretation of Aristotle's conception of natural slavery, which is based on his ethical doctrine. The article sets a goal to show the features of this interpretation and its advantages over more popular interpretation, which is based on Aristotle's political doctrine. To do this, we analyze the so-called „aporia of slavery“ as one of the main problems of the conception – the incompatibility of defining a slave as a person and as a tool. Conclusion: Aristotle's ideas do not correspond to classical or patriarchal slavery, they are a unique conception of moral communication.

Keywords: ethics, politics, legal slavery, natural slavery, virtue, communication, koinonia, Aristotle

В практическом знании Аристотеля именно концепция рабства по природе больше всего вызывала недоумение у исследователей. М. Шофилд даже назвал это «всеобщим сетованием» (Schofield 1990: 4). Результатом такого недоумения становилось либо оправдание Аристотеля культурно-историческим контекстом, влияние которого гений Стагирита так и не преодолел (Ross, 1995: 253; Целлер, 1996: 166; Macintyre, 2007: 159; Annas, 1995: 153–155; Асмус, 1999: 282–285; Доватур, 1980: 127; Зубов, 2009: 23), либо отрицание наличия самой концепции, соответственно, и того, что мы можем адекватно оценить позицию Аристотеля (Heath, 2008: 243; Parker, 2012: 72), либо – и чаще всего – прямое обвинение в создании идеологии классического рабовладения (Williams, 1993: 112–125; Garver, 1994: 176–183; Лосев, 2000: 833–836; Кечекьян, 1942:

75; Валон, 1941: 166). Так в историографии сформировалась отрицательная трактовка этой концепции, опирающаяся в первую очередь на анализ социальных и экономических функций раба, его положения в системе права, т.е. его включенности в жизнь полиса в самом широком смысле (ее можно назвать политической).

Но среди исследователей во второй половине XX в. наметилась тенденция рассматривать данную концепцию вне политической трактовки, акцентируя внимание на антропологии и, главное, этике. Основной мотив здесь – найти объяснение рабству по природе, исходя из самой философии Аристотеля, не сводя ее к обвинениям в предвзятости и алогичности.

Любая альтернатива политической трактовке требует решения ключевой проблемы концепции, которую А.Н. Чанышев, калькируя слова Аристотеля, назвал «апорией рабства» (Чанышев, 1987: 187–189). Суть апории в несовместимости двух определений раба – он и человек, и живое орудие, вещь (EN 1161 b 5). Аристотель сам указывает на это „затруднение“, для него очевидно, что рабы не животные, т.к. причастны логосу (Pol 1259 b 20–30), очевидно для него и то, что не все люди причастны логосу в одинаковой мере. Это различие в „способностях решать“ дает ему выход из затруднения. Раб по природе определяется меньшим потенциалом именно дианоэтических (интеллектуальных) добродетелей. Ключевой является добродетель „рассудительность“, направляющая нравственное развитие. Оппозиция „раб по природе“ – „благородный“ образуется различием задатков интеллектуальной деятельности, чем и определяется зависимое положение раба, согласно метафизической установке, что все подчинено „разумному началу“. Именно эта установка лежит в основе утверждения Аристотелем отношений подчинения и властвования как „общего закона природы“ (Pol 1254 a 31–32).

Зачинателем новой – этической – трактовки можно считать П. Пеллегрена. Он также признает концепцию Аристотеля „идеологической в марксистском смысле“, ведь угнетенному объясняют, что ему выгодно эксплуатация (Pellegrin, 2013: 92, 105). Но основывается исключительно на этике Стагирита, не просто, как В. Ньюманн, обращает внимание на проблему справедливости (Newman, 1887: 150), а исходит из ключевой задачи этики как науки – как стать добродетельным, т.е. как каждому человеку достичь телоса своей природы.

Пеллегрен анализирует взаимную пользу раба и хозяина, но не экономическую, а нравственную, не прибегает к внешним объяснениям аристотелевского видения иерархизированной структуры мира, обнаруживая в ней не тотальное рабство, а „сотрудничество / cooperation“, упорядоченное в различиях социальных ролей (муж, жена, гражданин, правитель, друг и т.д.), Раб с помощью хозяина достигает развития своих этических добродетелей, как если бы он был свободным. Ближе всего к Пеллегрену оказывается Т. Ирвин, говоря о «дифференцированной заботе» в этике Аристотеля, базирующейся на признании „общей человеческой сущности / common humanity“, но при этом все равно называя раба орудием для личной выгоды хозяина, без выгоды для раба (Irwin, 2007: 231, 348).

Таким образом, Пеллегреном в ключевую для апории проблему недостатка разумности раба, его неспособности к самостоятельной жизни включается момент признания в рабе субъекта морали – он не только средство, он не просто существует на периферии интересов хозяина, но сам статус хозяина определяется его способностью обеспечить раба добродетельной жизнью.

Мы можем добавить, что в этом смысле забота о развитии раба для хозяина ничем не отличается от заботы мудреца о развитии полиса – осознание необходимости этой заботы, невозможности эгоистичного ухода во вторую эвдемонию является неотъемлемой частью правильного нравственного развития. Очевидна и нравственная польза для хозяина – он реализует свои добродетели. Не будет преувеличением утверждать, что слова Аристотеля об удовольствии видеть, как благодаря тебе другой становится лучше (EN 1169 а 30–35), можно отнести не только к отношениям друзей или учитель–ученик, но и на отношения хозяин–раб.

Пеллегрен не рассматривает этическое основание рабства как исключительное (взаимосохранение оставляет экономические и политические основания равнозначными), и не отрицает наличия шовинизма в отношении Аристотеля к варварам. Это не дает ему прямо отказаться от упреков в идеологии и ответить на вопрос – почему для раба недостаточно только ограничения в праве голоса, как для ремесленника или торговца, но требуется и ограничение личной свободы? Очевидно, что для развития этической трактовки необходим более детальный анализ деятельности, а точнее –

взаимодействия – раскрытие механизма взаимовыгодного в нравственном смысле сотрудничества раба и хозяина.

Мы предлагаем, отталкиваясь от разработок П. Пеллегрена, рассмотреть отношения хозяин–раб как этическую коммуникацию, т.е. общение, определяющее развитие добродетели. В исследовании Пеллегрена ей во многом соответствует „сотрудничество / cooperation“. В тексте самого Аристотеля чаще всего такому взаимодействию соответствует понятие „κοινωνία“.

Сама концепция разрабатывается Аристотелем через ограничения, которые и приводят к сопоставимости коммуникативных ролей хозяина и раба:

1. Противодействие рабству по закону, т.е. ограничение действия экономических и политических причин,

2. Ограничение применения силы с целью сохранения единства.

3. Ограничение господства как такового – „начальствующий должен обладать нравственной добродетелью во всей полноте“ (Pol 1260 a 15), т.е. как не всякий есть раб по природе, так и не всякий свободный есть по природе господин. В политической трактовке этот аспект игнорировался, хотя очевидно, что для Аристотеля единственным фактором определения как рабства, так и господства являются индивидуальные характеристики.

Благодаря этим ограничениям между рабом и хозяином оказывается возможной этическая коммуникация, более того – именно межличностное общение, а не закон или принуждение, формируют и поддерживают сам институт рабства. В целом коммуникативная ситуация такова:

Людям, имеющим ограничения в развитии рассуждающей части души, необходимо помочь в достижении добродетелей, если их разумности хватает, чтобы принять помощь. Однако доверить им интеллектуальный труд – управление – нельзя. Аристотель добавляет к этому фактору свое наблюдение, что таким людям свойственно быть физически крепкими. Соответственно, раз у них такие особенности, то справедливо, если им будет доверено выполнение работ, связанных с физическим трудом. Для них открывается вся область τέχνης (искусства/ремесла) – они могут быть музыкантами, художниками и проч., а не только ремесленниками и слугами, ведь речь идет об ограничении именно функции управления (управления собой – этический аспект,

управление другими и процессами, касающимися других, – политический). Поэтому „небезусловность рабства“, о которой говорит А. Н. Чанышев, когда „рабство имеет право на существование лишь ввиду отсутствия автоматизации“ (Чанышев, 1987: 189), относится только к экономической/хозяйственной составляющей. В примере самодвижущихся треножников только акцентируется внимание на этой ситуационной необходимости – необходимости функционального распределения обязанностей, а не на рабстве вообще. В этом смысле Аристотель сравнивает с орудием и рулевого на корабле, и ремесленника (Pol 1253 b 25–35), что часто игнорируется.

Как и в ограничениях, коммуникативная ситуация не рассматривается только с одной позиции – с точки зрения нравственно несамостоятельного человека. Присутствие таких людей в обществе автоматически накладывает обязанность на людей нравственно самостоятельных – вести за собой, отвечать за их развитие. Это и объясняет, почему не всякий свободный может быть хозяином, т.е. управлять не только своим развитием, но и другого.

Хозяин – это этическая функция актуализатора. Для ее осуществления есть специальное знание, которое состоит не в умении покупать/продавать рабов, а в умении распоряжаться ими (Pol 1255 b 30–35). Такое распоряжение не следует понимать упрощенно и только с позиции ведения хозяйства, ведь хозяин должен быть *причиной* добродетели раба (Pol 1260 b 5).

Раб и хозяин оказываются более тесно связаны в общении друг с другом, чем родители и дети. Это, конечно, специфическое общение, оно не в виде дружбы, это «назидание» и «приказ» (Pol 1260 b 5–10), нечто корректирующее, сродни общению учителя и ученика, но при этом постоянное. Дети, ученики вырастут, научатся и станут нравственно самостоятельными, а раб по природе всегда будет нуждаться в этой опеке, но не для развития, а для поддержания некоторого уровня человечности. „Раб живет в постоянном общении (κοινωνὸς ζῶνς) со своим господином“, т.е. он причастен его жизни, как всякий человек причастен логосу. Тогда как, например, ремесленник хоть и „находится в состоянии некоего ограниченного рабства“ своего „низкого ремесла“, все-таки живет более самостоятельно (Pol 1260 a 40). Раб в смысле его нравственной несамостоятельности есть вечный ребенок.

То есть речь не идет об эксплуатации человека человеком, речь идет о справедливом и взаимном морально обязывающем распределении коммуникативных ролей. Хозяин к рабу оказывается привязан своей обязанностью его направлять, здесь причинение вреда есть несоответствие своей коммуникативной роли. Даже если речь идет о наказании, то оно должно иметь результатом полноценное развитие. Обратное говорит о том, что хозяин не есть хозяин. Чтобы взять эту ответственность на себя, она должна быть ему по силам, иначе несправедливо, чтобы он был хозяином. Однако такая коммуникация не является первостепенной как в личностном развитии хозяина, так и в жизни полиса. Именно поэтому „в обязанность господина вовсе не входит обучать раба добродетели“ (Pol 1260 b 5–10), в том смысле, что это общение можно отодвинуть на второй план ради философии или управления полисом, если назначить управляющего (Pol 1255 b 35 – 1256 a). А. И. Доватур видит в этом „освобождение от забот по поводу руководства рабами“, т.к. „ничего возвышенного и почетного в этой науке нет“ (Доватур, 1980: 126–127). Но нужно заметить, что такова она в сравнении с управлением полисом и философией, а к этим видам деятельности тоже способен не каждый, т.е. в этом нет разрыва коммуникации, а только утверждение иерархии ценности различных уровней общения. Так, *πολιτεύω* (участвовать в управлении полисом) менее прекрасно и достойно, чем *φιλοσοφέω* (философствовать), истинная дружба прекраснее прочих видов межличностного общения, но это наличие иерархии не означает ненужности, неважности чего-либо. Иначе, такая логика ведет к эскапизму лучших граждан, а по сути и гибели полиса. Соответственно, меньшая сложность общения с рабом допускает для некоторых хозяев со способностями к управлению полисом и философии вводить посредников. Очевидно также, что для людей с такими способностями наличие посредника не должно составлять проблемы. В этом смысле статус хозяина не юридический, а именно моральный, не в силу права собственности, а в силу его способности поддерживать правильное развитие через коммуникацию.

Итак, мы получили следующее: раб по природе – это тот, кто а) не может быть добродетельным только своими собственными силами, посредством своего ума (образно выражаясь, он добродетелен не своей рассудительностью); б) не может быть таковым постоянно, а не временно, в отличие от детей или «подверженных страстям» юношей (хотя тех рабов, чьей рассудительности все же будет достаточно, в конечном итоге

можно отпустить на свободу, т.е. не все рабы одинаково по природе рабы; это согласуется с тем, что не все свободные по природе хозяева, т.е. свободные насколько это максимально возможно). Соответственно, а) ему необходим руководитель для того, чтобы быть на определенном уровне нравственного порядка, и не опуститься до „распущенного“; б) это ограничивает его возможные социальные роли, т.к. исключает ту интеллектуальную деятельность, которая требует какого-либо принятия решения по поводу власти (такое ограничение Аристотель накладывает и на часть свободных граждан полиса, но в меньшей степени). Определяющим фактором для различения раба и свободного является их способность к нравственному развитию, а уже у нее есть те или иные социальные корреляты.

У каждого человека есть свои особенности, развиваемые воспитанием, но никакое воспитание не сделает людей равными в их природных способностях. Такое критическое отношение к природе человека у Аристотеля и проявляется в данной концепции. В той же степени, в какой человек как таковой существо несовершенное, т.е. существующее лишь в постоянном приближении к совершенству, природа всякого человека рабская – всякий человек лишь причастен логосу, но не есть сам логос.

Идеи Аристотеля не соответствуют ни классическому рабству, ни патриархальному, представляя уникальную концепцию моральной коммуникации, где степень свободы индивида определяется степенью его добродетельности. В условиях античного полиса, когда функции власти еще не были обособлены в систему государства и были распределены среди всех членов общества, не существовало ни полиции, ни органов опеки, Аристотель предлагает концепцию регулирования социальных отношений, основанную на моральных качествах индивидов, и формулирует ее в рамках обычного для своего времени дискурса рабовладения, при этом радикально меняя его содержание.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] This article represents a reworked and abbreviated version of an earlier published article: Platonov, R. (2020). Ethical Interpretation of the Concept of Natural Slavery in Aristotle's Philosophy. – In: *Eticheskaya Mysl* [Ethical Thought], vol. 20, No. 2, 19–36.

ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель** (1984). *Никомахова этика*. М., Мысль.
- Аристотель** (1984). *Политика*. М., Мысль.
- Асмус, В. Ф.** (1999). *Античная философия*. М., Высшая школа.
- Валон, А.** (1941). *История рабства в античном мире*. М., Госполитиздат.
- Доватур, А. И.** (1980). *Рабство в аттике в VI–V вв. до н. э.* Ленинград, Наука.
- Зубов, В. П.** (2009). *Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия*. М., Либроком.
- Кечекьян, С. Ф.** (1942). *Учение Аристотеля о государстве и праве*. М., АН СССР.
- Лосев, А. Ф.** (2000). *История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика*. М., АСТ.
- Целлер, Э.** (1996). *Очерк истории греческой философии*. СПб., Алетейя.
- Чанышев, А. Н.** (1987). *Аристотель*. М., Мысль.
- Annas, J.** (1995). *The Morality of Happiness*. Oxford, Oxford University Press.
- Garver, E.** (1994). Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings. In: *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 32, No. 2, 173–195.
- Heath, M.** (2008). Aristotle on natural slavery. – In: *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. Vol. 53, No. 3, 243–270.
- Irwin, T.** (2007). *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. Vol. 1: *From Socrates to the Reformation*. Oxford, Oxford University Press.
- Macintyre, A.** (2007). *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Newman, W. L.** (1887). *The Politics of Aristotle*. In 4 vol. Vol. 1. Oxford, The Clarendon Press.
- Parker, H.** (2012). Aristotle's Unanswered Questions: Women and Slaves in Politics 1252a–1260b. – In: *Eugesta*. No. 2, 71–122.
- Pellegrin, P.** Natural slavery. – In: *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge University Press. P. 92–116.
- Ross, D. W.** (1995). *Aristotle*. L., Routledge.
- Schofield, M.** Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery. – In: *Aristoteles' «Politik»*. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8 – 3.9.1987. Gottingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1–27.
- Williams, B.** (1993). *Shame and Necessity*. Berkeley, University of California Press.

ПОНЯТИЕ МОРАЛЬНОГО ДОЛГА: ВЫЗОВ АУШВИЦА

ОЛЬГА П. ЗУБЕЦ

Институт философии, Российская Академия наук

olgazubets@mail.ru

THE CONCEPT OF MORAL DUTY: THE CHALLENGE OF AUSCHWITZ

OLGA ZUBETS

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Abstract

Moral philosophy is fundamentally challenged by the existence of Nazi ethics, which is based on the concept of moral duty, appeals to Kant's categorical imperative and proclaims "humane" killing as an imperative. In light of this, the understanding of morality based on these concepts is subjected to criticism.

Keywords: moral philosophy after Auschwitz, duty, categorical imperative of Kant, Nazi ethics, killing

Аушвиц допускает в отношении себя лишь две формы высказывания – молчание и крик, но то разрушение, которое он несет понятийному строю моральной философии заставляет ее обратиться к своим основаниям уже в качестве *философии после Аушвица*. Этико-философские определения морали носят принципиально формальный характер – это ставит современного морального философа перед теоретической и личной, трагически окрашенной трудностью – по наличию всех возможных форм, в которых осмысливается мораль (идеи долга, дихотомии добра и зла, образов добродетелей, справедливости и тд, императивности), нацистская мораль выступает именно как мораль, не является оксюмороном. Если быть точным, она такова не только по формальным критериям: в нацистской морали воспроизводится и разнообразное моральное содержание (идеи щедрости, мужества и др.). И, возможно, самое главное – нацистские лидеры не только оставались моральными субъектами, живущими в моральном мире, о чем говорит, например, А. Минье вслед за П. Хаасом, но и

преступления они совершали, опираясь на свою моральную идентичность (Об этом см.: Welzer, 2004).

Важно понять, какое огромное место занимает апелляция к морали в нацизме. Речь идёт об исключительности морали в этом идейно-ценностном пространстве, о провозглашении ее примата над правом – не о безусловном подчинении закону и приказу, но о вовлеченности в происходящее, о действии на основе морали. Гитлер, особенно после 1933 года, проводит идею «морального возрождения народа», настаивает на приоритете именно моральных тем и языка, на моральных ценностях. И Гиммлер „понимал свою задачу как узаконенную моралью, как если бы нацистская идеология в одиночку не была бы достаточна для такой легимитизации“ (Mineau, 2007: 59). Невозможно отделаться здесь оценкой происходившего как морализаторства, как чистой риторики и манипуляции: ведь остается вопрос, почему именно мораль?, что в ней оказалось столь востребованным, как она стала способом оправдания насилия в качестве контр-насилия? И если согласиться с утверждением, что „Холокост возникает из немецкого философского, принадлежащего Просвещению проекта Канта, в силу чего любой этический проект после Холокоста должен отвергнуть этот проект и двинуться далее, следуя иным путям“ (Kassim, 2009: 43–44), можно ли ограничиться отказом от этого проекта (в первую очередь, культа разума, универсализации и этики долга), или этого недостаточно?

Для новоевропейской этики понятие долга является одним из ключевых в определении морали, в первую очередь – благодаря теории Канта. Аушвиц ставит под сомнение все основные понятия, задающие идею морали, в том числе и понятие долга. Философия *после Аушвица* не может не задаться вопросом: что делать с тем, что понятие долга является ключевым для «нацистской морали», что апелляция к нему очевидна как в сфере публичных речей, так и в индивидуальной рефлексии нацистов, что задача уничтожения евреев формулируется в качестве морального императива борьбы со злом, ведения справедливой войны с врагом. Нацисты обращаются к категорическому императиву (в его первой формулировке) и к кантовской идее абсолютного долга, превалирующего над склонностями.

К проблеме Кант и нацизм (или уже – Кант и Аушвиц, Кант и нацистские преступники) обращаются такие значимые мыслители как Адорно, Хоркмайер, Арендт,

Лакан и Жижек. Важнейшим для проблемы долга является рассуждение Арендт в работе „Эйхман в Иерусалиме“, именно от него отталкиваются современные авторы, даже названия работ которых заставляют признать болезненность и остроту данной темы: это, например, „Кант Эйхмана“ (Laustsen, Ugilt, 2007) или „Этика долга Гиммлера“ (Mineau, 2007). Более того, проблема, обусловленная ролью понятия долга и идеала следования долгу в нацистской морали, является одной из ключевых в большинстве исследований, посвященных осмыслению нацистской морали (Nazi ethic – как обозначил ее Питер Хаас).

Вопрос, стоящий перед моральной философией, – это место и роль категорического императива в том, что определяется с помощью слова-пароля, слова-кода: Аушвиц. То, что нацисты апеллировали к идее и имени Канта в речах, в своих дневниках и показаниях на допросах и судах очевидно свидетельствует об особом ее значении. Ряд исследователей, в стремлении защитить категорический императив и идею долга, делают ставку на некоторую ошибку: нацистская мораль основана, по их мнению, на неверном понимании содержания долга, ошибочной интерпретации категорического императива, разделении его формулировок и т.д. Так, например, Э. Факенхейм говорит, что «кантовская этическая философия стала соучастником этого преступления посредством извращения категорического императива». Но он же ставит важнейший вопрос – „Как была возможна гитлеризация кантовского категорического императива?“ (Fackenheim, 1994: XI). Этот вопрос нуждается не в социально-идеологическом и историческом, но в морально-философском рассмотрении, то есть он становится вопросом: что в самой идее долга и в категорическом императиве позволило им стать соучастниками Аушвица, или выразимся сильнее – сделало нацистскую мораль возможной, действительно ли этика Канта не содержит абсолютной преграды для вменения долга „гуманного“ убийства?

Кант не проводит убийство через жернова категорического императива, подобного тому, что он делает с самоубийством, нарушением обещания, неблагодарием и другими проявлениями моральной жизни. (хотя у Канта есть важное замечание о том, что убийство другого есть самоубийство, которое не проходит проверку категорическим императивом). Более того, Кант оправдывает смертную казнь, основываясь на всё превосходящей ценности человеческого достоинства – именно это

понятие, наряду с долгом, является центральным в нацистской морали. В современной литературе обсуждают, действительно ли не-убийство у Канта относится не к совершенным, а к несовершенным обязанностям (См.: Kleingeld, 2019), то есть к убийству неприменим критерий, что такую „максиму нельзя без противоречий даже *мыслить* как всеобщий закон природы; еще в меньшей степени мы можем *хотеть*, чтобы она стала таковым“ (Кант 1965: 264). То есть максима убийства „не противоречит строгому или более узкому (непреложному) долгу“. Понимание не-убийства как несовершенной обязанности в кантовской этике придает вопросу об апеллирующей к ней нацистской морали еще большую остроту, заставляет усомниться в том, что речь идет лишь о фальсификации Канта, когда „гуманное“ убийство вменяется в качестве долга. Именно то, что убийство совершается в силу долга, как поступок вопреки личным желаниям и склонностям – именно в силу этого оно мыслится и совершается как моральный акт (Laustsen, Ugilt, 2007: 170), именно это позволяет выстроить в рамках нацистской морали идею «гуманного» убийства как императива. Это убийство по долгу в борьбе со злом, ни в коем случае не из личного интереса и склонности (это запрещено), а по способу осуществления щадящее по отношению и к жертве, и к самому убийце. Сам императив „гуманного убийства“ разворачивается в мотивацию, апеллирующую не только к борьбе со злом, но и к идее блага другого: от человечества до самой жертвы.

Гиммлер настойчиво апеллирует к морали, основанной на долге (его взгляды называют псевдо-кантианством), без которой невозможно победить в войне, защитить свой народ, своих детей и будущие поколения. Он говорит: „У нас есть моральное право, у нас есть долг перед нашим народом уничтожить этот народ, который хотел уничтожить нас“. „Непреклонность Гиммлера и то, как он настаивал на принципе долга, сделало бы негодным любое объяснение этого в понятиях риторических фигур, нацеленных на определенную аудиторию“ (Mineau, 2007: 63). Идея долга воспроизводится и на уровне тех нацистов, которые принимают конкретное решение об убийстве, апеллируют к долгу „гуманного“ убийства, то есть соотносят идею долга с традиционными моральными соображениями, выведя за скобки лишь убийство как данность. И для Гиммлера, Хесса и Эйхмана, «лично никого не убивших», и для тех нацистов, которые убивали собственными руками, мораль была важнейшим способом обеспечения идентичности, осмысленности действий, опоры на идеалы (об этом пишут С. Koonz, Н. Welzer, А.

Mineau и др.). Гиммлер, когда бы он ни сталкивался с исключительно травмирующими, экстремальными ситуациями, всегда находил опору именно в моральных понятиях (Mineau, 2007: 64). И даже следуя приказу или закону, наполняя формы морали нацистской идеологией, эти люди осознают себя в качестве законодателей и свободных моральных существ именно в силу следования моральному долгу, а не склонности или корыстному интересу. Как пишет Арендт, типичным для немцев убеждением, является, «что быть законопослушным – это значит не только поступать в согласии с законом, но и вести себя так, будто ты и есть тот законодатель, который разработал этот закон» (Арендт, 2008: 154), и будто ты один несешь ответственность за судьбу мира, воплощенного в народе:

И поступать ты должен так, как если бы
только от тебя и того, что ты делаешь,
зависела судьба всего немецкого
и ответственность лежала бы на тебе[1].

Все это свидетельствует, что мы имеем дело с классическим пониманием долга и морального долженствования, а его содержание задается Гиммлером через идеи самозащиты, необходимости противостоять злу, возмездия (конечно, идет в ход и аргумент возмездия за гибель детей и их защиты), спасения.

Когда мы обращаемся к высказываниям нацистов – речь идет о теоретическом прочтении текстов автора, согласие с которым видится совершенно невозможным. Это тот особый случай, когда даже если автор говорит нечто, что является чуть ли не общим местом в этике, или апеллирует к безусловному теоретическому авторитету, это невозможно принять – сам факт данного авторства заставляет подвергнуть сомнению то, что ранее казалось правильным или укорененным в этической традиции. Остается не закрывать глаза на совпадение, ужаснуться ему, поставить под вопрос собственные мысли и формулировки там, где они совпадают, например, с гиммлеровскими.

Когда безусловно критически настроенные исследователи нацистской морали видят в ней своего рода *гносеологическую* ошибку – например, неправильное понимание того, что есть зло (евреи в нацистской морали) или в чем состоит долг (у Гиммлера – в их убийстве), они как бы признают, что с точки зрения формальной структуры с нацистской моралью все нормально. Тогда получается, что главная задача морального

существа – правильно познать, определить зло и долг в конкретных обстоятельствах своей жизни. Сам долг (как и другие формы морали) остаются чистыми именно в качестве форм – то есть тогда мы признаем, что нацист в формальном смысле есть такой же человек, как и всякий другой, являющийся моральным существом. Он отличается лишь идейным наполнением моральных форм, но не самими этими формами. То есть мораль в данном случае определяется через специфику моральной нормы, долга, совести как некоторых механизмов, а не через содержание нормы или долга. В таком случае и запрет убийства и долг убийства одинаково могут принадлежать сфере морали в силу специфики предъявления требования. Аушвиц и явленность нацистской морали в нем ставят предел такому ходу мысли, заставляют теоретически осмыслить неприемлемость мышления о морали через ее формальные определения.

Как бы ни пытаться „спасти“ идею долга и категорический императив, (подобно тому, как теологи вынуждены спасать идею бога после Аушвица, ученые – основания своих наук, поэты – возможность писать стихи), приходится согласиться с утверждением авторов «Канта Эйхмана»: „Возможность эйхмановского извращения уже дана в первой формулировке категорического императива (сделать собственную максиму универсальным законом)... Моральный поступок должен пониматься не как выражение добра, но как чистый долг (‘ваш долг следовать своему долгу’ (Жижек))“ (Laustsen, Ugilt, 2007: 168). Впрочем, попытка противопоставить долгу ориентацию поступка на идею добра не менее ущербна в силу того, что так сформулированная в общем виде апелляция к добру и злу является столь же формальным определением, более того – такой же фундаментальной основой Аушвица и нацистской морали, как и понятие долга. И даже если перейти от морального долга как чистого долга (не говорящего «не убий») к категорическому императиву как способу задать содержание поступка, то и он не ведет к абсолютности запрета убийства.

„Я с чистой совестью и верой в сердце исполнял приказы и следовал долгу“ – говорит Эйхман (Ланг, 2007: 264). „Я принял за норму императив Канта, притом уже давно. Я строил мою жизнь в соответствии с этой нормой ...“ (Ланг, 2007: 263). А „когда рушился мир, в котором я жил ... не нервный шок, а мораль ... моральный шок кричал во мне ... ничего не вышло...“ (Ланг, 2007: 153) (то есть он не выполнил свой долг). На суде он очень точно воспроизвел первую формулировку категорического императива

Канта и утверждал, что отошел от него, когда началось окончательное решение еврейского вопроса, но в этом с ним не соглашается Ханна Арендт и ее анализ представляется наиболее ценным. „... Эйхман и в самом деле строго следовал принципам Канта: закон есть закон, и он не допускает никаких исключений“ – пишет она (Арендт, 2008: 154–155). „И если в цивилизованных странах закон исходит из допущения, что голос совести говорит всем и каждому „Не убий!“, пусть даже порой возникают ситуации, способствующие убийству, то в стране нацизма закон требовал, чтобы голос совести говорил всем и каждому „Убивай“, хотя организаторы массовых убийств превосходно знали, что убийство противоречит нормальным желаниям и склонностям большинства людей. Зло в Третьем рейхе утратило то свойство, которое позволяет большинству людей распознавать его – а именно свойство искушения. Многие немцы и многие нацисты – возможно, в подавляющем большинстве – не могли не испытывать искушение *не убивать, не грабить, не обречь ближнего своего на смерть ... , не становиться сообщниками и соучастниками всех этих преступлений*. Но – Бог свидетель – они научились успешно не поддаваться этим искушениям“ (Арендт, 2008: 167–168). «Никаких исключений» – в этом и состояло следование долгу вопреки своим «склонностям», будь они сопряжены с соображениями либо сентиментального, либо материального характера. Он всегда исполнял свой «долг»» (Арендт, 2008: 155). И когда и Гиммлер и другие из утилитарных соображений стали отступать от линии окончательного решения, Эйхман продолжал и настаивал: „Ведь печальная и достаточно тревожная истина заключается, вероятно, в том, что вовсе не фанатизм, а совесть заставила Эйхмана занять столь бескомпромиссную позицию на протяжении последнего военного года...“ (Арендт, 2008: 164).

Понятие долга является ключевым в нацистской морали, и суть этого как теоретического катаклизма в том, что в качестве долга в Аушвице вменяется убийство – убийство как борьба со злом, как справедливая война, как «гуманное» убийство, но именно убийство. Убийство совершается в силу долга, как поступок вопреки личным желаниям и склонностям – именно в силу этого оно мыслится и совершается как моральный акт (Laustsen, Ugilt, 2007: 170), именно это позволяет выстроить в рамках нацистской морали идею „гуманного“ убийства как императива. Конечно, история человечества не дает нам примеров обществ, в которых люди бы не убивали: во всех этих

обществах моральная идеология осуждает убийство, но ни в одном она не запрещает его в абсолютном смысле, более того – она сама в себе содержит способ его морального оправдания или выведения из собственного пространства. И вся история морального сознания и этической спецификации морали содержит в себе то, что ведет к возможности императива „гуманного“ убийства. Это – одноуровневость запрета убийства с другими запретами, лишение его исключительности, это – спецификация морального поступка и его оценки через понятие мотива, то есть допущение благой цели убийства, исключение из моральной оптики и этического рассмотрения убийства как данности, это – зараженность морали правом, дифференцирующим убийства и степень участия в них, то есть и ответственности человека за поступок, как результат это – разделение морального субъекта и его поступка и включение моральной идеологии как опосредующего звена между ними. Это – понимание запрета на убийство именно как запрета, заповеди, то есть того, в отношении чего человек может и должен принимать собственное решение, которое, не будучи абсолютно заданным, становится ситуативным и вторичным. И венчают этот роковой перечень формальное задание морали через идею долга, через абсолютность категорического императива как закона и возведение универсализации в высший принцип придания долгу содержания.

Аушвиц принуждает философа в качестве морального (поступающего) существа осознать две взаимосвязанные вещи: он не может опереться на мораль в *ее формальном виде* (то есть на то, что он определяет как долг, совесть, добро и зло, добродетель) и он не может сделать *ее содержание* делом своего свободного выбора, своего разума, и тем более делом своего общества и его идеологии: вопрос об убийстве, его обстоятельствах, мотивах, „гуманности“ более не может быть предметом рационального выбора и обсуждения, быть опосредованным каким-бы то ни было продуктом человеческой культуры. В отношении проблемы долга это означает, что само долженствование возможно лишь как вторичное, основанное на том, что человек дан в поступке не-убийства, не в заповеди или запрете, а в поступке, не опосредованном моральными идеями.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Это стихотворение Факенхейм ошибочно приписывает Фихте, доверившись К. Хуберу, на самом деле оно написано А. Маттеи. Но это не меняет смысла его оценки: „хотя слова принадлежат Фихте, чувства безусловно кантовские“ (Fackenheim, 1994: 267–268).

ЛИТЕРАТУРА

Арендт Х. (2008). *Эйхман в Иерусалиме. История обыденных злодеяний*. Иерусалим-Москва, ДДАТ/Знание.

Кант И. (1965). Основы метафизики нравов – В: *Соч. в 4-х тт.* Т. 4, ч. 1. Москва, „Мысль“, 219–310.

Ланг Й. (2007) *Протоколы Эйхмана. Записи допросов в Израиле*. Москва: Текст Лехаим.

Fackenheim E. (1994). *To Mend the World*. Bloomington: Indiana University Press.

Kassim H. (2009). Cutting the Roots of the Holocaust: Resisting the Enlightenment's Universalizing Impulse – In: *The Double Binds of Ethics after the Holocaust*. N. Y.: Palgrave Macmillan, pp. 43–54.

Kleingeld P. (2019). A Contradiction of the Right Kind: Convenience Killing and Kant's Formula of Universal Law – In: *The Philosophical Quarterly*, (Vol. 69, Issue 274), pp.64–81.

Laustsen C. B., Ugilt R. (2007). Eichmann's Kant // *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series, (Vol. 21, No. 3), pp.166–180.

Mineau A. (2007). Himmler's Ethics of Duty: A Moral Approach to the Holocaust and to Germany's Impending Defeat). – In: *The European Legacy*, (Vol. 12, No. 1), pp. 55–73.

Welzer H. (2004). Mass murder and moral code: some thoughts on an easily misunderstood subject. – In: *History of the human sciences*, (Vol. 17, No. 2/3), pp. 5–32.

ДЪЛГЪТ СПОРЕД АДАМ СМИТ

АЛЕКСАНДРА К. ТРАЙКОВА

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

al.tra@abv.bg

THE NOTION OF DUTY IN ADAM SMITH'S MORAL PHILOSOPHY

ALEKSANDRA K. TRAYKOVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

After a brief outline of the main themes presented by Adam Smith's *Theory of Moral Sentiments*, this article delves into Smith's notions of duty and sense of duty. According to Smith, human beings possess a natural sense of duty, which is often enforced by religious faith and/or the demands of our existence in a society guided by common rules. However, acting out of duty also involves adhering to the standards, judgments and dictates of our own inner critic – the “impartial spectator” that dwells within us.

Keywords: ethics, moral philosophy, Adam Smith, duty, sense of duty, moral sentiments

В тази статия ще бъде разгледано понятието за дълг при Адам Смит – автор, познат на българския читател основно с произведенията си в областта на икономиката и политическата теория. Смит обаче счита за не по-малко значима книгата си на тема морала и ролята на човешките чувства в отношенията между отделни индивиди или цели общности. „Теория на моралните чувства“ (*The Theory of Moral Sentiments*)[1] е философска разработка, анализираща в дълбочина сложната връзка между вътрешния ни свят и начина, по който той оформя не само поведението ни спрямо околните, но и техните впечатления за нас.

Освен върху историята на морално-философските системи (на която е посветена седмата и последна част от книгата), в своето изследване на човешката нравственост Смит се спира подробно и последователно върху основни понятия като тези за приличие и неприличие, заслуга и недостатък, награда и наказание, одобрение и неодобрение, навик и обичай. От тях са изведени други понятия, имащи връзка с човешката способност за изграждане на хармонични междуличностни отношения и стабилен обществен строй

– тези за отделните добродетели и пороци. Дадено е и обяснение на принципите, върху които се основават моралните съждения – например преценките ни относно приемливостта или неприемливостта на дадена постъпка и породилите я мотиви. Особено внимание е отделено на симпатията (която според Смит се изразява в способността да се поставяме на чуждо място) и на усета, доколкото именно те съставляват най-надеждните ориентири във всяка ситуация, поставяща ни пред избор от морално естество.

За шотландския философ интерес представляват различните видове морален усет у човека: за приличие, заслуга, справедливост, вина и дълг. На последния вид той отделя почти цялата трета част от книгата си, където представя връзката между стремежа към изрядно поведение и подчинението ни на така наречения наш вътрешен глас (въплъщение на моралния усет). Там усетът за дълг (*sense of duty*) е дефиниран като „отношението към общите правила за поведение... [...] – принцип от огромно значение в човешкия живот и единствен принцип, чрез който преобладаващата част от човечеството е способно да направлява постъпките си“ (Смит, 2021: 208). Човекът, който разполага с развит усет за дълг, винаги е воден от едно „сериозно и искрено желание“ (Смит, 2021: 208) всичките му деяния да са съобразени с онова, което е дължимо към съответния обект. На няколко места в произведението Смит описва това дълбоко желание с изреча „благоговееене пред общите правила“ (Смит, 2021: 210 – 211; 222 – 223; 242) и повече от веднъж напуска, че без него „не би имало дори един човек, на чието поведение да може да се разчита наистина“ (Смит, 2021: 210; за връзката между спазването на правилата и създаването на доверие виж още 295 и особено 347 – „[в] одобрението си към характера на справедливия човек ние с еднакво доволство усещаме сигурността, която всички около него – независимо дали са му съсед, приятели или колеги – би следвало да извличат от неговата съвестна тревожност (*scrupulous anxiety*) никога да не ги наранява или обижда“).

На усета за дълг Смит противопоставя безотговорността, разбираана като „нагло презрение към щастието и безопасността на другите“ (Смит, 2021: 137), което застрашава хармоничното съществуване на обществото. За него безотговорното поведение може да бъде въплъщение на несправедливостта и безразсъдството, а в крайната си форма – т. нар. „груба небрежност“ – би следвало и да се наказва като умишлено престъпление.[2] Отговорният човек се стреми да предвижда последиците от постъпките си, доколкото

това е възможно, и да ги взима предвид, когато прави своите избори. Връзката ни с обществото и фактът, че повечето аспекти от живота ни са белязани от определени социални зависимости, поражда необходимостта и ние на свой ред постоянно да доказваме, че останалите членове на общността могат да разчитат на нашата съобразителност, бдителност и отговорност, както и на усета ни за справедливост, приличие и дълг.

Гореспоменатият усет не може да бъде култивиран в усамотение или изолация от обществото: „[а]ко бе възможно едно човешко същество да израсне [...] на някое усамотено място, без каквато и да било комуникация със собствения си вид, то не би могло да разсъждава над собствения си характер, над приличието или недостатъците на собствените си чувства и поведение [...]. Всичко това са обекти, които този човек не би могъл лесно да види сам“ (Смит, 2021: 147). Смит е категоричен, че най-важните уроци на морала могат да бъдат научени само в социална среда, и то единствено ако тази социална среда е от подходящ вид – тоест ако онези, от които вземаме пример, се отличават с добре развит усет за дълг, справедливост, приличие и заслуга.

Други важни условия за развиването и успешното функциониране на усета за дълг са постоянството, последователността и дисциплината, разбираана като неподатливост пред собствените ни моментни настроения и склонности. Способността ни да устояваме на влиянието на тези фактори не само ни предпазва от опасностите, до които водят произволните или прибързани решения, но също така благоприятства запазването на приличие. Ето защо според Смит нашите действия би трябвало да се водят от „сериозен мотив“, а не от „лекомислени поводи“ (Смит, 2021: 210).

Опитът ни приучва да благоговеем пред общоприетите правила на поведение, за да предпазваме околните от капризите на собственото си човешко непостоянство, а това благоговение ни вдъхновява да изпълняваме петте основни вида задължения, споменавани от Смит – тези на учтивостта, справедливостта, истината, целомъдрието и верността. От спазването на тези задължения според него „зависи самото съществуване на човешкото общество, което би се разпаднало, ако човечеството като цяло не бе белязано от благоговение към тези важни правила на поведение“ (Смит, 2021: 211).

При всички положения усетът за дълг трябва да е основният двигател на постъпките ни, но съществуват и ситуации, в които той би следвало да е подплатен от

допълнителни мотиви. Смит посочва като пример отношенията между съпрузи, както и тези между родители и вече съзрелите им деца, които полагат грижи за тях в старостта им. За него е разбираемо един баща да е огорчен, ако получава синовна подкрепа единствено по силата на задължението – без привързаност или умиление (Смит, 2021: 222). В идеалния случай отношенията между близки и роднини биват белязани и от така наречените доброжелателни привързаности (*benevolent affections*), които улесняват и до известна степен – тоест дотолкова, доколкото са налице – гарантират, че няма да пренебрегваме задълженията към хората от прякото си обкръжение.

За всекиго от нас съществува една диктувана от общите правила линия на поведение (*tenour of conduct*), която съответства на избраната от него житейска пътека и на ролята му в общността (Смит, 2021: 224). Спазването на този своеобразен план на поведение едновременно изисква и развива последователност и сериозно отношение към живота – към решенията, които взимаме, но и към впечатленията, които те оставят у околните. Човекът с развит усет за дълг и приличие е благоразумен – не постъпва на случаен принцип, нито позволява на естествените си склонности да надделеят над желанието му да действа така, както подобава.

Същевременно обаче той не търси никакви допълнителни отговорности извън онези, които вече са му били наложени от неговия дълг: „[...] не нахлува там, където няма работа; не се меси в чужди дела [...]. Ограничава се, доколкото дългът му позволява, до собствените си дела, и не изпитва влечение към онова глупаво важничене, което доста хора извличат от привидното си влияние над решенията на други лица“ (Смит, 2021: 282). Избягва и ситуации, за които знае, че не е пригоден, и в които би рискувал не само да пострада, но и да се справи незадоволително със задълженията си: „[ч]овекът, чиято нежна и деликатна конституция го прави прекалено чувствителен към болка, затруднения и всевъзможни физически страдания, не бива безразсъдно да се отдава на войнишката професия. Човекът, който е твърде чувствителен към обиди, не бива да се впуска прибързано в състезанията между политическите фракции“ (Смит, 2021: 323).

Усетът за дълг произтича от самата ни човешка природа, но се засилва допълнително от така наречените „религиозни чувства“ (*religious sentiments*), и в особена степен от преклонението ни пред мъдростта на Бог и изрядността на устроения от Него свят. Ето защо Смит е убеден, че едно от първите ни и основни задължения в качеството

ни на морални дейци е да приемем мисловната позиция, „че каквото и да се случва, то допринася по някакъв начин към просперитета и съвършенството на цялото“ (Смит, 2021: 362) – без значение от това дали ни причинява временни неудобства и страдания. Когато се окажем в ситуация, която възпрепятства собственото ни благополучие (например болест, бедност или беда), се изправяме пред друго от основните си задължения: „да положим всички усилия, които справедливостта и дългът ни към другите биха позволили, за да се спасим от това неприятно положение“ (Смит, 2021: 362). Евентуалният неуспех на тези усилия ни препраща обратно до първото ни и основно задължение – от което всъщност произтичат и всички останали „обща правила“ на човешкото поведение – задължението спокойно и доброволно да приемаме както реда във Вселената, така и собствената си дребна роля в него, която понякога изисква търпеливо понасяне на житейски тегла.

Ключово за философията на Смит е схващането, че всеки от нас трябва активно да желае „благополучието на цялото“; да го „предпочита“ пред своето собствено (Смит, 2021: 362 – 366). Поради тази причина религиозните чувства не могат да се превърнат в оправдание или компенсация за извършването на несправедливости и злодеяния. Тяхна роля е не да заместват, а да допълват, мотивират и укрепват естествения човешки усет за дълг, което според Смит е възможно само ако „хората не са научени да разглеждат повърхностното спазване на традициите като по-важно религиозно задължение, отколкото проявите на справедливост и благодетелност“ (Смит, 2021: 220). Прекомерният фокус върху перформативните аспекти на религиозната добродетел крие в себе си сериозен морален риск – този да развием „абсурдна идея за дълг“, която да ни отведе далеч от установените правила на действие „и по този начин да се подведем именно от принципите, които би трябвало да ни ръководят“ (Смит, 2021: 228).

Подобни ситуации представляват пример за „заблудена съвест“ (*erroneous conscience*) – състояние, при което деецът е воден от морално приемливи мотиви, но произтеклите от тези мотиви деяния водят до морално неприемливи последици. Заблудените дейци понякога предизвикват съжаление у най-хуманните сред нас, но рядко срещат одобрението им, тъй като са направлявани от погрешни разбирания – например погрешни тълкувания на понятията за дълг и приличие, или „фалшиви религиозни представи“ (Смит, 2021: 228 – 230). Смит предупреждава, че последните от тази редица

фактори притежават способността да доведат до „сериозно извращение на естествените ни чувства“ (Смит, 2021: 229), включително на моралния ни усет, а оттам и на способността ни да постъпваме правилно, да следваме дълга си, да вършим добро. Съществуват примери от живота и изкуството, в които религията може или да се превърне в параван за „някои от най-лошите човешки страсти“, или да подведе иначе чистосърдечните вярващи, подтиквайки ги към злодеяния – както в цитираната от Смит трагедия на Волтер, „Мохамед или Фанатизмът“.

При всички положения обаче по-висока нравствена оценка би получил деецът, който най-неотклонно, искрено и доброволно се е придържал към дълга си (такъв, какъвто наистина го вижда в най-дълбоките си убеждения), а не деецът, който инцидентно е постъпил „правилно“ поради слабост на волята – например след внезапен порив на мекушава слабост или неспособност да противостои на собствената си природа (Смит, 2021: 230 – 231). Изпълнението на дълга до голяма степен зависи не само от познаването на общите правила за действие, но и от дисциплината на дееца. Самоконтролът е съществен елемент от добродетелното поведение, чието значение по нищо не отстъпва на преклонението към реда на познатите ни правила. Той се изразява в способността да овладяваме собствените си страх и гняв, както и успешно да устояваме на онзи вид страсти, които Адам Смит назовава „егоистични удоволствения“, а именно „любовта към безгрижието, удоволствието, хвалебствията“ (Смит, 2021: 312). За Смит пътят към добродетели като твърдостта, мъжеството и силата на ума по необходимост преминава през овладяването на страха и гнева, а този към добродетели като сдържаността, благопристойността, скромността и умереността – през овладяването на любовта към безгрижието, удоволствието и хвалебствията.

Култивирането на гореописаните добродетели подпомага изпълняването на нашите задължения към околните, както и задълженията ни към висши абстрактни принципи като истината, свободата и справедливостта. Без тях ние не бихме могли да служим нито на човечеството, нито на неговите идеали, тъй като бихме се оказали неспособни да съблюдаваме така нареченото „образцово приличие“, разбирано като съобразяване не само с общите правила на поведение, но и с онази категория задължения, които Смит назовава „свещени“: „ангажиментите ни към обществените интереси или към хората, пред които сме задължени по силата на благодарността, естествената

привързаност или законите на подobaващото благодеяние“ (Смит, 2021: 438). Развиването на добродетели доизгражда естествения ни морален усет, който играе ролята на ориентир какво отношение е дължимо в отсъствието на точни правила – тоест в повечето ситуации, доколкото според Смит ние не разполагаме с ясни предписания как да действаме при определени поводи, а регулираме поведението си според съвсем различен вид правила.

Названието на така наречените „обща правила на поведение“ би могло да се окаже донякъде подвеждащо за читателя, ако последният избере да подходи към него с очакване за буквални напътствия. Моралната философия на Смит борави по-скоро на *case by case* база, където моралният усет ни помага да изготвим адекватна преценка за обстоятелствата и да реагираме „подobaващо“. По този начин „редното“ при Смит е всъщност „подobaващото“ – онова, което е „прилично“, „справедливо“, „заслужено“, и поради това „дължимо“. Именно затова е от особено значение деецът да разполага с високо развит усет за приличие, справедливост, заслуга и дълг. Върху тези стълбове на моралната интуиция се крепи човешката способност за регулиране на собственото поведение в рамките на междуличностните и обществените взаимоотношения.

Гладкото функциониране на описаната структура[3] дължи много на „симпатията“ – един от основните принципи в човешкото общуване според Смит. Ала докато под „симпатия“ нашите съвременници разбират топло отношение към определено лице или група хора, тези на Смит влагат по-скоро смисъла, с който през последните няколко десетилетия употребяваме термина „емпатия“: способността да вникваме в чуждите чувства и преживявания. За Смит симпатията е онова специфично за човека умение да „вземе присърце“ чуждата ситуация – да се постави мислено в нея, за да разбере мотивите, реакциите и намеренията на другия; неговите телесни и душевни преживявания (Смит, 2021: 12 – 14). Той я определя като „съчувствието ни към каквато и да било [човешка] страст“ (Смит, 2021: 15). Тъй като симпатията е извор на нашата съпричастност (*fellow-feeling*) към околните, тя определя и нагласите ни както към техните собствени заслуги и недостатъци (*merit and demerit*), така и към тези на лицата, които са ги поставили в определена ситуация. По този начин симпатията се явява отправна точка на нашия морален усет, тоест на усета ни за приличие, справедливост,

заслуга и дълг. От нея той преминава към „подобаваци“ дела – към признаване на заслугите, отдаване на „дължимото“ и вземане на справедливи решения.

Освен с принципа на симпатията, нашият морален усет – а чрез него усетът за дълг в частност – е пряко обвързан и с „вътрешния глас“. Това въплъщение на съвестта има регулативна функция и отговаря за решенията ни в ситуации, които ни поставят пред избори от морално естество, както и за моралните оценки, които даваме на собственото си поведение. Според разбиранията на Смит вътрешният глас, наричан още „този вечен затворник в гърдата ни“ и „великия съдия и арбитър на поведението“ (Смит, 2021: 173; 176 – 178; 187 – 189; 345 – 346), е един постоянен наблюдател на всичките ни действия, който ни призовава към отговорност и ни упреква за всяко провинение или отклонение от нашия дълг: „[н]ие се стремим да изследваме собственото си поведение така, както си представяме, че би го разгледал всеки друг справедлив и безпристрастен наблюдател. Ако, поставяйки се на негово място, ние напълно вникнем във всички страсти и мотиви, които са повлияли на поведението ни, ние го одобряваме посредством симпатията си към одобрението на този предполагаем справедлив съдия. Ако не успеем да вникнем в собствените си страсти и мотиви от тази позиция, то тогава ние вникваме в неговото неодобрение и осъждаме собственото си поведение“ (Смит, 2021: 147).

Наставленията на този „глас“ са най-близкият еквивалент на преценката на някой неутрален зрител, с който разполагаме вътрешно. Те могат да бъдат описани като интернализирана версия на общите правила за поведение, а самият „вътрешен глас“ – като интернализирана версия на всички авторитети и други форми на външен контрол, които упражняват натиск върху личните ни избори в преобладаващата част от случаите. Ефектът им разчита на понятието за „безпристрастния страничен наблюдател“ – една идеализирана абстракция, събирателен образ на неутралните зрители, които нямат конфликт на интереси и биха отсъдили обективно дали постъпваме подобаващо (Смит, 2021: 257). Когато се допитваме до вътрешния си глас, всъщност ние си представяме с какви очи би погледнал на делата ни някой от тези случайни непознати и дали би преценил, че поведението ни отговаря на общоприетите правила. Ако той одобри делата ни, неговата безпристрастност би била гаранция за тяхната справедливост. Ако обаче не отсъди в наша полза, същата тази безпристрастност би означавала сигурни дефицити в

нравствените ни избори – например отклонения от изпълнението на дълга ни, несправедливо отношение към околните, неспазване на приличие и други.

Тази форма на самоодобрение или самопорицание е един от естествените регулативни механизми във всички сфери на човешките взаимоотношения. Смит поставя значението на добрата самооценка наравно с това на високото мнение на околните – поне що се отнася до ролята на тези два фактора като стимули за подобаващо поведение. Самоодобрението на всекиго от нас произтича пряко от благоприятната оценка на вътрешния му глас. От своя страна, тази благоприятна оценка съществува в обратнопропорционална зависимост спрямо проявения самоконтрол на дееца: колкото повече дисциплина и сдържаност демонстрират неговите постъпки в дадена ситуация, толкова повече нараства степента на удовлетворение от самия себе си, която му е позволено да изпита (Смит, 2021: 188). Нещо повече, за Смит дисциплината на духа трябва да бъде насочена не само към външни проявления – тоест към постъпки, които могат да бъдат наблюдавани пряко от други лица – но също така и към собствените ни вътрешни преживявания[4]. Той е напълно убеден, че истински добродетелният човек, или с други думи „истински постоянният и твърд човек, мъдрият и справедлив човек, който е школуван в принципите на самоконтрола“, моделира дори чувствата си според наставленията на вътрешния глас, като никога не си позволява да изпита нищо, което се отклонява от така зададения образец (Смит, 2021: 187 – 188). По този начин той се предпазва не само от неподобаващи постъпки или от неодобрението на околните, но също така от нещастие: „[к]олкото по-голям е самоконтролът, който се изисква за преодоляването на естествената ни чувствителност, толкова по-големи са удоволствието и гордостта от тази победа; а това удоволствие и тази гордост са толкова големи, че никой, който ги притежава, не би могъл да е напълно нещастен“ (Смит, 2021: 189).

С други думи, да следваме усета си за дълг неотклонно, като проявяваме самоконтрол пред всяко изкушение и твърдост при всяко препятствие, ни носи истинско удовлетворение и същевременно ни прави достойни за това удовлетворение. Да знаем, че сме заслужили своето и чуждото одобрение, е равнозначно на спокойствие, а за Смит спокойствието е най-същественният елемент от щастието ни[5]. Подобно на Сенека[6], той вярва, че сдържаността и твърдостта на мъдреца представляват както най-уместен обект на възхищение, така и най-надежден път към добрия живот (Смит, 2021: 191). Ето

защо в етичната система на Смит дисциплината и усетът за дълг, намиращи израз в наставленията на вътрешния ни глас, стоят по-високо от естествената чувствителност, а изпълняването на задълженията към себе си и околните такива, каквито ги предписва справедливостта – по-високо от сляпото следване на правила.

БЕЛЕЖКИ

[1] От септември 2021 година вече налична и на българския книжен пазар в мой превод за издателска къща „Изток-Запад“.

[2] Трябва да се отбележи, че в моралната философия на Смит небрежността не винаги се равнява на несправедливост или безотговорност; в по-леките си степени тя се изразява по-скоро в невнимание и недостатъчна предпазливост. Виж например стр. 138.

[3] Използвам сравнението изцяло фигуративно и по свое хрумване, самият Смит не говори за моралния усет като за определена метафизична „структура“ или „дял“ от човека, а по-скоро като за естествена способност, която може да бъде доразвита в подходящата социална среда.

[4] В моралната философия на Смит съществува подробна класификация на чувствата, като всяка категория изпълнява определено предназначение във взаимосвързаните сфери на самосъхранението, личностното и професионалното развитие, междуличностното общуване и изпълняването на дълга ни към семейството, обществото и Бог. Що се отнася до вътрешния свят на индивида обаче, основна роля играят моралните чувства (*sentiments*) и пасивните чувства (*feelings*). За разлика от привързаностите (*attachments*), които са насочени към външни цели и често участват в преки взаимодействия със своите обекти, те не подлежат на наблюдение и контрол от трети страни, поради което част от обичайната мотивация за упражняването на самоконтрол при тях привидно „отпада“ и се изисква особено усилие на волята да бъдат овладяни до изискваната от вътрешния глас степен.

[5] Виж стр. 191: „[ш]астието се състои в спокойствие и удоволствие. Без спокойствие не може да има удоволствие; а там, където има съвършено спокойствие, почти всичко е в състояние да ни достави удоволствие.“

[6] Това не е единствената подобна препратка. Смит питае дълбоко възхищение към представителите на древния стоицизъм, което става явно на много места в произведението, особено в седма и последна част.

ЛИТЕРАТУРА

Смит, А. (2021). *Теория на моралните чувства*. С., „Изток-Запад“.

**РЕЛИГИЯТА НА РАЗУМА И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНИЯ ИДЕАЛ
ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА НА ИМАНУЕЛ КАНТ**

ЦВТЕЛИН АНГЕЛОВ

Институт по философия и социология, Българска академия на науките
florians@dir.bg

**THE RELIGION OF REASON AND THE TRANSCENDENTAL IDEAL
IN THE PHILOSOPHY OF IMMANUEL KANT**

TSVETELIN ANGELOV

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

Kant's ethics include questions about God's being, the immortality of the soul and freedom, referring man to God. Immanuel Kant is also interested in the Personality of Jesus Christ as the Absolute Ethical Ideal. By following this Ideal people perform God's Will. That is why Christianity is both a historical religion and a revelation and religion of reason as ethical, because God Himself is moral and has moral demands on people.

Keywords: God, man, the immortality of the soul, freedom, morality, reason, religion, postulates, ideas, transcendental, will, subject.

Възможността на трансценденталното познание (като предобектно мислене в смисъл на конституиращо самата обектност, респ. засрещането на такава) при Имануел Кант, проследяващо „ставането“ на действителността, макар и в един само феноменологичен смисъл, явявайки се като познание, изследващо априорните условия на възможността на осъществяването реално в опита предметно познание, се оказва и едно своеобразно познание за познанието – метагносеология. В нея се има предвид не познавания обект, но преди всичко познаващия субект, конституиращ през себе си гносеологичната онтологичност на първия. Оттук идва възможността да се изведе и една онтологична гносеология през гносеологичната онтологичност на субекта. Именно затова според Кант “полето на философията ... може да се сведе до следните въпроси: 1) **Какво мога да знам?** 2) **Какво съм длъжен да върша?** 3) **На какво бива да се**

надявам? 4) Какво е човекът? На първия въпрос отговаря *метафизиката*, на втория – *моралът*, на третия – *религията* и на четвъртия – *антропологията*. По същество всичко това би могло да се отнесе към антропологията, тъй като първите три въпроса се свеждат към последния” (Кант: 1994: 21), но без с това „въпросът на въпросите“ – **какво е човекът?** – да престава да бъде фундаментално открит пред човека. Затова смятам, че по този начин при Кант самата гносеология (тясно свързана от своя страна с метафизиката като онтология) може да бъде разглеждана като „момент“ от антропологията. Неслучайно той отбелязва в занимаващата се с гносеологичните и метафизични проблеми негова „първа критика“, респ. *Критика на чистия разум*, че „най-висшата цел не е никоя друга освен **пълното назначение на човека**, и философията върху това назначение се нарича морал“ (Кант, 1967: 741). Моралът от своя страна, нека да отбележим, при него необходимо води към теологията и религията и съответно с това и до проблемите, свързани с тях. Така в един относително по-специфичен и тесен философски контекст като че ли идейното движение и експлициране при Кант се оказва по направлението онтология–гносеология–антропология–морал–теология.

Имайки предвид това, че според Имануел Кант, етиката (изследваща морала и „назначението на човека“) е тясно свързана с религията, неговата етическа философия би могла да се определи донякъде и като една своеобразна етико-теология, тъй като всеки, който е проникнат истински, дълбоко и цялостно от моралния закон, трябва по необходим начин да достигне със самото това до вярата в съществуването на Бога – *трансценденталният идеал*, явяващ се метафизичния *гарант* за онтологическата релевантност на етическите принципи и ценности и до идеята за личното безсмъртие, т.е. до религията. Тези „религиозни постулати“ като трансцендентални интенционални обекти са необходимите условия за онтологическата и екзистенциалната релевантност на самия морален закон, макар и да не го обуславят, но тъкмо самият морал необходимо ги предполага, т.е. включва ги в себе си и ги има като свои трансцендентални своеобразни метафизични и логически проекции и консеквенции с оглед на онтологическият си смисъл и ценност, респ. транснатуралистичните си и трансцендентални основания, измерения и обхват, а именно априорност, всеобщност, необходимост, общовалидност и фундаментално значение. Без тези постулати моралният закон бива релативен (но не толкова иманентно-практически и емпирически,

колкото) чисто онтологически, респ. непълноценен и уязвим, бидейки неспособен да трансцендира чисто натуралистичните предели и измерения на човешката екзистенция (с което самата екзистенция бива релативирана, т.е. напълно се губи метафизичната ѝ перспектива и транснатуралистичен статус, а с това се губи и трансценденталната обоснованост на моралността). Трансценденталната, респ. отсам/отвъд-емпиричната обоснованост и валидност на моралния закон, задава метафизическия контекст и измерения на екзистенцията в нейната етико-практическа свободна самоопределеност, с което се трансцендират натуралистичните и емпирични релативиращи фактори, но същевременно с това моралния закон, според Кант, би трябвало напълно да елиминира користността в действията, с което законът бидейки ценен сам по себе си, както и с това, че тъкмо напълно я изключва в действията на морално самоопределилият се субект, дава удовлетворение със собствената си *пълно*-ценност, а не с личната изгода и полза относно моралния деятел, макар и в един възможен метафизичен контекст, но същевременно с това тъкмо този контекст придава транснатуралистичната и трансцендентална валидност, обхват и измерения на моралността, респ. онтологическата ѝ релевантност и нерелативност, а с това и на самата екзистенция (именно като трансценденция - трансцендиране сферата на натуралистичното), което, от своя страна, води до повишаването на чисто онтологическият ѝ статус от натуралистичен до транснатуралистичен.

Също така, тук категорично трябва да се отбележи и това, че за Кант, постулатите, а именно свободата, безсмъртието и битието на Бога, които той има предвид във връзка със своята етико-практическа философия, идейно експлицирана в *Критика на практическия разум*, не са основанията на морала, а необходимите обекти на морално самоопределилата се воля, което, от своя страна, демонстрира именно това, че не моралът е целта на религията, а тъкмо обратно – моралът води към нея, с което тя се явява неговия иманентен телос, т.е. религията не би могла да се редуцира до морала, но вторият по необходимост се включва в религията, с което тя се оказва обогатеността и трансценденцията на морала, а съответно и с по-висш статус спрямо него, включвайки го като свой иманентен момент.

По този начин Кант издига религиозността до една необходима лична нравствено-практическа потребност на човешкия дух, обусловена от отношението на личността към

нейните нравствени идеали и интенции. Поради това съществуването на Бога и приемането му като най-реална същност (*ens realissimum*) не е само дилема на чистия спекулативен разум, а и чисто етико-практически въпрос.

Както е известно и както вече се спомена, за Кант съществуват три необходими постулата на разума в етико-практическо отношение – Бог, свобода, безсмъртие, спрямо които моралният субект е способен да се самоопределя, а по този начин и съответно трансцендентално и транснатуралистично интенционално да се самоконституира. За тези постулати на практическия (морален) разум в *Критика на практическия разум* той казва: „Те всички излизат от основното положение на моралността, която не е постулат, а закон, чрез който разумът определя непосредствено волята... Тези постулати не са теоретични догми, а предпоставки с необходимо практическо значение, следователно те наистина не разширяват теоретичното познание, но дават на идеите на теоретичния разум изобщо (чрез отношението си към практическото) обективна реалност и им дават правото на понятие...“ (Кант, 1974: 184).

Безсмъртието имано предвид като трансцендентален етико-практически постулат е свързано с практически необходимото условие на съразмерността на продължителността (на съществуването, респ. персоналната екзистенция), с пълното изпълнение на моралния закон. Вторият се отнася до необходимата свобода от каузалността на сетивния природен свят, т. е. необходимостта от интелигибилна свобода. Третият пък се отнася до необходимото условие за съществуването на един интелигибилен свят, в който най-висшето благо може да съществува само чрез предпоставеността на Бога, който единствен може да го осъществи.

Както се вижда, постулатите на чистия практически разум са в трансцендентална логическа кореспонденция със самите трансцендентални идеи на чистия спекулативен разум, но разгледани вече в друго (нравствено-практическо) отношение. Затова, след като спекулативният разум не е способен да разшири своето предметно познание чрез тези идеи, излизайки извън възможния опит, а е способен да приеме тяхното значение в качеството им само на регулативни принципи, то резонно тук Кант задава въпроса: „Разширява ли се действително нашето познание по такъв начин чрез чистия практически разум и дали това, което за спекулативния разум беше трансцендентно, е иманентно в практическия?“ (Кант, 1974: 185) Отговорът, който дава, е че без съмнение

в практическо отношение нашето познание се разширява, чрез обединяване на техните понятия в едно „практическо понятие за най-висшето благо, като обект на нашата воля и напълно априори чрез чистия разум, но само чрез моралния закон и също само по отношение на него, с оглед на обекта, който той задава“ (Кант, 1874: 185-86), но без с това да сме способни да познаваме тези обекти (на трансценденталните идеи) като такива, каквито са те „сами по себе си“ и тяхната реалност.

Затова, тези постулати изхождат от принципа на нравствеността, който принцип, от своя страна, не е постулат, а закон, чрез който разумът определя волята. Волята, определена от постулатите, респ. свободно самоопределила се интенционално спрямо тях, Кант нарича чиста, тъй като предметите на тези постулати на волята се явяват необходими условия на волята, но именно в контекста на нейната свободна морална самоопределеност, за изпълняване предписанията на нравствения закон. Чрез това постулатите се оказват необходими морално-практически изисквания, с оглед целите и действията на волята, като дават на предметите на трансценденталните идеи на чистия спекулативен разум обективна реалност и съответстващо им понятие, но само с оглед на практическите (нравствени) цели на трансценденталния субект. Тоест, волята на етическия субект, именно като свободно самоопределила се в етико-практическо отношение, интендира необходимостта от реалността на обектите на трите споменати постулата, с което вече, струва ми се, моралът излиза отвъд сферата на субективността и релативността, придобивайки съответно и трансубективност, а именно обективна и онтологическа релевантност, измерения и валидност, т.е. транснатуралистични и метафизични същност и характер.

Затова съществуването на Бога се явява за чистия практически разум изискване, свързано с морална необходимост, защото само чрез възможността на неговото битие е възможно осъществяването на най-висшето благо – съответствието между добродетел и щастие. Бог като морален *творец, гарант и законодател* е *основата* на нравствения порядък и за практическия разум е необходима вярата в него. Но, ако тази вяра би била доказуема, то нравствеността би станала невъзможна, понеже тогава пред лицето на постоянно стоящото пред очите „страхотно величие на Бога и вечността“ законът би бил изпълняван „от страх или само малко от надежда и никога по дълг“. Това обстоятелство ни поучава, че „неизследимата Мъдрост, чрез Която съществуваме, не е по-малко

достойна за почит в това, което ни е отказала (като възможност за познание – б.м.), отколкото в това, което ни е открила“ (Панчовски, 1978: 173).

Безсмъртието на човешката душа – вторият постулат също необходимо е свързан с понятието за най-висшето благо. „Изискването от нравствения закон и включеното в понятието за най-висшето благо хармонично единство между свършена добродетелност или святост и пълното блаженство не е постижимо от никое разумно същество в неговото ограничено съществуване в този несвършен сетивен свят. Към него човек може само безкрайно да се приближава, което пък е възможно само при предпоставката, че неговото съществуване ще трае безпределно или че неговата душа е безсмъртна. ‘Ако нравственият глас не е празен звук – казва Кант, след смъртта трябва да настъпи продължение на нашия живот, за да достигнем до нравствено свършенство’“ (Панчовски, 1978: 173-174).

Интелигибилната – умопостижима свобода, която е свързана с възможността за свободен избор, се явява третият постулат на чистия практически разум. Човекът според Кант едновременно с принадлежността си към сетивния, каузално определен свят (природа), принадлежи и към един друг висш свършен умопостижим нравствен (свободен) свят. Така чрез своя нравствен закон субектът е свободен и независим в своята воля от определенията на сетивния свят, която свобода е необходимо условие и за съществуването на самия нравствен закон, трансцендиращ натуралистичната сфера и каузалност.

По този начин тези три идеи на чистия практически разум се оказват необходим обект на волята, определяна от нравствения закон. Те са условието на възможността волята да се стреми към най-висшето благо и затова те се явяват практически необходими за нравствената дейност на субекта. „Потребността на чистия практически разум, която се основава на дълга да направим най-висшето благо предмет на волята си, за да съдействаме за постигането му според силите си, повелително изисква да предположим неговата възможност. Условието затова, именно Бог, безсмъртието на човешката душа и свободата на човешката воля, се основават на нравствения закон и необходимо се изискват от него като възможни, понеже иначе става безпредметен нравственият стремеж и безсмислена работата за нравственото усъвършенстване. Постулатите на чистия практически разум са изисквания, които имат абсолютно

необходима цел. Щом веднъж бъде прието, че нравственият закон е безусловно задължителен за всеки от нас..., то 'честният човек – казва Кант, може да каже: аз искам да има Бог, искам съществуването ми в този свят да се продължи и извън природната връзка в света на чистия разсъдък, накрая искам съществуването ми да е безкрайно; настоявам на това и не позволявам да ми се отнеме тази вяра; защото това е единственото, в което интересът ми, от който не бива да отстъпя, неизбежно определя моето съждение, без да обръща внимание на умуванията, колкото и малко да съм в състояние да им отговоря или да им противопоставя по-правдоподобни'“ (Панчовски, 1978: 174-175).

Оттук, струва ми се, би могъл да се изведе и следният етически силогизъм: ако нравственият закон е априорен и следователно всеобщ, необходим и общовалиден за всеки разумен субект, а нравствеността от своя страна, води към религията, то, следователно, всеки разумен и нравствен субект, необходимо е и субект на религията и самата религия има за субект само разумна и морална (морално самоопределила и трансцендентално интенционално самоосъзнала се субектност) интелигенция и тя (религията) интенционално определя крайната интелигибилна и транснатуралистична цел на морала, с оглед самото правило на морала, а именно автономността и свободата, възможни тъкмо само в транснатуралистичен план, респ. в интелигибилен контекст. Затова за Кант „е възможна една етикотеология; защото моралът наистина може да съществува със своето правило без теология, но с крайната цел, която тъкмо това правило му поставя, той не може да съществува без теология, без да не остави разума уязвим с оглед на последната“ (Кант, 1993: 402), като най-важното с оглед на крайната цел – идеалът за най-висшето благо като негово необходимо условие – това е достойнството на субекта за това да бъде щастлив, което се явява съгласуването на максимите на субекта с нравствения закон. Това, от своя страна, включва принципно и необходимо в идеята за морала и въпросът за справедливостта, респ. за съответствието между моралните или неморалните действия, и следствията от тях спрямо деятеля, което обаче не винаги е налично в емпиричен план. По този начин логически се имплицира и съществуването на интелигибилната сфера, именно в която има задължителна съгласуваност между действията на моралния субект и следствията от тях, с което самият морал в своята принципиалност, е не просто и не само поведенческа изява на субекта и релативен феномен в сферата на натуралистичното - *regnum naturae*, а бива с

онтологически същност и измерения в сферата на *regnum gratiae*, имаща сама по себе си морална същност. Именно затова за Кант Бог се оказва моралният абсолютен, безусловният гарант на моралните ценности и тяхната онтологическа валидност и принципиалност в интелектуалната сфера, трансцендираща сферата на условното, релативното и натуралистичното.

Разглеждайки и ценейки християнството именно като морална, т.е. поставяща като изискване пред човека неговите морална чистота и съвършенство религия, Кант смята, че само пълното морално съвършенство на човека може да бъде предмет на Божията воля, т.е. да бъде като изискване от страна на Бога към човека и съответно с това нравственото съвършенство на човечеството може да бъде и единствената крайна и висша цел на творението. Във връзка с това според него стои и религиозният идеал за богоугодния човек – единородният Божи Син, като съвършеният и безгрешен в морално отношение морален учител и пример за човечеството (срв. Кант, 1997: 53-54).

В своят късен труд *Религия в пределите на самия разум* Кант ясно говори за това, че този висш нравствен идеал на разума не е просто фикция или изобретение на същия, нито пък носи емпиричен характер, а е онтологичен идеал на разума с трансцендентен произход, но с трансцендентална в разума проява и значение, което го прави онтологичен и обективно релевантен за всеки един разумен и нравствен субект и затова възвисяването към него не случайно той нарича и определя като всеобщ дълг за човека особено заради това, че този висш идеал приема в себе си човека (срв. Кант, 1997: 53-54).

Като предоставен на разума, без да е създаден от него, този идеал за Сина Божи е трансцендентален и като такъв е всеобщ, необходим, общовалиден морален идеал на разума, което съвсем не пречи да се приеме и това, че този същият идеал е **слязъл и снисходил** към нас от своята небесна, т.е. трансцендентна божествена висота (според историческото християнско Божествено откровение) и приемайки нашата човешка природа, сам ни дава сили (дори и само чрез мисълта за него) за това да бъдем способни да изпълняваме нашите нравствени задължения и едновременно с това е и нашият най-висш морално-емпиричен пример като приема върху себе си, бидейки невинен, наказание и страдания за греховете на човечеството, каквито той самият няма (срв. Кант, 1997: 53-54).

Кант категорично и ясно изразява своето дълбоко уважение към и възхищение от личността на Иисус Христос – възплътилият се Син Божий, която буди, както той казва: **удивление, любов и благодарност**, която безспорно трябва да ни служи като пример за следване, и която същевременно ни предлага едно напълно недостижимо толкова високо и чисто морално благо. Иисус Христос – Синът Божи е недостижимият нравствен образец - идеал, който като идеала за безгрешния човек поел върху себе си саможертвено и заместително отговорността и наказанието за греховете на човечеството (без сам да има в себе си какъвто и да е грях), се противопоставя на факта на радикалното зло и греха, противопоставяйки му нравствено настроената си воля. Съвършената праведност или светостта, като чиста в мотивите си нравствено определена и настроена воля се изразява в постоянно и решително противопоставяне и победа над всички изкушения на злата природа, съществуващи под формата на склонности. Съвършената проява на светостта е в доброволно приетото заместително страдание в името на нравствения принцип като саможертва. За грешното човечество страданието се оказва необходимият момент по пътя на неговото избавление от злото, тъй като то е неизбежно наказание и следствие заради греха, но страданието на безгрешния човек (Сина Божи), което не е страдание заради собствен грях, може поради това да има всеобща заместителна и изкупителна сила, покриваща греховете на човечеството. Затова за истинската религия, относно нейната морална същност, е необходима практическата вяра в нравствения идеал, т.е. не само като създател и вседържител, но и като спасител и изкупител на човечеството, респ. вяра в съвършено праведния човек, или Сина Божи, който е разумното основание, цел и смисъл (Логос) на всичко съществуващо под закона на съвършената моралност (срв. Кант, 1997: 56-57). В тази връзка, струва ми се, че допълнително може да се отбележи и това, че именно в лицето на Сина Божий откриваме, с оглед на бого-човечеството му, абсолютният морален идеал. Едновременно Бога като съвършения морален законодател и човека като съвършения морален деятел, т.е. като Бог той задава закона, а като човек го изпълнява. Сътворител, законодател, изпълнител, „виновник“, а именно кенотично страдащия и приелия „образа на раб“, освободител и спасител, се обединяват в едно в Сина, а в това се изразява именно и моралния и екзистенциалния абсолютизъм и максимализъм на Бога в християнството. Богът трансцендирал трансцендентността си и възприел посредством „тайната на размяната“

върху себе си чуждата вина и отговорност – вината на човека спрямо самият него. А отгук и готовността му да бъде „виновният” Бог, тъкмо спрямо обвинилото го, но именно виновно спрямо самия него човечество. Тъкмо по този начин човечеството бива оправдано, изкупено и спасено посредством вменената му праведност – тази на Сина Божий. От друга страна, това е свързано и с вменяването на виновност по отношение на невинния, с което той се явява спасителят и изкупителят на човечеството – „Защото Бог толкова възлюби света, че даде своя единороден Син, за да не погине ни един, който вярва в него, но да има вечен живот“ (Библия, Йоан 3:16). Това показва съвършеният Божий спасителен план, с който е свързан и моралният абсолютизъм и максимализъм по отношение на Бога в християнството.

Също така, християнството имано предвид от Кант като чистата религия на разума, е преди всичко възможността, според него, за разглеждането на Бога преди всичко като морален законодател и деятел. При нея нравствените задължения като иманентни на разума, т.е. възможни, реални и налични и в трансцендентален морален контекст, се разглеждат едновременно и като възможни Божии заповеди. Поради това тя е всеобща посредством чистите морални закони, за разлика от някои други от историческите религии, които носят в себе си в по-голяма степен канонични морални закони и предписания, поставени външно пред волята на човека, като Божии изисквания към него. При тях емпиричното и релативното е донякъде предпоставката, външна предпоставка. Но за Кант именно християнството е идеята за една религия, която е основана на разума и висшата моралност. В този смисъл тя е чиста, абсолютна и трансцендентална. Но също така християнството притежава и свое специфично средство за прокарване на религията (на разума) сред хората и това е Библията, чийто произход може да се приеме за свръхестествен, благоприятствайки моралните предписания на разума. В тази връзка Кант категорично отбелязва: „В практическо отношение Библията съдържа в самата себе си достатъчно доказателствени основания за своята божественост; те произлизат от нейното влияние, което тя открай време упражнява върху сърцата на хората като текст на едно систематично вероучение[...]Библията заслужава да бъде запазена, морално използвана и подчинявана на религията като нейно направляващо средство“ (Кант, 1994: 77-78).

Казано обобщително: поради факта, че е неспособен да реализира сам от себе си иманентната на разума и моралността идея за най-висшето благо (т.е. съгласуваността между добродетел и блаженство), за човека е потребно и необходимо да вярва в Бога като в морален абсолютен и висша разумна интелигенция, с оглед на идеала за най-висшето благо като възможна цел. Затова идеята за моралния абсолютен е задача на практическия разум, и за нас, смята Имануел Кант, не е толкова важно да знаем какво представлява Бог сам по себе си (т.е. неговите същност и битие), а какъв е той преди всичко по своята морална същност, воля и действия.

Поради всичко това неслучайно за Кант следването на и възвисяването към идеала на нравственото съвършенство и първообраз на човечеството - Сина Божи - Исус Христос, е всеобщ нравствен дълг за човека, сили за което добиваме пак от идеята за него, намираща се иманентно в разума, но като несъздадена от нас. Също така е разумно и може да се приеме, че той като слязъл при нас от висотата на своята Божествена трансцендентност, е възприел в себе си човешката природа и я е изкупил, приемайки върху себе си като невинен отговорността и наказанието за греховете на човечеството. Затова, според Кант, самият Бог в своето величие е първообразът на моралното съвършенство и този първообраз е представен в лицето на съвършения човек - Божият Син. Стремейки се все повече да наподобяват първообраза, хората са Божи чедра (срв. Wimer, 1990: 147). В осъзнаването на моралния дълг и моралната отговорност, т.е. в моралната трансцендентална рефлексия, човекът преживява изявата на Бога в морален план, а именно като абсолютен морален законодател и деятел. Волята в своята морална самоопределеност в и чрез дълга, съвпада в трансцендентален план с Божествените морални изисквания, а във външните си прояви и постъпки се съгласува и с моралните предписания и норми, имащи вида на морално законодателство в историческата форма на религията.

ЛИТЕРАТУРА

Кант, И. (1994). *Логика*. С., Гал-Ико.

Кант, И. (1967). *Критика на чистия разум*. С., Изд. на БАН.

Кант, И. (1974). *Критика на практическия разум*. С., Изд. на БАН.

Кант И. (1993). *Критика на способността за съждение*. С., Изд. на БАН.

Кант, И. (1997). *Религия в пределите на самия разум*. С., Отворено общество.

Кант, И. (1994). *Педагогика. Спорът на факултетите*. С., ИК „Христо Ботев“.

Панчовски, И. (1978). Етиката на Имануел Кант с оглед отношението ѝ към религията.

– В: *Годишник на Духовната академия „Св. Кл. Охридски“*, С., Синодално издателство.

Wimer, R. (1990). *Kants kritische Religionphilosophie*. New York, Walter de Gruyter.

**МОРАЛНИ ОСНОВАНИЯ НА КРИТИЧЕСКАТА ТЕОРИЯ: РАННАТА
КРИТИЧЕСКА ТЕОРИЯ НА МАКС ХОРКХАЙМЕР**

МЕГИ ПОПОВА

Софийски университет "Св. Климент Охридски"

meggi.popova@gmail.com

**THE MORAL GROUNDS OF CRITICAL THEORY: MAX HORKHEIMER'S
EARLY CRITICAL THEORY**

MEGI POPOVA

Sofia University "St. Kliment Ohridski"

Abstract

The purpose of the text is to trace and explore the moral foundations of the critical theory of the Frankfurt School. The text focuses on Max Horkheimer's early texts. The claim that critical theory has moral grounds will be argued in the text. Usually the focus is on contextual grounds and the idea is to pay attention to what is traditionally more peripheral in the research of this theory. The initial paradox that this thesis encounters is the fact that in many places in their texts the theorists of the Frankfurt School, including Max Horkheimer, criticize traditional (rational) moral theories. At the same time, the theory has a strong moral commitment. The main purpose of this text is to explore how this contradiction should be understood and resolved.

Keywords: critical theory, moral philosophy, context, normativity, Horkheimer.

Въведение: страданието като начало на критическата теория

Началото на дългата аргументация на една от основните тези на настоящото изследване - че критическата теория има морални основания и залози - може да бъде поставено чрез обръщане към едни от най-ранните текстове на Хоркхаймер - книгата с фрагменти *Dämmerung*. Проблемът за страданието на групи от хора[1], предизвикано от социалните условия, в които се намират, е водещ и повтарящ се мотив в тези текстове. Тези фрагменти са написани изцяло в марксистки революционен дух, но се усеща и силното влияние от Шопенхауер най-вече що се отнася до обръщането към темата за страданието. Следвайки марксистка линия на анализ, Хоркхаймер настоява, че стремежът и залогът (на теорията) се състои в това *страданието да бъде преодоляно*.

Това е и основният проблем на капитализма според Хоркхаймер - че (въз)произвежда страдание: “Капиталистическата система в настоящата си фаза е организирана експлоатация в световен мащаб. Запазването ѝ произвежда безгранично страдание.” (Horkheimer, 1978: 29) Още в тази ранна книга с бележки може да се проследят темите и проблемите, които вълнуват Хоркхаймер и слагат началото на теорията, която в един следващ етап той ще нарече “материализъм”, а по-късно и “критическа теория”: т.нар. “социално страдание”, несправедливостта на настоящето, експлоатацията на работниците, буржоазната идеология, модерната рационалност и като цяло - темите, с които критическата теория ще се занимава и в последствие. Тази книга е съставена от бележки, писани между 1926 и 1931 г. и съдържа емоционален заряд, който варира между разочарование и революционен дух, състрадание и негативни морални оценки, иначе казано, това не е структуриран теоретичен и научен текст.

Може да се забележи, че в *Dämmerung* Хоркхаймер не се въздържа от това да оценностява (негативно) настоящето, което описва. **Тази засилена морална оценка към света ще присъства и до най-късните текстове на Адорно.** Онова, което мотивира и представлява някакво практическо начало на критическата теория е първо, “наблюдението”, че огромна група от хора страдат поради социалните условия, в които се намират и второ, негативната оценка на този факт: това, че страданието е нещо лошо и *не трябва да бъде*. J.C. Berendzen споделя подобно виждане в статия, фокусирана върху противоречията в моралните възгледи на Хоркхаймер - “Страдание и теория: ранните есета на Макс Хоркхаймер и съвременната философия на морала”; в нея казва, че “работата му [на Хоркхаймер] е подтикната от загрижеността за човешкото страдание” (Berendzen, 2010: 1020). Тези базисни позиции в критическата теория не (трябва да) подлежат на допълнително обосноваване; те не са напълно част от теорията, а са на границата на теорията, те не са теоретични положения.

В един по-късен свой текст, публикуван в *Списанието за социални изследвания* (Zeitschrift für Sozialforschung) през 1933 г., *Материализъм и метафизика* Хоркхаймер пише, като имаме предвид, че в този период той нарича критическата си теория “материализъм”, че материализмът “е ангажиран с това да промени конкретните условия, в рамките на които хората страдат” (Horkheimer, 1933: 21). Може да се види, че и тук фактът на страданието в рамките на определени условия, представлява практическа

изходна точка на теорията, ангажирана да промени тези условия. Предварително ще кажа, че не случайно на този етап страданието е предложено като начало, а не като финална задача и основание на теорията. **Тезата, че онова, което обосновава нормативността в критическата теория, е базисното убеждение, че страданието не трябва да бъде, е теза, на която ще обърна специално внимание и почти изцяло заставам зад нея.**

Преди да навляза в този дебат, е добре да се изясни за какво страдание става дума, както и някои проблеми свързани с темата за страданието като начало или като цел на критическата теория.[2] Когато става въпрос за страдание, съществува опасност да се изпадне в навлизане в дебати в сферата на психологическото, екзистенциалното, натуралисткото, емотивното и т.н., затова ще подчертая още веднъж: Хоркхаймер говори за “социалното страдание”, т.е. страдание, предизвикано от социално-икономическите условия, в които групи от хора се намират. За такъв тип теоретици, които използват методите на социалния анализ, наследен от Маркс, сякаш страданието е обективна категория и не е непременно свързано със субективните усещания, а с *определените практики и начин на живот на хората*. От тази гледна точка, една от задачите на критическия теоретик е да “вменява страдание”, когато някой, намиращ се в определени условия, субективно видимо не страда; това може да се преведе и като липса на класово съзнание (по Лукач). В текста си *Традиционна и критическа теория* Хоркхаймер пише следното: “Простото описание на буржоазното самосъзнание не ни предоставя истината за тази класа. По подобен начин и систематизирането на съдържанията на съзнанието на пролетариата не може да предостави правилна картина на пролетарското съществуване и интереси.” (Horkheimer, 1937: 268) С това се очертава едно несъответствие между самосъзнанието на (членовете на) една класа и “действителната” ситуация на тази класа, до която критическите теоретици имат достъп. Подобен извод е обоснован в рамките на тези теории чрез разработката на теория и разбиране за идеологията и нейната критика: това че съзнанието е изкривено, “фалшиво”, се засилва и фиксира с помощта на идеологията, която (вече) не е присъща само на буржоазията, но и на пролетариата. Затова за критическите теоретици субективните усещания и (само)съзнание не биха могли да бъдат реално достоверен източник на информация за характера и интересите на хората: заради феномена на фалшивото съзнание; а под “фалшиво” се има предвид

неправилно, изкривено съзнание. По тази линия са и основните критики към този тип подходи, когато страданието се мисли субективно. Това според мен е и основният проблем с аргументацията на споменатата по-горе теза: че онова, което обосновава нормативността в критическата теория, е базисното убеждение, че страданието не трябва да бъде, защото теорията не е фокусирана върху личните субективни преживявания. Тезата, че страданието е начална точка на критическата теория, от своя страна не е толкова трудна за удържане, защото ако теорията се сблъска първоначално с факта на страданието и тогава започва да навлиза по-дълбоко в причините за това страдание, фокусът вече би бил към условията, както и самият Хоркхаймер твърди. Ако се приеме тезата, че критическата теория е ангажирана с това да премахне страданието, тогава много лесно могат да се предложат алтернативни решения на този проблем, които не включват социална трансформация: механизмите на капитализма за забавление и отвличане на вниманието, различни видове психологически терапии, “грижата за себе си”, приемане на идеологии, които героизират страданието и го представят като необходимо и т.н. Това трябва да се има предвид, когато се говори за фокуса на критическата теория върху страданието: че става дума за фокус върху определен вид страдание, чиито причини са в определени социално-икономически условия и фокусът е предимно върху тези условия.

1. Проблемът за нормативността и моралната позиция на Хоркхаймер

Когато за разбирането на критическата теория се използват понятия от полета и парадигми, които самата тази теория критикува и подкопава, възниква въпросът дали изобщо такъв подход към теорията е легитимен; такива понятия в случая са: нормативност, основание, обосноваване, морал и др. Онзи момент, който може да обогати разбирането е, когато се види именно как самата теория се отнася към тези понятия и идеи: как ги отхвърля, инкорпорира част от тях в себе си и следствие на това самите понятия могат да бъдат трансформирани или да бъдат напълно отхвърлени. В ранните си текстове Макс Хоркхаймер прави това по отношение на разбирането (и понятието) за материализъм: Хоркхаймер нарича теорията си “материализъм”, но придавайки едно специфично и различно съдържание.

Връзката между темите за моралната позиция и нормативността не е тривиална в случая: пред(по)ложението, което правя в настоящото изследване е, че нормативността в критическата теория черпи основанията си на първо място от контекста, и от едно цялостно усещане за нередност в света, нередност на настоящето. Тази нередност включва и морална нередност, въпреки че сякаш основно преобладава да се говори за нередност, разваленост в разумността, в рационалността. Освен това, повечето от изследователите, които засягат темата за нормативността в критическата теория, я свързват с някаква морална позиция и ангажимент. Струва ми се обаче, че такава интерпретация: че нормативността се основава единствено на морална позиция, отива малко отвъд самата теория и текстовете на Адорно и Хоркхаймер. Тази нередност има и морални аспекти и последствия, но не е единствено морална. Адорно и Хоркхаймер на много места наблягат на това, че има нещо нередно с типа доминираща рационалност, а именно, че води до ирационалност или че рационалност изобщо липсва. Несъответстващ на самата теория ми се струва и стремежът за субординация на понятията: стремежът да се намери най-основната идея, която основава всички останали и т.н.; когато имаме пред себе си диалектическа теория, обясненията не могат да достигат до някакво последно (или първо) основание: става дума за идеи, практики и преживявания, които се пресичат и засрещат, влизат в отношения и образуват констелации. Затова тук ще се опитам да опиша колкото се може по многостранно как може да се разбира тази нормативност.

2. Моралната позиция на Хоркхаймер

Материализъм и морал (1933) е текстът от ранния период на Хоркхаймер, в който той най-систематично представя своята позиция по отношение на моралните теории и идеята за морал като цяло, като основно критикува моралната философия на Кант. Първоначално би трябвало да се изясни това, че Хоркхаймер няма разработена морална теория или философия, но има разработена критика срещу моралните теории; може обаче да се открие някаква морална позиция, “морален сантимент”, който черпи основанията си от две централни ценности: състраданието и солидарността. Онова, което Хоркхаймер критикува е разработването на систематизирани морални теории, които имат претенции за всеобщност и универсалност.

Хоркхаймер прилага своя контекстуален подход и по отношение на моралните теории: той обяснява морала като идея, имаща основания си в буржоазния тип общество, тъй като проблемите, които една морална система има за цел да разреши, са проблеми, възникнали поради самия характер на този тип общество: разминаването и дори противоречието между частен и обществен интерес например. “Модерният проблем за морала в същността си се корени в буржоазния ред.” (Horkheimer, 1933: 165) Неговата критика от една страна е насочена към конкретни морални теории, но от друга към рационалната идея за морал като цяло. Първото ниво на критика към Кантовата теория се състои в това, че тази теория не отчита конкретните (контекстуални) условия, в които човек се намира за вземането на решения или изобщо начина на живот. “Идеалистката философия на морала черпи убеждението в собствената си безусловност [Unbedingtheit] това, че тя не е отнесена към исторически момент.” (Horkheimer, 1933: 164) Всъщност изискването за безусловност стои в основата на императива на Кант - *човек да действа според такава максима, която би могла да бъде универсално правило*. Тази критика не е оригинална, но според Хоркхаймер не само не е възможно човек да се абстрахира от конкретните условия, но и това не би било желателно; това прави теорията на Кант нерелевантна и практически неприложима в конкретните моменти на действие. Хоркхаймер посочва също така, че за оценката на едно действие би трябвало да се взема предвид не само интенцията, но и историческото му значение и последствия. (Horkheimer, 1933: 171)

Това разминаване и дори противоречие между интересите в конкретна ситуация и универсалните принципи (на морала) е контекстуално: то е възникнало и е характерно за конкретната социално-икономическа система. Същото се отнася и за разграничението на Кант между (действие от) интерес и дълг: едното неминуемо изключва другото и това е конкретен проблем според Хоркхаймер; действието според дълга е механизъм за възпрепятстване на конфликта на интереси, което е проблем на самата (обществена) система; удържането на тези две състояния (противоречието между интерес и дълг) предизвиква “морална тревожност”.^[3] Хоркхаймер твърди, че това противоречие не може да бъде разрешено чрез морална теория, а чрез неговото премахване (разрешаване) на социално ниво - чрез социална промяна. След Кант Хегел предлага разрешаване на това противоречие чрез снемане: сякаш частният интерес да бъде снет в общия, тоест да

присъства като негов момент. Проблемът, който Хоркхаймер вижда при Хегел е, че той говори така сякаш това вече е реализирано, но без реално да е реализирано исторически. Сякаш Хегел работи с правилната логическа схема, но “реалността” не съвпада с нея и една от задачите на критическата теория е да посочи това несъответствие.

Проблемът, пред който са изправени рационалните (идеалистски) морални теории, и за който Хоркхаймер говори в *Материализъм и метафизика*, в крайна сметка се корени според него в липсата на рационалност: това, че обществото и социално-икономическите процеси не са организирани на рационален, а на ирационален принцип. Това ще бъде и много силно застъпена тема по-късно и в *Диалектика на Просвещението*: за рационалността, която всъщност е ирационална, не е правилният тип рационалност. Но тук Хоркхаймер има нещо конкретно предвид: начина, по който са организирани социално-икономическите отношения. В основата на идеологията на този тип организация стои идеята за естественост: че пазарният принцип на капитализма е “естествен”.

“Процесът не протича под контрола на съзнателна воля, а като природно явление. Животът на широката общественост протича сляпо, случайно и дефектно от хаотичната суматоха на индивидите, индустриите и държавите. Тази ирационалност се проявява в страданието на по-голямата част от човечеството.” (Horkheimer, 1933: 167)

През цялото време в критическата теория ще се запазва този идея: от една страна критика към рационалността такава, каквато е в настоящия момент - инструменталната, техническата рационалност с обвинението, че тя е ирационална; Хоркхаймер и Адорно не се отказват от идеята за рационалност изобщо - Адорно е в много по-голяма степен песимист, особено от ранния Хоркхаймер във възможността за рационалност, докато в този период Хоркхаймер вярва, че е възможно едно рационално общество. Тук под рационална организация Хоркхаймер има предвид главно социализъм в социално-икономически план. Това прилича много на идеята на Маркс за моментът, в който се излиза от царството на необходимостта (и случайността) и се навлиза в “царството” на свободата.[4] Поради липса на рационална организация в обществото връзката и ефекта на човека върху цялото и в обратната посока, не е осъзната. (Horkheimer, 1933: 167) Интересният момент, който Хоркхаймер посочва е, че философията на морала на Кант показва тази ирационалност, тъй като трябва да се справи с някакъв проблем: “Идеята за

морал, както я е формулирал Кант, съдържа истината, че действията съгласно естествения закон на икономическото превъзходство, не е непременно рационален.” (Horkheimer, 1933: 168) Самата нужда от морален императив е според Хоркхаймер е симптом, че в организацията на обществото има някакъв проблем; затова според него идеята за морал не е просто идеология или “фалшиво съзнание”, а трябва да се разбира като епифеномен на конкретната организация на настоящето. Позицията, която кристализира в текста на Хоркхаймер е, че щом като моралът, разбран като рационална теория, е продукт на определен социално-икономически контекст, то той има своята история и своят (възможен) исторически край.

Развивайки цялата тази критика към морала, разбран като рационално обоснована теория, Хоркхаймер сякаш призовава към отказ от тази идея изобщо, а не предлага друг вид морална теория, основана на състраданието и солидарността; за него тези две основни ценности сякаш не могат да се впишат в идеята за рационална морална теория. Херберт Шнеделбах в една своя статия “Макс Хоркхаймер и моралната философия на Немския идеализъм” също показва как Хоркхаймер критикува идеята за рационална обоснована морална теория и заменя това рационално обосноваване с историческо обяснение на действащия индивид: “Така ‘материализмът’ прави опит да замени обосноваването на действието с обяснение чрез историческо разбиране на действащия индивид.” (Schnädelbach, 1985: 90) Това, което Хоркхаймер прави обаче стои много далеч от традиционните аморални философии, като тази на Ницше например. Хоркхаймер заема морална позиция, това личи в почти всички негови текстове, които са пропити от този морален сантимент; той просто се противопоставя на нуждата и адекватността от морална теория, основана на рационални и универсалистки, аконтекстуални принципи.

В статията на Berendzen, спомената по-горе - “Страдание и теория: ранните есета на Макс Хоркхаймер и съвременната философия на морала” - авторът описва общо три позиции на Хоркхаймер по отношение на морала, които привидно влизат в противоречие: скептицизъм, реализъм и конструктивизъм. Под “скептицизъм” авторът има предвид критиката на морала, която беше представена. Смятам, че това е неточна категоризация на тази позиция, тъй като подходът в критическата теория е много различен от скептицизма, до степен, че двете теории се изключват. Под “морален

реализъм” Berendzen разбира контекстуалните ценности, които Хоркхаймер признава за легитимни, като стремежът към щастие например. Моралният конструктивизъм е описан като позиция, която описва морала като предписание за действие с оглед на някакъв проблем: преодоляването на страданието, за което Хоркхаймер говори на много места. (Berendzen, 2010: 1031) Солидарността и състраданието са такива ценности, които биха мотивирали действията към разрешаване на този проблем. Важното в тази статия в случая е, че обвързва темите за морала, страданието и нормативността при Хоркхаймер, като поставя факта на страданието като централен (морален) проблем: “Факта на страданието би трябвало да води директно до минималното положение, че страданието трябва да се премахне, но някакъв вид практическа конструкция е необходима, за да ни даде това съдържание на трябването.” (Berendzen, 2010: 1032) Може би това е моментът, в който не бих се съгласила с втората част на изречението: за да се констатира и приеме нередността на факта на страданието и да се желае неговото преодоляване, не е необходимо да бъде предложено някакво практическо решение. Теорията постепенно се отказва от тази позитивност. Трябва да се каже обаче, че Хоркхаймер е вярвал, че теоретичната работа помага и допринася за преодоляването на социалното страдание.

3. Проблемът за нормативността

Трябва да се припомни въпросът, който Юрген Хабермас повдига към критическата теория. Неговата критика към Адорно, Хоркхаймер и други критически теоретици, се състои в наблюдението, че в твърденията на критическата теория съдържат *крипто нормативност* - “скрита”, неексплицитна нормативност - твърдения, в които се казва какво е нередно в обществото и че не бива да бъде по този начин. Тези твърдения не са единствено наблюдателни и социологически, а съдържат (морална) оценка и/или някакъв практически залог. Проблемът на Хабермас е в това, че тези теоретици не предоставят по-генерална теория, която “обосновава” тези твърдения: “Още от самото си начало, критическата теория се бори с трудността да разкрие своите нормативни основания.” (Habermas, 1984: 347); тук е добре да се уточни разликата между нормативни твърдения и нормативна теория. За Хабермас, за да бъдат обосновани нормативните твърдения, е необходима нормативна теория, в противен случай тези твърдения не са обосновани. В статията си “Нормативният дефицит на критическата теория на

Хоркхаймер (1937)” Стилиан Йотов очертава този проблем по следния начин: “Критиката преди да стане диагностика се нуждае от основания, от мащаб или стандарт, с помощта на който да се отрече едно налично състояние на нещата. В този пункт изпъква един от най-важните елементи на всяка критическа теория - коя е инстанцията, която може да упражнява критика и на какви основания тя е оправдана (нормативност на критиката)” (Йотов, 1990: 79-80).

Този проблем е разгледан подробно например и от Джеймс Г. Финлейсън в неговата статия “Морал и критическа теория: върху проблема за нормативността в социалната критика на Франкфуртската школа”; начинът, по който Финлейсън обговаря тази тема и вижданията за критическата теория като цяло съвпадат до голяма степен с тези, които аз споделям; онова, което бих приложила като принос е контекстуалния подход към предложението за разрешаване на този проблем. Под нормативност тук се има предвид, позовавайки се на статията на Финлейсън, твърдения, които съдържат морална оценка; или, казано по-коректно: че основанията за тази нормативност са морални. Това е важно припомняне, защото модални изрази като “трябва” могат да се използват по различни начини и да не съдържат нормативност в този по-специфичен смисъл. В статията си Финлейсън предлага малко по-различна интерпретация на проблема за нормативността: “онова, което липсва на критическата теория, и от което тя има нужда, са нормативни (морални) аргументи и основания” (Finlayson, 2009: 8). Липсата на по-генерална нормативна теория в критическата теория е наричана от изследователите традиционно “нормативен дефицит”, което съдържа предпоставката, че нещо в тази теория липсва, а именно - генерална нормативна теория. В статията си Финлейсън пише следното: “Проблемът почива не върху нормативните залози и изводи на критическата социална теория, които са наред, а в неадекватната подкрепа на тези изводи. От тази гледна точка, проблемът се състои в пропуск в обосноваването [justification gap] в критическата социална теория: в нея липсват и трябва да бъдат допълнени моралните основания или причини.” (Finlayson 2009: 8).

Тези “обвинения” (на Хабермас) също така съдържат и предпоставката, че нормативните твърдения са единствено обосновани чрез генерална нормативна теория, а не по друг начин. Основната ми цел в подхода към този проблем е да покажа, че нормативността, или - нормативните твърдения в критическата теория, биха могли да се

обосновават по друг начин - не задължително чрез генерална нормативна теория. За целта трябва да се покаже генезисът на тази нормативност - ако изобщо тя присъства, както и нейната специфика.

Предварително е добре да се каже, че според някои изследователи в критическата теория изобщо не може да се открие нормативност. Зад такава позиция могат да се открият няколко аргумента. Първо, ако “нормативност” се разбира като система от предписания за човешко (или социално) поведение - закони, както в правото. Второ, ако “нормативност” се разбира като някаква система от закони, които имат характера на задължителност - “трябва” да се разбира като “задължително е”, като заповед. (Когато модалният израз “трябва” се разбира като “необходимо е”, тогава не може да се говори за нормативност, защото се излиза от сферата на социалното, “царството на духа”; изобщо за нормативност може да се говори, когато има рационалност и допускане за свобода; така нормативността автоматично изключва необходимостта, или това да “не може да бъде по друг начин”.) Противно на тези интерпретации ще припомня още веднъж, че тук се използва едно изключително широко понятие за нормативност - обратното на дескрипция, описание, и дори не обратното - а нещо допълнително към описанието, нещо, което не може да бъде изчерпано само с описание. Възможно е да се окаже, че онова, което първоначално се разпознава като нормативност в критическата теория, излиза извън това традиционно понятие за нормативност, основно поради една причина: че тази нормативност е негативна.

Третият аргумент срещу нормативността почива на една по-социологическа интерпретация на критическата теория. Критическото в тази теория има характера на диагностика, според тази интерпретация. Критиката, подобно на лекарската диагностика, (би трябвало да) се състои в посочването на болните социални места, техният генезис и причини, но без да се предлага “лечение”. Посочвайки социалните проблеми, с това, че са именно “проблеми”, пред теорията не стои задачата за допълнителна нормативност. Предварително ще дам най-ярък пример от *Диалектика на Просвещението*: критиката на Просвещението в тази книга би могла да бъде четена като критика към това, че Просвещението е спряло да отговаря на своето понятие. Поради множество текстуални причини ми се струва, че диагностиката не изчерпва критическата теория: критиката не е само диагностика, а има и нещо допълнително,

което придава спецификата на тази теория и това е този ангажимент, който тук се нарича нормативност, може да бъде наречен и утопичен импулс. В тази връзка, четвърти аргумент срещу нормативността в теорията, почива на една утопична интерпретация. Тъй като утопията е отвъд всяка нормативност, защото нормативността е нещо “от този свят”, а утопията го трансцендира, следователно и в теорията не би могло да се открие нормативност, или онова, което изглежда като нормативност, е всъщност утопия.[5]

Спецификата на критическата теория, която поставям на фокус, е противоречието между контекстуалност и нормативност; диагностицистката интерпретация би признала само първата нейна специфика: това, че тази теория е (строго) контекстуална; че е контекстуално формирана и има за свой предмет контекста (колкото и абстрактно да звучи това). В книгата си *Критика и праксис* Бернард Е. Харкорт разглежда това противоречие по отношение на ранната теория на Хоркхаймер, като “напрежение” между две “интелектуални тенденции”: “първата тенденция е определен тип рефлексивен и исторически конструктивизъм, а втората дълбокото отдаване на Маркс и влечения към научния марксизъм.” (Harcourt, 2020: 75) По нататък авторът пише, че теорията има определена “нормативна амбиция”, свързана с това светът да бъде променен. (Harcourt, 2020: 76) “Идеята е не просто реалността да се интерпретира правилно, но и да се трансформира по определен начин, зададен от нормативната амбиция на критическата теория.” (Harcourt, 2020: 77) Последното е вариация върху Единадесетия тезис към Фойербах, но с допълнителни уточнения. Действително, както беше показано, ранната теория на Хоркхаймер стои доста по-близо до Маркс (особено до ранния Маркс) и позитивният елемент, свързан с конкретна визия за промяна, все още може да бъде открит. Разликата е, че при Единадесетия тезис, интерпретиран по определен начин, може да се избегне допускането за нормативност, като ми се струва, че това би била по-некоректната интерпретация.

Въпреки че контекстуалността и нормативността се намират в противоречие в критическата теория, контекстуалността може да даде ключ към разрешаването и осветляването на проблема, който Хабермас посочва: че липсват основания. Подходът към (разрешаването на) този “проблем”, който тук предлагам, е следният: наблюдението на Хабермас, че в теориите на Адорно, Хоркхаймер и др. има нормативност и тя не е основана на генерална нормативна теория; самото това изискване на Хабермас би

противоречало на критическата теория на тези автори. Именно затова “решението”, търсено от Хабермас не би се вписало в особеностите на критическата теория: да се даде генерална нормативна теория. Хабермас обаче смята, че ако не бъде дадена такава генерална теория, тогава нормативните твърдения и залози в тази теория биха били неоснователни. Задачата е да се покаже, че тази нормативност не се нуждае от генерална теория, защото самата критическа теория работи по различен начин и вече беше показано как. Контекстуалността на тази теория изключва позоваването на генерални, рационални и/или универсални принципи, а сякаш Хабермас изисква точно това. Ще цитирам начина, по който Финлейсън структурирано формулира тези (интуитивни) мисловни стъпки:

“1. Критическата социална теория би трябвало най-малко да посочи кое е “не е наред” със социалния свят, или да покаже по някакъв начин, че е “лош” и че “не трябва да бъде” така, както е.

2. Понятията “нередно”, “лошо” и “не трябва” са в широк смисъл морални.

3. Критическата теория има и не може да няма морални залози и изводи в широк смисъл.

4. Социални теории с широки морали залози или изводи изискват широки морални основания. Следователно, ако критическата теория няма широки морални основания, нормативните ѝ изводи са необосновани.” (Finlayson, 2009: 22)

Разбира се, в статията точките са аргументирани и това не е някаква позиция на автора, а очертаване на проблема; онова, което противоречи на самата критическа теория, е точка 4), а някои изследователи не биха се съгласили изобщо да се говори по този начин за тази теория. Затова задачата тук е да се покаже, че критическата теория не само няма такива широки основания, не само не се нуждае от тях, за да обоснове нормативните си изводи, но и това би противоречало на самата теория. Затова е толкова важно да се разбере контекстуалността в критическата теория.

Заклучение

Генезисът на тази нормативност в критическата теория е контекстуален - тя е отговор на определени условия и има предимно негативни формулировки. Затова темата за страданието беше ключово начало на теорията: за да се каже (убедително), че страданието *не трябва да бъде*, не е необходима генерална нормативна (морална) теория.

В тази ранна критическа теория на Хоркхаймер обаче, все още могат да се открият позитивни елементи - той все още смята, че рационална организация на обществото е възможна и в това сякаш се състои неговата “утопия”. Нормативността на пръв поглед противоречи на контекстуалността в теорията, тъй като, за да се произнесе едно “трябва” или “не трябва”, това предполага някакво излизане извън контекста, в който критическият теоретик стои; затова всъщност възниква и големият въпрос със статута на критическия теоретик и неговата привилегирована гледна точка. Подозрението към такива твърдения, в който се казва, че светът е лош, ирационален и не трябва да бъде така, както е, е че стои някаква позитивна идея за това какъв би трябвало да е светът. Самата критическа теория търпи трансформация по тази позиция: ако в ранната теория на Хоркхаймер все още се откриват позитивни елементи, то те изчезват по-късно и теорията става предимно негативна - и тази на Хоркхаймер, и на Адорно. Излизането извън контекста чрез нормативността обаче винаги се е предполагало в една критическа теория, защото се критикува самият контекст и залогът е той да бъде трансформиран. Но това, че критиката - чрез разкриване на възможността за друго състояние на нещата, или чрез нормативност - препраща извън контекста и към друг възможен контекст, не е нарушаване на контекстуалността. Критиката в този специфичен смисъл не е само разкриване на възможността за това нещата да не са така, както са, но и залог те да бъдат променени: това е разликата между “възможно е” и “трябва” - това са различни модалности. В критическото отношение има едно негативно “трябва”, а именно - “не трябва” и това тук се нарича нормативност на теорията. Това отношение е контекстуално породено (основано) и конкретно, а не почива на генерални принципи. Може да се спори, че простият акт на отричане на света – това да се каже, че страданието не трябва да бъде, че светът не трябва да е такъв, какъвто е, не е теоретично положение, а базова очевидност; ако е така, то тази очевидност заема ключово място в тази теория и замества мястото на рационалното обосноваване. Тъй като една теория не може да се обосновава до безкрай теоретично, трябва да се достигне до една “граница”, която не е съвсем част от теорията, но не е и извън нея. Тези “базови очевидности” могат да се нарекат и *ангажимент към условията на живот*, към “конкретните условия, в рамките на които човек страда”.

Задачата беше да се покаже, че нормативността, за да бъде основателна, не се нуждае от генерална теория: тази нормативност е пряка реакция на определен контекст по негативен начин. Тя има тези три характеристики: контекстуалност - породена и насочена към определен контекст, негативност - предимно негативни формулировки, “не трябва”, и конкретност, която следва от контекстуалността - реакция на определени условия. Тя е също така и “слаба” по аналогия на слабата месианска сила при Бенямин и минималистична.

БЕЛЕЖКИ

[1] Ще избягвам да използвам термина “социално страдание”, защото може да звучи подвеждащо; страданието е винаги индивидуално, а “социално страдание” би означавало такова страдание, чието причини се намират в социалните условия и следователно, може да бъде подобно и споделено от голяма група от хора.

[2] В статията на С. Engelbrecht “Понятието за ‘страдание’ на Макс Хоркхаймер” авторът разглежда различни употреби на това понятие при Хоркхаймер, но в крайна сметка достига до един общ корен на този тип страдание: “Хоркхаймер свързва страданието с относителното и неравно разпределение на богатството.” (Engelbrecht, 2014: 11), тоест то има за основа неравенството; но пък авторът отбелязва, че за Хоркхаймер най-високата степен на страдание е онова, което са преживели евреите през Третия райх.

[3] J. C. Berendzen в една статия, посветена на отношението на Хоркхаймер към моралната философия, пише следното по този въпрос: “Моралът, поставен като “моралния проблем” за хармонизирането на универсалните и частните интереси, е вид симптом (който той [Хоркхаймер] на места нарича “морална тревожност”) за патология на капитализма и преодоляването на симптома изисква социална промяна.” (Berendzen, 2010: 1022).

[4] Всъщност може да има два типа критики към капитализма: едната е, че това наистина е някаква естествена, природна система, в която всичко се случва инстинктивно и случайно - и в този смисъл целта ще бъде да се излезе от това естествено състояние, защото то предизвиква страдание; създаването на по-изкуствена система изисква по-голяма степен на свобода, осъзнатост и рационалност; другата критика е по-стандартна: че всъщност тази организация не е “естествена”, а само представя себе си като такава с цел да се легитимира по-лесно.

[5] Трудно ми е да разбера несъвместимостта между утопия и нормативност: утопията може да съдържа нормативни елементи и обратно - нормативността да е водена от утопични елементи. В един дебат с Блох по радиото, Адорно формулира утопията по

приблизително следния начин - “утопията се състои в във възможността нещата да не бъдат така, както са” https://www.youtube.com/watch?v=_w5E2-ABxyQ.

ЛИТЕРАТУРА

- Йотов, С.** (1990). Нормативният дефицит на критическата теория на Хоркхаймер (1937). –В: *Философията между традициите и съвременността*, 78-92.
- Berendzen, J. C.** (2010). Suffering and Theory: Max Horkheimer’s Early Essays and Contemporary Moral Philosophy. –In: *Philosophy and Social Criticism*, November 2010, 36 (9), 1019-1037.
- Engelbrecht, C.** (2014). Max Horkheimer’s Concept of “Suffering”. Available at: <http://independent.academia.edu/christoengelbrecht/papers>, 1-22.
- Finlayson, J. G.** (2009). Morality and Critical Theory: On the Normative Problem of Frankfurt School Social Criticism. –In: *Telos*, 146(7), 41.
- Habermas, J.** (1984). *Theory of Communicative Action, Volume One: Reason and the Rationalization of Society*. Trans. by McCarthy, TA Boston, Mass.: Beacon Press
- Harcourt, B. E.** (2020). *Critique & Praxis. A Critical Philosophy of Illusions, Values, and Action*. New York: Columbia University Press
- Horkheimer, M.** (1978). *Dawn & Decline: Notes 1926-1931 and 1950-1969*. Transl. Michael Shaw. Seabury Press.
- Horkheimer, M.** (1933). Materialismus und Metaphysik. –In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2(1), 1-33.
- Horkheimer, M.** (1937). Traditionelle und kritische Theorie. –In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6(2), 245-294.
- Schnädelbach, H.** (1985). Max Horkheimer and the Moral Philosophy of German Idealism. – In: *Telos*, 1985(66), 81-101.

**ПРЕКАЛЕНО ПЕРФЕКТНИ: ЕТИЧЕСКИ СЪОБРАЖЕНИЯ СРЕЩУ
СЪВЪРШЕНСТВОТО**

ВАСИЛ ЛОЗАНОВ

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

vlozzanov@hotmail.com

**EXCESSIVELY EXCELLENT: ETHICAL CONSIDERATIONS AGAINST
PERFECTION**

VASIL LOZANOV

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

The transhumanist project promises a bright future for our species, one in which man has achieved a higher form. Better physical and mental shape, freedom from disease, longer or even unlimited lifetimes and political, cultural, scientific, and moral prosperity – these are just a few of its main features. The price for it all? Permitting the modification of humankind via the available biotechnological methods. Transhumanist fervor though is evenly matched by strong objections against the idea of “freedom of enhancement”. This paper examines some of the most important among them, drawing their legitimacy from sources such as human nature, the dignity of man, moral symmetry, and the “giftedness” of life. The author’s aim is to shortly analyze them, bring out their advantages and complete them with some less explored reasonings.

Keywords: bioethics, genetic engineering, human enhancement, transhumanism

“Днес можем да си представим преправянето на човешката раса не както фермерът бавно и на цената на много труд развъжда поколенията в стадото си, а както художникът би го направил, прилагайки блестяща гама от непознати цветове и форми“ – това пише футуристът Алвин Тофлър в книгата си *Future Shock* (Toffler, 1970: 200) преди половин век, а днес повече от всякога думите му звучат не като плод на абсурдна спекулация, а като факт от настоящето.

Експоненциалното развитие на медицината, фармакологията, генетиката, невронауката и биотехнологиите през последните тридесет години вдъхва живот на

възхода на трансхуманистката мисъл, чийто идеал е надхвърлянето на настоящото състояние на човешката раса. Вдъхновени от ценности като удължаване на живота, премахване на болестите, предотвратяване на ненужното страдание, както и подобряване на физическите, умствените, емоционалните, дори и моралните качества на човека, трансхуманистите се стремят към и обещаваат едно бъдеще отвъд познатите днес биологични ограничения, които търпим по силата на природната ни предопределеност (Bostrom, 2005).

Разгърната в пълния си блясък, трудно можем да кажем, че тази представа не звучи прекалено примамливо: немислими днес подвизи и прояви на сила, издръжливост и бързина, свръхинтелигентност, усилена памет и незабавен достъп до всички спомени (автентични, а не подменени от времето), усъвършенствани сетива и способност за адаптация към всякаква среда, вечен живот, който позволява да видим всичките си проекти доведени до своя желан край, световен мир, разбирателство и уважение към пълното биоразнообразие във вселената, върховен личен, социален, политически, икономически, научен и културен просперитет. Разбира се никой не обещава пътят до там да бъде кратък и лесен, но първите крачки вече са достъпни за нас и минават през една от най-ключовите за трансхуманизма концепции – подобряването на човека (*human enhancement*).

Биотехнологиите днес са достигнали равнище, което позволява да се намесим решаващо в бъдещето на вида ни. Чрез медицински интервенции, лекарствени продукти и генни манипулации бихме могли да надскочим границите, които са заложили в човешкия организъм, насочвайки се право към визията за перфектното бъдеще на трансхуманистите. Съвсем в реда на застъпваната от тях идея за преминаването от случайност към избор (Buchanan et al, 2000) е и отстояваната свобода да се подобряваме посредством наличните ни способности. Пътищата са два: самоусъвършенстване на човека и усъвършенстване на бъдещото му поколение, осланяйки се на т.нар. „либерална евгеника“ (повече за нея в Agar, 2004), основана върху принципите на свободния избор и равенство. Тя страни от мрачната репутация на белязаната от държавен контрол евгеника отпреди това, търсейки не премахване на „негодните“, а възможност за подобряване на всеки, който пожелае – възможност, която да облагодетелства цялото общество.

Настояването обаче, че всеки трябва да бъде свободен да подложи себе си и нероденото си дете на процедура, която усилва способностите му, съвсем заслужено не се посреща с ентузиазъм от всички учени в сферата на биоетиката. Трансхуманистите може да гледат на това като на поредното измерение на личната автономия, но етическите импликации от възприемането на подобна позиция са сериозни и засягат такива ценности като човешката природа, идентичността, достойнството, обществения строй. В следващите редове ще представя накратко някои от най-важните аргументи [1] срещу свободата на подобряване на човека.

Крайт на човешкото: да направим път за *homo superior*?

Но най-напред – една често предлагана линия на отпор от страна на биоконсерваторите (опонентите на биопрогресивните трансхуманисти, както Люк Фери ги определя) [2], която е свързана с отстояването на човешката природа. Франсис Фукуяма, застъпва позицията, че природата ни е интимно свързана със схващанията ни за морал и справедливост (Фукуяма, 2002: 101). Опасенията му са, че биотехнологиите ще се намесят точно в този естествен компонент, който служи за основа на социалната, моралната и изобщо философска същност на човека. Фукуяма насочва вниманието и към дебата за правата на човека, които пряко обвързва с човешката природа, признавайки все пак, че няма „прост преход“ помежду тях, а обединение на основата на „рационалното обсъждане на човешките цели – от философията“ (Фукуяма, 2002: 125).

В опита си да дефинира какво точно представлява човешката природа, той сам достига до онова, което считам за най-слабата страна на тази нишка на аргументация – трудността изобщо да се даде определение на понятието. Ако приемем, че могат да ѝ се припишат определени качества, едни от първите, които идват наум, са адаптивността и променливостта ѝ. Да приемем позицията на Фукуяма би означавало да приемем, че в гените на човек е заключена една универсална човешка есенция. Но самият той не отрича, че средата оказва своето влияние на индивида, а културата, която е свързана с натрупване на нови знания и предаването им на бъдните поколения, се отразява в трайни поведенчески модификации.

Човекът днес не е същият като човека преди пет хиляди години например. Желаяйки да обори възможните контрааргументи на позицията си, Фукуяма показва

безсилието на тезата си – човешката природа, за която той настоява, няма ясни параметри, подлежи на промяна, а в същото време главното му опасение е, че биотехнологиите могат трайно да я променят. Подобна позиция се оказва неясно мотивирана, сякаш от романтичен порив за реабилитиране на една древна представа, която вече отдавна е преодоляна. За да се търси опора в отстояването на запазването на човешката природа, би следвало да се дадат доводи защо тя не подлежи на подобряване и в какво се крие ценността ѝ – задача, която ми изглежда обречена на неуспех, поради противоречивия характер на самата ни същност. Обречеността обаче дебне от другаде: дори да не беше тази неяснота относно природата на човека, дори да можеше ѝ се даде доста ясно очертание, това само по себе си никак не би способствало за обосноваването на моралния ред като вкоренен в нея.

Аргументът за човешката природа не е напълно безнадежден, ако променим перспективата. Юрген Хабермас споделя идеята, че сценарият е различен, ако „погледнем на „морализирането на човешката природа“ като на изтъкване на етическо себесхващане на вида, което е ключово за способността ни да гледаме на себе си като на автори на нашата собствена морална история и да се разпознаваме едни други като автономни личности“ (Habermas, 2003: 25). Оставяйки настрана за момент аргумента за автономията, на който ще се спра по-долу, думите на немския мислител ни отвеждат към едно от по-големите притеснения на противниците на подобряването – опасността от възникването на два или повече различни човешки вида. Това би могло да се случи единствено ако има достатъчно основание естеството на подобрените да се счита за различно от това на неподобрените; всъщност аргументът за човешкото блести с най-голямото си достойнство, когато се появи и сравнимо на него трансчовешко или постчовешко, схващано като разлика в естеството между „натуралните“ и генетично модифицираните човеци.

Ето тогава вече сме изправени пред сериозен проблем, който застрашава обществото в глобален мащаб – ако новопоявилите се подобрени хора не възприемат себе си като *homo sapiens*, ако те гледат на обикновените като на отживелица или пък обратното – на тях се гледа като на отклонение от естественото, като на аномалия или дори като на изроди – няма ли това да породи едно унищожително съжителство, което в крайна сметка да доведе до края на една от двете групи, превръщайки така подобряването

на човека в излишна загуба на ресурси (ако надделеят неподобрените) или в край на човечеството (в противния случай)? Така може да се постулира, че човешката природа, схващана като представа и усещане за свързаност с останалите представители на вида *homo sapiens*, е възможна граница на допустимост на подобряването; всяко подобрене, което би довело до асоциирането към друг вид, не би трябвало да се позволява.

От раждане до изграждане: изгубената симетрия помежду ни

Пряко свързано с природата на човека е и човешкото достойнство. То е най-вече значимо при въпроса за генетичното моделиране на бъдещото поколение. Фукуяма представя следната визия: онази мистична частица, която обозначаваме като човешко достойнство, не може да се сведе само до нашия разум, до чувство, език, социална способност, съзнание, притежание на морален избор или каквато и да е друга единична характеристика, а само до единството на всичко това, съсредоточено „в едно човешко цяло“ (Fukuyama, 2002: 171). Намерението му да се изправи срещу утилитаризма и редукционизма обаче се оказва осуетено, тъй като, именно поради обвързването на достойнството с природата, и тази мисловна линия страда от същите недостатъци на неяснота и неаргументираност; твърдението, че моралът произлиза от самото естество на човека, и до днес остава позиция, която е далеч от безспорна.

Американският мислител обаче напипва нещо, което Хабермас сякаш по-добре развива – достойнството е категория, която е свързана със симетрията в отношенията между хората; то не е качество, което се притежава по природа, а индикатор от значение за междуличностните отношения (Habermas, 2003: 33). Дори преди да има човешко същество в най-пълния му смисъл, животът заслужава достойно третиране и изисква да се отнасяме към него с уважение. Статусът му е свещен – не непременно в религиозен смисъл. Генетичното подобряване на ембрионите може да се разглежда като поругаване на достойнството на бъдещия човек, тъй като интервенцията се осъществява без неговото знание и съгласие, а последиците остават за него вградени в самата му генетична същност. Развива се същностната разлика между субект и обект – онзи, който един ден ще бъде морален агент, равностоеен на родителите, сега е третиран като предмет, в който се имплементират техните желания и предпочитания. Възниква особено неравенство, което до този момент в историята на човечеството никога не е съществувало – едно

човешко същество се оказва „направено“, сътворено от друго, а това повдига основателния етически въпрос дали подобно нещо изобщо е допустимо, дори да е стимулирано от най-добри подбуди.

Считам, че такъв тип връзка между хората не бива да бъде допускана. Хабермас основателно изтъква, че отношенията помежду ни се основават на реципрочност и симетрия, които в посочения случай са необратимо нарушени (Habermas, 2003: 65). Човешкото достойнство има и една незаменима практическа функция – да създава усещане у един човек, че принадлежи пълноценно към вида *homo sapiens*. Знанието на „направения“, че е именно такъв, може да се отрази върху самооценката му за себе си като част от човешкия род, да погуби най-фундаменталната метафизична опора, на която всеки може да разчита.

Свободата ми е много по-добра от свободата ти!

Стигаме и до основния аргумент на Хабермас в „Бъдещето на човешката природа“: дали свободата на родителя да произведе желаното от него поколение не нарушава необратимо автономията на последното? Основателно може да се предположи, че родителите, избирайки дадени генетични характеристики за своите деца, имат за тях и известни планове или поне очаквания. Ако например се подберат такива гени, които да дадат отявлен музикален талант на детето, не значи ли това, че за него предварително е избрана насока, в която да се развива в живота, лишавайки го така от избора, който самото то евентуално би направило?

Хабермас сериозно настоява на безнадеждността в битката срещу чужди намерения (родителските), заложени в нечий гени (посредством генното инженерство). И наистина – докато срещу възпитателните способности на родителите можем да се опълчим, то какво можем да направим по отношение на онова тяхно желание, което е превърнато в неизменна част от нашата природа? Достатъчно е, че детето по принцип е зависимо в голяма степен от родителите си: през първите години от живота му именно те са авторитетът, който го насочва в една или друга посока. Това обаче по-късно може да бъде отхвърлено, опитът преосмислен и в крайна сметка младият човек да поеме по онзи път, който сам е избрал за себе си.

И въпреки това той ще остане завинаги белязан от възпитанието, което е получил. Когато към това се добави и определена генетична предразположеност обаче, хватката на родителя може да се окаже прекалено стегната. Не бива да забравяме, че онова, в което човек е добър, често му се вижда привлекателно, тъй като му позволява да усеща контрола си върху заобикалящата среда. Дори да приемем контрааргумента, впрочем споделян включително и от други противници на усъвършенстването (Sandel, 2007) [3], че генетичният подбор на качества не означава непременно отнемане на свободата (а ние би следвало да го приемем, ако не искаме да се окажем поддръжници на строгия генетичен детерминизъм), все пак е основателно да се запитаме дали независимо от това е оправдано да подкрепяме толкова силно влияние на едно поколение върху следващите. Изглежда ми, че отговорът е по-скоро не. Силен е зарядът в думите на Хабермас, дори зловещ, че генетично моделираният ще бъде засегнат най-вече по отношение на факта, че той осъзнава, че не е „единствен автор на собствената си история“.

Впрочем разсъжденията за човешката природа и за автономията на проектирания човек имат отражение още и във въпроса за въплътеността му. Все още човек не е надхвърлил физическото си съществуване и се идентифицира с тялото, което обитава; той едновременно „е“ него и „го притежава“ [4]. На тялото се гледа и като на материален храм на душата, съд, който съхранява същността ни. Общото между всички хора до момента е, че това тяло е резултат от случайната комбинация на генетичен материал от родителите. Генното инженерство за първи път поставя на карта и тази човешка характеристика.

Присъединяваме се към основателната критика на Хабермас, че човек трябва да се чувства на мястото си в собственото си тяло, чиято изначална свобода съзнава като гарантирана от липсата на зависимост от волята на друго; без значение дали ще приеме божествен или естествен произход, важното е, че той е неподвластен на желанията, намеренията и действията на трето лице (Habermas, 2003: 57-58). Когато обаче обратното е факт, когато генезисът на нечие тяло е бил „на разположение“ на трето лице, вместо на природния късмет, това може да доведе до обезчестяване, десакрализиране на най-интимната връзка, която някой може да има – тази със самия себе си. Без значение коя етическа система следва човек, той при всички случаи трябва да възприема себе си като морален агент, който е независим: нали самите трансхуманисти настояват за водещата

роля на автономния избор на всеки по отношение на подобрението? Всяко оспорване на независимостта му поставя под съмнение както идентичността, така и автентичността му.

„Татко, защо не съм рус“ или „Майко, без теб щях да съм нищо“

Поражда се основателно и още един въпрос, когато става дума за подобряването на друго човешко същество – този за отговорността към него. Както поддръжници (Бостръм), така и противници (Сандел) споделят позицията, че стане ли либералната евгеника широкодостъпна, отговорността се разпростира не само върху ползващите се от нея, но и върху онези, които са решили да се въздържат.

Да не избереш също е избор – този факт ще се окаже заканително надвиснал над главите на всички. В един свят, в който генетичният отбор на качествата за поколението се е установил като стандарт, родителите могат да носят отговорност не само за характеристиките, които са избрали за децата си, но и за онези, които не са, а и за отказа си да се възползват от процедурата [5]. Това ни връща към несиметричните отношения, но също така показва и една страна на въпроса, на която сякаш не се обръща достатъчно внимание.

Проблемите не стоят само пред децата, продукт на генетичната процедура, но и пред родителите, които ще предпочетат да третират бъдещото си отроче като равностоеен друг, вместо като свой проект. На преден план излизат: (1) дали детето им би искало да бъде или да не бъде подобро и (2) ако биха го подобрили, кои качества биха могли да са сигурни, че ще са в негова полза? Отговорите и на двата въпроса изглеждат пределно неясни – ембрионът не може да комуникира по никакъв начин свои желания и предпочитания, а с темповете на развитие на света е трудно да се каже дори в близките десет години кои характеристики биха гарантирали успех някому, камо ли да се прогнозира за цял живот на едно бъдещо поколение (живот, който впрочем има тенденцията да увеличава продължителността си). Конфронтирани с тази действителност, дори най-добронамерените родители биха се оказали в ситуация, която поставя върху тях несъразмерна и несправедлива отговорност.

Съществува и възможността, също толкова нежелана, която илюстрира добре неравнопоставеността в отношенията: при едно благополучно подобрение подобреният се явява изначално задължен към своя подобрител. Макар че може да се спори дали това

е честно (доколкото подобрението предполага увеличени шансове за успех в живота и в този смисъл е равностойна замяна за задължението към предците), отново решението е взето без съгласието на едната страна, която още повече не просто може да почувства себе си без заслуги за собствения си успех, но и да го отдаде изцяло на изборите на своите родители, усещайки по този начин както автономията, така и достойнството си накърнени.

Не повеждайте харизания кон към зъболекаря!

Един аргумент от съвсем различно естество, който определено заслужава внимание е този на Майкъл Сандел, представен в книгата му *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering* (2007). Още в първите страници той отхвърля като водещи позициите за нарушената автономия, моралния статус на природата, аргумента за нечестността на подобренията в спорта, както и този за „надпреварата във въоръжаването“, но все пак настоява, че има нещо, което инстинктивно ни кара да мислим, че в клонирането, генетичните модификации и сходните практики има нещо нередно. За него основният проблем се изразява в самото отношение към подобряването на човека, в подтика към овладяване на средата (природата), което заплашва състоянието на „дареност“ (giftedness). Сандел пише:

„Да признаеш, че животът е дар, е да разпознаеш талантите и способностите ни не като изцяло наше дело, не като изцяло наши, въпреки усилията, които влагаме в развитието и упражняването им. То е да признаеш, че не всичко в света е открито за някаква полза, която желаем или планираме. Признателността към живота като дар ограничава Прометеевия проект и ни води към известно смирение. Това отчасти е религиозно усещане. Но отзвукът му отива отвъд религията“ (Sandel, 2007: 27).

На пръв поглед силата на тази позиция не би трябвало да е по-различна от схващането на Фукуяма за човешката природа, т.е. да звучи по-скоро романтично и пожелателно, отколкото убедително. Но Сандел не се опитва да наведе каквито и да е доводи, които да докажат тази дареност. Напротив, закачайки се за споменатата по-рано идея на Хабермас за началото на живота, с което никой човек не разполага, той насочва вниманието към самия стремеж към подобряване като опит за налагане на волята над даденото по природа. Оценката му е, че става дума за пропуск да се оцени онази страна

на свободата, която се изразява в „настойчиво преговаряне с даденото“ (Sandel, 2007: 83). Подобна позиция е възхитителна в смиреността и откровеността си, макар и да се основава на известно благоговение, граничещо с религиозност. Идеята, че загубата на почит към тази дареност ще се отрази на три ключови за морала характеристики, а именно смирението, отговорността и солидарността, излиза извън рамките на свещеното и добавя аспект, пряко обвързан с човешките взаимоотношения.

Едно възражение срещу нея би могло да се изтъкне и то се състои в известния песимизъм по отношение на човешката природа, който на моменти прозира под аргументите. Например, когато се говори за загубата на солидарността, очевидно се приема, че подобрените ще унаследят арогантността на подобрителите, когато е напълно възможно вместо това да се получи тъкмо обратното и да изпитват покровителствени чувства към онези, чиято съдба е по-малко честита и които заслужават подкрепа. По същия начин подобрените могат да изпитат и по-голямо смирение, осъзнавайки, че други, неподобрени хора, постигат с изцяло естествените си таланти също толкова големи успехи. Всичко това остава в полето на спекулацията, доколкото е невъзможно да се каже и колко дълбоки биха били разликите между двете групи хора.

При все тези възражения, съображението на Сандел има едно своето голямо достойнство – действа предупредително и възпиращо по отношение на пагубната амбиция за контрол, която човечеството има навика да проявява. Естествен е стремежът ни към усъвършенстване. Достатъчно е да проследим дори повърхностно развитието на човешката цивилизация само през последните 2000 години, а защо не и едва през последните 100, за да отбележим очевидния стремеж към подобряване на условията на собственото ни съществуване. Но докато следваме тази смела линия на осигуряване на най-доброто за нас и бъдните поколения, добре би било да не губим знанието, че човек не е всемоуш и далеч не всичко е подвластно на контрола му. Макар и религията да е позагубила общественото си влияние през последните векове, светостта може да извира и от секуларни източници.

Има още редица аргументи, които се изтъкват против трансхуманисткия проект. Например в сферата на спорта се поражда въпросът за честността и мястото на

подобрените спортисти спрямо останалите, както и дали допускането им няма да се окаже погубващо за духа на играта [6], подобно на загубата на духа на родителството при „поръчката“ на дете. Да бъдат разгледани и обсъдени всички обаче би предположило огромен и дългогодишен труд, затова се задоволявам с представянето само на подобрените по-горе. Подобряването на човека води до редица проблеми, някои от които касаят предимно личността (автономията, отговорността, идентичността), а други – нещо по-общочовешко (човешката природа, достойнството, живота като дар, амбицията за овладяване на средата). В най-страховитата си (но и крайна) форма дебатът се отнася до възникването на нов вид, който потенциално ще сложи край на човешкия род завинаги, заемайки неговото място.

Сандел завършва *The Case against Perfection* с чудесен призив: вместо да търсим подобрението, което ще надмогне природата, да се насочим към създаването на политическа и социална обстановка, която най-пълно може да приюти в себе си несъвършените човешки същества, заедно с техните дарове и ограничения (Sandel, 2007: 97). Макар да сме извървели дълъг път като цивилизация и с бавни крачки и днес да намираме място за различните, законите ни показват, че все още сме далеч от ситуацията, в която обществото приема радушно пълното многообразие от индивидуалности, които светът ни предлага. Подобряването на човека не само няма да помогне да се разреши този проблем, но ще го усложни, създавайки още повече личностни вариации. Дебатите дори на изцяло теоретично ниво сега ни разкриват още едно важно съображение срещу либералното усъвършенстване: не сме готови за него.

БЕЛЕЖКИ

[1] Редно е да отбележа, че далеч не за първи път въпросът за генетичните подобрения се обсъжда в българската научна литература. Още в края на миналия век излиза например книгата на Станка Христова „От Франкенщайн до Доли“, в която една глава е посветена на темата за генното инженерство, а друга – на моралния статус на ембриона, което е пряко свързано с аргументите относно свеждането на един бъдещ човек до просто обект на въздействие посредством биотехнологични способности – вж. Христова, 1999: 97 – 115, 190 – 228.

[2] За по-точно изследване на позицията на Фери препоръчвам запознаване с оригинала, тъй като българският превод от 2017 г. страда от сериозни терминологични недостатъци, както отбелязва и Иван Миков – вж. Миков, 2020.

[3] Сандел изтъква два довода против аргумента, че автономията е засегната. Първо, че дори без родител „дизайнер“, децата отново не избират собствените си характеристики. Второ, дори някои от опасенията ни да са свързани с автономията на „поръчковите“ деца, това не обяснява какво тогава ни притеснява в случая на себеподобряващия се човек – вж. Sandel, 2009: 6 – 8.

[4] Подробно и интересно представяне на въпроса за въплътеността и разнообразните отношения, които човек приема към тялото си, може да бъде намерена в Ставру, 2014.

[5] Любопитно е да се спомене, че някои от поддръжниците на усъвършенстването стигат дори до крайността да говорят за евентуално „задължение за подобряване“ от страна на сегашното към бъдните поколения. Такава позиция може да бъде открита например в Savulescu, 2005.

[6] Въпросите за подобренията и спорта са много и най-разнообразни и се разпростират в целия спектър от здравето на състезателите, през въпроса дали е честно изобщо да ги има, до дискусии за съвместимостта им със самата природа на игрите. Поддържам идеята, че има сериозен риск навлизането им в тази сфера да застраши онова, което ценим най-вече: адмиращията към свършеното овладяване на природния талант на цената на собствени усилия. Добро ръководство за основните етически проблеми в сферата е Tamburrini & Tännsjö, 2005.

ЛИТЕРАТУРА

Миков, Ив. (2020) Тривиалният етос на трансхуманизма. – В: *Етически изследвания*, бр. 5, кн. 2, 55 – 70.

Ставру, С. (2014). *Видения в кутията на Пандора. Биоправо. Книга първа*. С., Феней.

Фери, Л. (2017). *Трансхуманитарната революция*. С., Колибри.

Христова, Ст. (1999). *От Франкенщайн до Доли. Морал и изкуствена прокреация*. София, И.К. „Христо Ботев“.

Agar, N. (2004). *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*. Oxford UK: Blackwell.

Bostrom, N. (2005). Transhumanist Values. – In: *Journal of Philosophical Research*, 30 (Supplement), 3 – 14.

Buchanan, A., Brock, D. W., Daniels, N., D. Wikler. (2000). *From Chance to Choice: Genetics and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fukuyama, F. (2002). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York, Farrar, Straus and Giroux.

Habermas, J. (2003). *The Future of Human Nature*. London, Polity.

Sandel, M. (2009). *The Case against Perfection*. London, Belknap Press.

Savulescu, J. (2005). New Breeds of Humans: The Moral Obligation to Enhance, B – *Reproductive biomedicine online*, 10, Suppl 1, 36 – 9.

Tamburrini, C.M & Tännsjö, T. (2005). *Genetic technology and sport: ethical questions*. New York, NY, Routledge.

Toffler, A. (1970). *Future shock*. New York, Random House.

ЖЕНАТА МЕЖДУ ДЪЛГА И ИНДИВИДУАЛНОСТТА

ЙОАНА ПАВЛОВА

Технически университет – София

yoana.ppavlova@gmail.com

THE WOMAN BETWEEN DUTY AND INDIVIDUALITY

YOANA PAVLOVA

Technical University – Sofia

Abstract

In societies with a patriarchal tradition, the right to individuality has been denied to women (practices that still exist). She existed in/through the family and in particular through her relationship with the man, him being a father, a brother, a husband, or a son. This form of secondary existence also determines her rights and obligations, which correspond to her place in society. A change in the position of women (mainly in Europe and the United States) began with women's emancipation (18th century), which managed to get women almost equal rights with men. The long process for female equality removes the woman from her position of a "second sex" and changes the opportunities before her - provides her the possibility for choice. Recently, we have witnessed disturbing encroachments on the women's right to choose. Women accustomed to equality allow the concept of "duty" to be superimposed on them again (if we can say that it has ever disappeared) - the woman's duty to the homeland and the family. Various social and societal problems, such as domestic violence, abortion, low birth rates and negative population growth, continue to be attributed to the women's withdrawal from duties. Duty is again used as an argument to restrict women's freedoms and individual rights. This work focuses on the imputed female duty in the public space. Various publications on the Internet such as interviews, research, and comments on social networks, are analyzed. The conclusions show how the concept of duty is superimposed/imposed and how women themselves internalize these superimpositions.

Keywords: duty, woman, tradition, values, individualism, research

В продължение на векове общественият и личният живот в нашата страна се е ръководил от нормите и ценностите заложили в християнската патриархална традиция. В основата на тази традиция е стратификацията на задълженията и правата на всеки член на общността. В тази система на взаимоотношения централна фигура е бащата – патриарх, който е глава на семейството и негов представител пред външния свят. Всички останали членове на домакинството са длъжни да зачитат волята му и да му се

подчиняват. Ролята на жената в семейството и обществото е определена от написаното в Библията и съществуващото традиционно право. Нейното социалното съществуване е възможно в и чрез институцията на семейството. Дълг на всяка българка е било да се омъжи и да бъде добра къщовница. Сред най-ценените женски качества в нашето общество, характерни за периода до и след Освобождението, са: жената да е добра домакиня, да е с кротък нрав, да е в добро здраве и да няма телесни недостатъци. Всички тези качества са свързани с „естествените“ задължения на жената – на съпруга и майка (Хаджийски, 1974).

Семейството е крепител на обществото, в което се предават нормите и ценностите на поколенията, а жената е припозната като пазителка на този морал. Тя е отговорна за предаването на традициите и запазването на съществуващия ред. На нея са поверени задълженията по отглеждането на децата, тяхното възпитание, грижата за къщата, грижата за болните и възрастни членове на семейството, работа на полето, оказването на подкрепа, морална и физическа, на съпруга. Мирът и разбирателство в семейството са отговорност на жената. Тя трябва да слуша мъжа си и да му се подчинява. Трябва да пригоди собствената си личност към тази на своя съпруг, но това пригаждане става с цената на нейната лична отстъпчивост, защото на нея е отказана индивидуалност (Хаджийски, 1974). Тя е част от съпруга си и дори собственото ѝ име е заменено с неговото. Тя е Николица, Иваница, Стояница.

Жената е представена като безгласна, покорна и зависеща от мъжа си: „на жената господ е мъжо“. Тя зависи от неговото благоволение, но същевременно, нейна е вината, ако нещо вкъщи не върви. „Мъж да приноси с две ръце, жена да износи с малкия си пръст, пак е празна къщата“ (Даскалова, 2012). Тя не може да взема решения (това е възможно едва когато остарее и съпругът ѝ почине), но поема отговорността при евентуален неуспех на мъжа си. Всички тези изисквания към жените се превръщат в тяхна природа и те вменияват същите задължения при възпитанието на дъщерите си. В текстовете „Слово за злите жени“, „Похвала за добрите жени“, „Поучение за украшението на жените и момите и как да живеят на този свят“ откриваме предписания, които жените трябва да следват, като в духа на християнския морал най-висша добродетел за жените е **скромността** и **кротостта**. Йосиф Брадати настоява, че ролята на майките е да насаждат в дъщерите си **мълчание, послушание и скромност**.

Той съветва жените да се стараят да водят духовен живот като Св. Богородица и да се украсяват със скромност, а не с бижута и белило (Даскалова, 2012).

Започналата промяна в българското общество през XVIII-XIX век се отразява и върху отношението към жените, техните права и индивидуалност. Зародилият се „литературен феминизъм“ през 40-те години на XIX век апелира за промяна на положението на българската жена. Сред най-дейните радетели за женски права е Любен Каравелов, който настоява за еднакво образование на двата пола, което ще позволи на жената да изгради собствена индивидуалност и по този начин да се промени нейното положение в обществото.

Образоването на младите момичета среща сериозна съпротива сред българското общество, заради съществуващите нагласи към женските задължения и възможности. Силен тласък в развитието на девическото образование се осъществява с дейността на възрожденските будители и обвързването на женската образованост с националната идея за освобождение. В името на бъдещето на държавата е по-добре жената да е образована, за да може да образова и децата си – бъдещите граждани (отново се визират само децата от мъжки пол).

Идеологията на дълга се използва за вменияване на жените на някакво чувство на значимост, независимо от положението им в дома и обществото. Отказът от равноправие с мъжа и безбройните ограничения отстъпват място пред женския дълг – да станеш съпруга и да родиш деца. Това, от една страна е повелята на Бог, а от друга, Родината (общността) го очаква от теб.

Независимо от приемането на идеята за образование, съвременниците на Каравелов, приемат, че физиологическото различие между половете обуславя и психическо такова, затова жените трябва да се обучават по различни програми, за да могат да изпълняват „естествените“ си задължения. Под „естествени“ задължения на жената се разбира да бъде съпруга, да ражда деца и да се грижи за дома и мъжа си. Българските интелектуалци, много от които са получили образованието си в чужбина (Западна Европа и Русия), пренасят теориите на западните мислители и в България. Идеите на Русо за физиологичните различия, които обуславят умствени такива между половете се използват като аргумент за запазване на патриархалния ред не само на запад, но и у нас.

След Освобождението управляващите продължават да експлоатират концепцията за женски дълг и значението на жената – майка за запазването на българската традиция, обичай и нация от вредното чуждо влияние. За българската се говори като за селянка или за гражданка. Едната е олицетворение на морала и българщината, защото следва традицията, а другата е пример за морално разложение, благодарение на вредното чуждоземно влияние.

Най-съществена промяна по отношение на жените в Княжевска България е свързана с извоюването на право на образование, право на наследяване, право на глас, право на труд, независимо от съществуващите множество обструкции, ограничения и некоректни практики. Всички тези успехи за развитие на женска индивидуалност нямаше да са възможни без съзнателната и целенасочена дейност на самите жени – членки на Български женски съюз, организатор на женското движение в страната.

Мобилизацията за женски права е прекъсната през 1944г. с идването на власт на Комунистическата партия в страната. Държавата, в лицето на партията си поставя за цел да разреши ”женския въпрос“. Новите управляващи предприемат промени в законодателството, които са насочени към изравняване на двата пола. Приетата Наредба-закон за изравняване правата на лицата от двата пола (16.10.1944г.) и новата „Димитровска“ конституция (1947) дават на жените избирателни права, право да работят и да получават равно заплащане за равен труд. Въвеждат се и квоти за жените в Народното събрание, което предоставя възможност на жените да участват в процеса на вземане на решения. Всички тези действия са продиктувани по икономически и пропагандни причини. Един от основните идеологически постулати на комунизма е равенството на мъжа и жената във всяка сфера на живота – политическа, икономическа и социална. Провеждат се всякакви мерки за насърчаване на жените да работят извън дома, да бъдат активни членове на обществото. *„Да участват наравно с мъжа при изграждането на новото социалистическо общество”, „за развитието на жената и повишаването на нейната социална роля при изграждането на новото социалистическо общество”* (Славчев, Бъчваров, 1975: 153).

Пропагандата не само внедрява нови женски задължения като тези на работещ и активен член на обществото, но в същото време много успешно затвърждава патриархалните стереотипи. Въпреки, полаганите усилия за равенство в обществения

живот, те не успяват да направят нищо за постигане на равенство на мъжа и жената въкъщи. Домашните задължения си остават предимно женска отговорност, както отглеждането и възпитанието на децата. Комунистическата реторика вменява дълга на жената, който е смесица от стремеж за индивидуалност, но същевременно е дълг към партията/родината чрез фигурата на майката.

Патернистичното отношение на партията към жените ги „обгрижва“ чрез законодателни инициативи, което обаче е насочено към защита на жената като майка. През 1957 г. в България е въведено правото на жените на аборт, което обаче е ограничено през 1968 г. и 1973 г., за да се стимулира раждаемостта. Жената е възхвалявана в ролята и на „майка героиня“, а на заден план отстъпват всички други функции. Държавният социализъм успява да вътълпи чувството на равенство между половете и много успешно да наложи визията за жената – майка, труженичка, общественичка и свързаните с тях изконни патриархални ценности като пасивност, грижовност, скромност и саможертва.

Трансформацията на този женски образ започва през 90-те години на XX век с настъпването на демокрацията и навлизащото западно влияние. Под натиска на пазарната икономика и разпространението на постмодерните идеи се създават нови ценности на базата на индивидуализма и самоутвърждаването (Славова, 2010).

В публичното пространство на „Прехода“ се преизгражда образът на жената, като успешно се запазва разбирането за половите роли, от една страна, а от друга, се налагат нови модели – продукт на друга културна и социална реалност (западноевропейската). Изгражда се визията на женствеността – съвкупност от физически и психически качества. Налага се образът на успялата жена – добре изглеждаща, реализирана в професията и с чудесно семейство. „Идеалната жена“ е не само личност, професионалист, но и добра съпруга и майка. Проблемът е, че самите жени участват в приемането и възпроизвеждането на собствените си образи. Приемайки тези характеристики за част от *женствеността*, те се стремят да „отговорят“ на наложените образи за визия и поведение.

Направената кратка историческа ретроспекция на развитието на женския дълг цели да изведе основните негови характеристики, които да се своеобразна отправна точка при проследяване на настъпила промяна в настоящето. Традиционният женски дълг е обвързан основно с функциите на майка и домакиня, която се грижи за дома и

семейството си. Този модел претърпява известна трансформация като се внедряват аспекти от идеите на индивидуализма. Концепцията на индивидуализма поставя индивида в основата на съществуването и го насърчава да преследва личните си цели и желания, независимо от влиянието на семейството и обществото. В историческото развитие на нашата страна се наблюдава видоизменение на традиционния образ на жената с включване на елементи от индивидуализма. По този начин женският дълг се явява хибрид между патриархален – социалистически – западен ценностен модел.

През XXI век приемаме, че в нашата страна всеки човек, независимо от своя пол има своя индивидуалност, която може да изразява по начин, който намери на подходящ. Традицията и колективното мнение не оказват (или оказват) минимално влияние при индивидуалния избор.

През последните няколко години сме свидетели на обезпокоителни посегателства върху женското право на избор (забрана на абортите в Полша, Алабама (САЩ)). „Привикнали“ с равноправието жените позволяват да им се наслагват отново (ако въобще можем да кажем, че някога е изчезвала) концепцията на „дълга“. Дългът на жената към родината и семейството. Продължава приписването на различни социални и обществени проблеми като домашното насилие, абортите, ниската раждаемост и отрицателния прираст, като следствие от женското отстъпление от дълга. Дългът отново се използва като аргумент за ограничаване на женската свобода и индивидуални права. В настоящата разработка се проследяват някои тенденции при концепцията за женския дълг въз основа на анализ на постове в социалните мрежи, коментари под статии и интервюта. Акцент е поставен върху няколко категории: раждаемост, аборти, външен вид и домашно насилие [1].

Направеният анализ показва, че продължава да се налага най-важният дълг на жените, а именно раждане и отглеждане на деца. Публикациите за родителството и майчинството са многобройни. Коментарите са основно от жени. Те споделят опит при отглеждането на децата си, какви проблеми срещат, търсят съвети. Застъпва се идеята за женското осъществяване чрез майчинството. „Само жената знае, като стане майка“. Наблюдава се обвързване на женствеността с майчинството и презатвърждаване на неговата ценност като съществен фактор за женското съществуване. Липсата на майчинство е частична и/или непълна женственост. Много трудно е възприемането на

доброволният отказ от майчинство. Подобен „избор“ е неприемлив и причините за него се обобщават като личностни характеристики – „ненормална“, „егоистка“, или като средство за прикриване на физическа невъзможност да станеш майка.

Интересна реторика се използва, когато се говори за майчинството. Майчинството като „щастие, невероятно изживяване, безгранична обич“ са обобщение на личностното преживяване, но има външното оценяване като „*страхотни жени, раждали някога деца на тази велика земя българска!*“ Съзнателно или несъзнателно се обвързва майчинството, този личен момент, с общото – нацията.

Наред с темата за майчинството откриваме и теми за бащинството „*Баща за пример*“. Коментарите под публикацията са от жени, които искат да се похвалят със своите съпрузи/партньори. Те споделят снимки на съпрузите и децата си и коментират колко „грижовни, всеотдайни, търпеливи....“ са мъжете им. В този вид постове е редно да открием две основни тенденции. Първата е промяната към бащинството от пасивен процес към активен, което е положителна посока на развитие. Второ, откриваме желанието на жените да покажат едно „лице“ пред другите. Да защитят и увеличат престижа на своите съпрузи, което е дълг на всяка „добра“ съпруга.

В резултат на високия престиж на майчинството всички теми, свързани с репродуктивни, сексуални и биологични права отнасящи се до женското тяло са обект на сериозни дебати и дискусии. Под рубрика, посветена на мерки, които управляващите смятат да предприемат за насърчаване на раждаемостта, откриваме отговори на причините за ниската раждаемост в страната. Основните причини са: „*Подпомагане на шарените нехора, а не на майките. Феминизма такова майката на семейството. Нали сме модерни европейци. Важно е 25841284123 пол да има право. Всичко е целенасочено с либералните ценности като: различни сексуални изражения, вкарване на чуждоземци и т.н. Отричане на ценностите на нашите деди, а копираме запада.*“

„*Права, образование и работа на жените убива раждаемостта.*“

„*мъжете са ни стресирани*“, „*Осигурете достойна и добре платена работа на бащите и деца ще има*“ [2].

В коментарите се откроява отчетливата тенденция, че виновни за ниската раждаемост в страната са жените. Тяхното желание да се образуват, работят и себеосъществяват извън семейството, отричайки ценностите на „нашите деди“, е причина

за отрицателния прираст на страната. Мъжете са оправдани, защото са „стресирани“, не им е осигурена „достойна и добре платена работа“. Продължава да се възпроизвежда нагласата за мъжа като глава на семейството, основен източник на средства и респективно вземащ решения – „деца ще има“. Подобни нагласи откриваме в коментари направени и от мъже и от жени. Икономическата независимост и право на избор на жените крият опасността за изчезване на българската нация. В тези коментари се съдържа есенцията на дълга на жената и нейното неизпълнение е причина за намаляване на населението.

Женските права, феминизмът и равноправието между половете предизвикват значителен брой негативни коментари от мъжете. *„Майките в България са с 2 г майчинство - най-голямото в цяла Европа. Стига с тази мантра, че жените били оцетени. Няма такова нещо. Точно обратното е, ползват се с най-много права, като насреща се очаква по-малко от тях. Виж новите закони, които искат да прокарат, за равно заплащане. Никой не обръща внимание на факта, че в много от професиите жените са по-нископроизводителни от мъжете, но трябвало да им се заплаща наравно. И другият закон, мин 30% от мениджърите в една фирма да са жени. Аз имам двама мениджъри и ми вършат чудесна работа. По цял ден са в производството, сред работниците и машините, и освен, че ръководят задачите, участват в процеса на работа в цеха. Сега трябва да уволня единият и да назнача някаква накоконена жена, която само да виси у фейса по цял ден, да се гримира в тоалетната, да не пипва нищо, че да не си счути маникюра, и на всеки дошъл при нея за съвет да отговаря "Работи по хоризонталата". Е, няма как да ми върви бизнеса, нали?“*

Епитети като „по-нископроизводителни“, „накоконени“, „да се гримира“, „да не си счути маникюра“ показват съществуващите стереотипи по отношение на женския пол, базирани на биологични различия и наслагвани социални очаквания, които подценяват професионалните качества на жената. Подобни коментари показват необходимостта от задълбочена работа по въпроса със сексизма на работното място и в обществото като цяло. Очакванията към женската визия се споделя не само от мъжете, но и от самите жени. „Стандартите“ за красота с определената към нея физическа визия е често срещана тема. Статиите за диети, съвети за красота, търсене на препоръки за фризьори, козметици и т.н. са сред основните публикации.

Продължава да се възпроизвежда негативната нагласа към жените с наднормено тегло, в това число от самите жени. Ако в световен план (или поне в Западния свят) се борят с предразсъдъците по отношение на закръглените женски форми, то у нас това остава причина за груби и обидни коментари. Възпроизвеждат се нагласите за женските умения и външността (по-специално формите и килограмите на женското тяло). „Едно е да се чувстваш удобно в тялото си, съвсем друго е да претендираш, че може да си танцьорка със свръх тегло.....ако посланието ѝ е, че от всяко закръглено момиче може да излезе професионална танцьорка, то единственото, което прави е да осигурява работа на психотерапевтите“ [3].

Подобни критики към „неподдържащите тялото“ си жени се затвърждават и от статии, и коментарите под тях за „дънките от младостта“, и дали все още ни стават. Интересна е тенденцията да се обвързват рестрикциите към женското тяло с въпроса за здравето. Не отричаме връзката на някои заболявания с наднорменото тегло, но тук говорим по-скоро за наслагвания на „загриженост“ към женското тяло, докато няма подобна мисъл към мъжкото добруване. Впечатление прави и наличието на статия за връзката на татуировките и майчинството. Коментарите на жените, придружени от снимков материал, „доказват“, че може да имат татуировки, които не им пречат да бъдат майки. Подобни стереотипи за женското тяло са съизмерими с тези от средните векове, където причината е неграмотността и силната религиозност на хората, но какво обяснение може да има в днешно време, когато нивото, поне официално, на грамотността е високо, а пък това на религиозността е ниско.

Независимо от негативните коментари по повод на женската външност, то те са нищо в сравнение с отношението към женската сексуалност и темата за аборта. В коментарите на публикация на сексоложката Наталия Кобилкина, отнасящи се до женската сексуалност, мотивацията на мъжа и сексуалните отношения между партньорите, се открояват няколко съществени тенденции. Авторката провокира читателите със съвети към жените да бъдат активни в съблазнителния процес и със съвети към мъжете да акцентират върху различни техники за сексуално задоволяване на партньорката си. От една страна изпъква отсъствието на сексуална култура и запознатост. От друга страна се разкрива отношението към жената като сексуален обект, а не като партньор. Мъжките коментари (с мъжки снимки и имена/аватари) са вулгарни

не само към авторката, но и към самите жени *„много сте наострени! Да не сте лизбийки или не ви...“*, *„ти ставаш само за...“*, *„ела ми в леглото“*. Коментарите на жените са свързани основно с *„липсата на истински мъже“*, на което други жени отговарят *„аз съм си принцеса-обожавам ролята си на жена и имам до себе си истински мъж“* [4].

В последните коментари откриваме традиционните нагласи – за „истинските“ мъже и за „истинските“ жени. Тяхната липса е причина за съществуващите проблеми – семейни, лични, обществени. Тези истински персонажи насочват към онези традиционни роли, припознати като ценни и тяхната промяна и/или изчезване се преживява като упадък.

Темата за аборта и репродуктивните права като причина за намаляването на нацията е често експлоатирана тема и изобилства от коментари, които бихме могли да разделим най-общо на осъдителни и разбиращи. Разбиращите коментари целят да подкрепят жената в нейното решение. *„Ще го преживееш, щом си взела това решение - то е било най-правилното за момента, предполагам.“* Повдига се въпросът за вината *„Дали ще си го простиш?“* и голяма част от отговорите са, че болката остава завинаги *„почти няма ден, в който да не мисля затова“*. Голяма част от коментарите са свързани със споделяне на опит и преживяната болка. Осъдителните коментари са пречупени през призмата на убийството, морала и религиозността. *„Това е грях“*

„Ако си забременяла доброволно със здраво дете, ти просто решаваши да убиеш невинен човек, който плаща с живота си твоята грешка. Изумена съм, че публикувате такава статия, оправдаваща хладнокръвно убийство.“

„А какво нарушение на правата на мъжа, чийто генетичен материал създава детето, и на правата на бъдещето дете е това, даже не се споменава. Детето го убиват без даже да му дадат право да се роди, и го лишават от всички възможности да има живот, постижения, щастие“

„Дааа. От 18 век насам биологията много се е променила. Сега душата влиза по-късно. Еманципирала се е.“ [5]

Противниците на абортите, основно жени, използват традиционни аргументи в защита на тезата си. Критиките са само към жените, мъжете нямат никаква вина. Те са оцетени, но тяхната отговорност отново е прехвърлена към жените. Използването на

религиозната реторика за „грех, душа“ и абортът като убийство цели засилването на укора към жените.

Защитниците на женските права са убедени, че *„Абортът е личен избор и трябва да бъде такъв. Партньор или политика не могат да монополизират женското тяло!“*

„2021 година. 100 години след като жените са получили права (в това число и репродуктивни права), а масово жени и мъже не знаят аргумента с който жените са спечелили правото да откажат износването на нежелана бременност. Този аргумент е необорим и ясно показва дискриминаторската позиция спрямо жените (бременните) и грубо нарушаване на основните човешки права.“

„Ако жените са задължени да предоставят телата си за износване на нежелана бременност, то следва всички да са задължени да предоставят телата си (или да нямат право на отказ да предоставят телата си) винаги когато те са нужни за да “спасят” нечий живот! “Ето тук е разиграно и обяснено простичко с “картинки” за всички които не могат/искат да четат философски текстове: <https://youtu.be/c2PAqjIHbnU>“ [6].

„Собствеността“ върху женското тяло е, от една страна, женска-индивидуализирана, но от друга страна е чужда-обществена.

Друга тема, свързана с женското тяло и женски права, е домашното насилие. Полемиката около ратифицирането на **Конвенция на Съвета на Европа за превенция и борба с насилието над жени и домашното насилие** на Съвета на Европа от 2011 г., известна като Истанбулската конвенция, показва проблемните области в българското общество. Коментари като *„Проблемът, е че българките ядат малко бой“*, *„Умрете гадни....“*, *„Аз побийвам жена си, когато не слуша“* - тези изказвания са на мъже, които определено са патриархално настроени и не споделят ценности като полово равноправие. Но по-притеснителното е, че и голяма част от жените са против ратификацията на Конвенцията, защото *„Обичам мъжа си и съм доволна от него“*, *„Това ще разруши семейството“*, *„Децата ни ще страдат“* [7]. Продължава да се наслагват нагласите за женската жертвот готовност в името на семейството, търпението, стремежът за запазване на семейството са традиционно наслагван дълг на жената.

Резултатите от изследването на Института Отворено общество на тема *“Обществени нагласи към равенството между мъжете и жените и насилието над*

жени“ показват, че преобладаващото мнозинство от българските граждани подкрепят равенството между мъжете и жените и смятат за неприемливи различните форми на насилие над жени – вербални, физически и емоционални. Почти всички от анкетиранияте лица (90%) приемат, че равенството на мъжете и жените е основно човешко право. Анализът на резултатите показва и запазване на стереотипи като това, че мъжете трябва да взимат основните решения вкъщи; че домашното насилие е личен проблем, който трябва да бъде решаван в рамките на семейството. Споделят се мненията, че жените преувеличават при оплакване от сексуален тормоз, и че е приемливо мъж да удари жена, ако тя го провокира. Отношението към насилието и равнопоставеността между половете кореспондира със степента на образование, пола и възрастта на респондентите. Хората с по-ниско образование и по-възрастните в по-голяма степен са склонни да приемат различните форми на насилие върху жени и в по-малка степен подкрепят равенството между мъжете и жените (Институт „Отворено общество, 2021).

В заключение можем да открием някои тенденции, без да претендираме за изчерпателност и генерализация, по отношение на образа на българските жени. Интересна е смесицата от индивидуализъм и традиционен дълг едновременно. Женската индивидуалност не се поставя под съмнение, чувството за възможност за избор и равнопоставеност е широко разпространено, но в коментарите под различни теми откриваме скритите, дълбоко вкоренени ментални схеми на мислене, възприемане и интерпретация на света около нас. Традиционните функции на майчинството продължават да се възпроизвеждат като част от това да бъдеш жена. Въпросите, третиращи отношението към тялото, показват отново традиционно разбиране по въпроси като аборта, физическия облик на тялото, сексуалността и домашното насилие. Използваните аргументи в защита на традиционни ценности са моралът, религиозността, родината. Социални проблеми като домашното насилие и ниската раждаемост са приписвани на женската еманципация (образование, работа и права). Ролята на мъжа във всички тези теми е пасивна, защото отговорността се прехвърля основно върху жената. Наблюдава се положителна тенденция на промяна на виждането за бащинството и ролята на бащата при отглеждането на децата. В разглежданите теми и изказаните коментари по темите за правата на жените (аборта, домашното насилие, външния вид) много от коментиращите жени отстояват правото на индивидуален избор без съобразяване с семейна/външна

среда. При темата за майчинството изглежда, че съществува единомислие за неговата ценност. Обобщавайки, можем да кажем, че традиционният женски дълг – на съпруга, майка и къщовница е запазил част от своята ценност, но е с привкус на индивидуалност.

БЕЛЕЖКИ

[1] В цитираните постове е запазен оригиналният правопис.

[2] Вж. <https://dnes.dir.bg/comments/eksperti-kam-ms-predlagat-radikalni-merki-za-povishavane-na-razhdaemostta>.

[3] Вж. <https://www.facebook.com/MaikoMila.bg>.

[4] Вж. <https://m.facebook.com/kobylkinanatalia/photos/a.473477766009555/3779449248745707/?type=3&source=48>.

[5] Вж. <https://www.facebook.com/MaikoMila.bg>.

[6] Вж. <https://www.facebook.com/MaikoMila.bg>.

[7] Вж. <https://dnes.dir.bg/comments/domashnoto-nasilie-tryabva-da-se-razglezhda-tsyalostno-a-ne-da-karpim-tuk-tame>.

ЛИТЕРАТУРА

Бовоар, С. (1996). *Вторият пол*. Т.1-2, С., Колинс-5.

Бурдийо, П. (2002). *Мъжкото господство*. С., ЛИК.

Воденичаров, П. (2001). Борба срещу мъжествеността в комунистическата държава? (Тя се влюби в мене, може би и аз се влюбих в нея ...). – В: *Тя на Балканите*. Благоевград, ЮУ „Неофит Рилски“.

Гаврилова, Р. (2001). Жени в градовете, деца в селата. – В: *Тя на Балканите*. Благоевград, ЮУ „Неофит Рилски“.

Гаврилова, Р. (1998). Между частното и публичното: българските жени през 19 век. – В: *Граници на гражданството: европейските жени между традицията и модерността*, С., ЛИК, 98 – 108.

Гаврилова, Р. (1998). Кога е „едно време“? Устни разкази и колективна памет. Сп. *Социологически проблеми*, 3-4, С., Институтът по философия и социология при БАН, с. 95 – 101.

- Дамянова, П. (Съст.). (1997). *Времето на жените*, С., УИ „СУ „Св. Климент Охридски“.
- Даскалова, К., Славова, К. (2004). *Женски идентичности на Балканите*. С., Полис.
- Даскалова, К., Назърска, Ж. (2006). *Женско движение и феминизми в България*, С., Полис.
- Даскалова, К. (2012). *Жени, пол и модернизация в България, 1878-1944*, С., УИ „Климент Охридски“.
- Даскалова, Кр. (1999). Феминизъм и равноправие в българския 20 век, В: *Майки и дъщери. Поколения и посоки в българския феминизъм*, С., Полис, 80 – 105.
- Даскалова, Кр. (2001). История на жените, феминизъм и рамките за тяхното осмисляне. В: *Теория през границите*, С., ПОЛИС, 28 – 58.
- Динкова, М. (1980). *Социален портрет на българската жена*. С., Профиздат, 59 – 60.
- ЕСИ. (1998). *Жените и мъжете в България*, НСИ, С., Институт по Демография към БАН.
- ЕСИ. (2002). *Жените и мъжете в Р. България*, С., НСИ.
- Институт Отворено общество. (2021). Обществени нагласи към равенството между мъжете и жените и насилието над жени. [url:https://osis.bg/wp-content/uploads/2021/03/EqualityReport_March_2021.pdf](https://osis.bg/wp-content/uploads/2021/03/EqualityReport_March_2021.pdf) (Посетен на 01.11.2021г)
- Каравелов, Л. „Знаеш ли ти кои сме“, [url:http://www.slovo.bg/showwork.php3?AuID=179&WorkID=8226&Level=1](http://www.slovo.bg/showwork.php3?AuID=179&WorkID=8226&Level=1) (Посетен на 03.11.2021г)
- Кирова, М., Славова, К. (2010). Времето на жените срещу времето на мъжете, В: *Идентичности в преход: род, медии и популярна култура в България след 1989г.*, С., ПОЛИС.
- Лулева, А. (2007). Работа, семейство, пол в периода на предов. – В: *Пол и преход*, С., Център за изследване на политики за жените.
- Павлова, Й. (2018). *Щрихи от портрета на съвременната българска жена*, С., СофТрейд.
- Славова, К. (2010). Мода и моделиране на идентичности във време на преход. – В: *Социални роли и модели на прехода във фокуса на медиите*. – В: *Идентичности в преход: род, медии и популярна култура в България след 1989г.*, С., ПОЛИС.

Славчев, Св., Бъчваров, П. (1975). *Любов и брак.*, С., Медицина и физкултура.

Хаджийски, И. (1974). *Оптимистична теория за нашия народ.* Т. 1, С., Български писател.

Хаджийски, И. (1974). „*Бит и душевност на нашия народ*“. Т. 2, С., Български писател, 434.

Pavlova, Y. (2016). *The Place of the Woman in Marriage.* Germany, LAP LAMBERT Academic Publishing.

**РЕПРОДУКТИВНИ РЕШЕНИЯ НА РОДИТЕЛИ НА ДЕЦА С УВРЕЖДАНЕ:
МЕЖДУ СВОБОДНИЯ ИЗБОР И ДЪЛГА**

ГЕРГАНА МИРЧЕВА

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

gerganamircheva@yahoo.co.uk

**REPRODUCTIVE DECISIONS OF PARENTS OF CHILDREN WITH
DISABILITIES: BETWEEN FREE CHOICE AND DUTY**

GERGANA MIRCHEVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

The present article addresses the reproductive choices of parents who already have a child with cognitive disability. The analysis is based on 20 semi-structured interviews with parents, which are interpreted through concepts from the fields of bioethics, ethics of care, and disability studies. The article aims to outline certain ethical dilemmas and moral filters in the decision-making process. The reasons (not) to have another child are contextualized within parental perspectives on them concepts of genetic risk, social aid and exclusion, good parenthood, and, ultimately, good life. A conclusion is reached that the possible choices, projected between unrestricted reproductive freedom and parental duty to each of the existing and future children, find their moral reasoning in the ethics of care and “the commands of love” (Frankfurt, 2004: 29).

Key words: reproductive choices, parents of children with cognitive disabilities, ethics of care, freedom and duty, love and good life

Концептуална рамка

Независимо от интерпретативния хоризонт, в който се полагат репродуктивните избори, те имат потенциала да (пре)дефинират смисловата рамка на човешката ситуация и персоналната идентичност на въвличените в тях. За някои автори тези избори са биологично предопределени (Lenman, 2004: 325) и следователно не се нуждаят от рационализации, или трудно се поддават на анализ (Meyers, 2001: 752; Overall, 2012: 2). Според Лори Ан Пол например решението дали да имаш дете или не е всъщност ирационално, защото предполага отговор на въпроса какво би било да си родител, а той

е невъзможен без определено знание (Paul, 2015). Виждането и докосването на новороденото е епистемологично уникален и преобразуващ субекта опит.

Когато обаче родителят вече има дете и то е с увреждане, неговите бъдещи репродуктивни решения неизбежно са повлияни от минал и настоящ опит, свързан с него. Той участва в определянето на техните рационални и емоционални, включително морални граници. Изборът да имаш или да нямаш друго дете се проектира между представите за репродуктивна свобода и дълг, които се съдържат в родителските решения и практики. Дали обаче свободата и дългът определят изцяло етическия „субстрат“ на този опит, или в него има и други морални и извънморални нормативни примеси?

Ако разглеждаме репродуктивните избори като жизненоважни за определени субекти, в перспективата на философа Хари Франкфърт те биха били относими към съдържанието на понятието за грижа/загриженост (*care about*). То на свой ред предполага не общовалидна морална дължимост, а „интегритет и консистентност от по-личен характер“. Това, което е от най-голяма важност за теб, това, за което те е грижа най-много, насочва твоите избори и задава идентичността ти. „Фактът, че някой го е грижа за нещо, се определя от цял набор от когнитивни, афективни и волеви нагласи и състояния“ (Frankfurt 1982: 262). Загрижеността предполага отдаване, посветеност на грижата, която едновременно привързва към своя обект – и следователно задължава – и освобождава загрижения (за някого или нещо). В загрижването ние сме отдадени на интересите и нуждите на другия, с когото се идентифицираме, и парадоксално постигаме себе си в себеотрицанието.

Макар Франкфърт да не отхвърля значението на морала като мотив за действие, даващ практически отговори на въпроса как да живеем, той все пак счита, че значението му не следва да се надценява (Frankfurt, 2004: 6). В тази теория на практическата рационалност моралът се разпознава единствено като набор от универсални принципи на дължимо поведение, регулиращи отношенията ни с другите. За разлика от морала, грижата и любовта („особено значима разновидност на грижата“ – Frankfurt, 2004: 11) са „същностно основополагащи като дейност, която ни свързва и обвързва към самите нас“ (Ibid: 26), придава смисъл и значимост на действията ни. Грижата се „прикрепва“ към т.нар. желания от по-висш ред (*higher-order desires*), желания относно желанията. Те на

свой ред изразяват рефлексивността на човешкия разум и способността на човека да мотивира действията си, като определя кои свои желания иска да има, и кои иска да няма (Ibid: 15 – 21).

Макар и разположена в контекста на различна философска традиция, концепцията на Нел Нодингс за грижата е съотносима с тази на Хари Франкфърт [1]. За Нодингс грижата също е фундаментална реалност на човешката екзистенция и също не се корени в рационалността и нормативната етика, но за феминистката философка тя все пак има универсално етическо значение. Универсално е самото грижовно отношение, основано върху спомена за получена или отдадена грижа, и то е в сърцевината на всяко възможно етическо поведение: „нашата склонност и интерес към морала произтичат от грижата“ (Noddings, 2002: 83). С нея е свързана самата ни представа за доброта: „Тази доброта е почувствана и тя направлява мисленето ни имплицитно“ (Ibid: 49). Етиката на грижата на Нодингс, валидираща конкретното, партикулярното, емоционалното, изисква всеотдайност, пълно потапяне (*engrossment*) в реалността на обгрижвания (*cared-for*), което трансформира/отмества индивидуалната идентичност на грижещия се (*one-caring*). С думите на Нодингс: „Самата ми индивидуалност се определя в набор от отношения. Това е моята базисна реалност. Тя е тотално отдаване на себе си за другия, продължаваща трансформация на индивида в дуалност и в нов индивид в нова дуалност“ (Ibid: 61). И за Нодингс, и за Франкфърт отношенията на грижа се проектират на две нива: базовото – на вродените, „естествени“ склонности, чувства и желания, върху което се надгражда етическият (при Нодингс) и/или рефлексивен пласт (при Франкфърт) на грижата и любовта.

В подобен „двоен“ ключ според мен може да се анализира и родителската загриженост за евентуално следващо дете, когато родителят вече полага грижа за друго свое дете и то е с увреждане. Желанието за дете задава дългосрочен проект за грижа. В този смисъл изследването се фокусира върху „един важен и често пренебрегван аспект на репродукцията, а именно, че тя е само етап, макар и жизнено важен етап, от значима, дълготрайна и постоянно променяща се взаимовръзка между родител и дете“ (Gibson, 1995: 237). Споделяната тук хипотеза е, че репродуктивните избори се моделират комплексно от социо-културни и медико-психологически фактори, които подлежат на преформатиране в определена етическа рамка – в нея те биват вписани от самите

респонденти, с различна степен на рефлексивност. Тази етическа рамка е неизбежна, когато се взима решение за създаване на човешко същество, без то да е питано (Overall, 2012: 5).

Целта на изследването е да изяви моралните „филтри“ в процеса на взимане на решения от родителите дали да имат друго дете, и техните етически дилеми. По този начин се търсят отговори на въпросите: доколко медицинският модел на увреждането регулира родителския опит и очаквания, респективно как се осмисля генетичният риск, където той съществува? Какви са етическите основания и граници на свободата на родителския избор, и какви – проекциите на родителския дълг към настоящото и към евентуално бъдещо дете? Удържа ли се и доколко балансът между страхове и надежди за бъдещето и как се вписват в тях стигмите, социалната подкрепа, моделите на доброто родителство и в крайна сметка – на добрия живот?

Отговорите на тези въпроси се търсят с помощта на концепции от полето на моралната философия и биоетиката, етиката на грижата и на родителството, както и изследванията на увреждането (*disability studies*). Емпиричният пласт на изследването включва 20 полуструктурирани интервюта (проведени по телефон или чрез онлайн платформи) с майки на деца с увреждания: 8 със Синдром на Даун, 7 с детска церебрална парализа (ДЦП), 3 с разстройства от аутистичния спектър, 1 с хидроцефалия и 1 с дислексия [2]. Имената на респондентите са променени с цел анонимизиране. Макар и с различен медицински профил, всички тези увреждания се характеризират с когнитивни затруднения, при наличие, липса или неизясненост на определен генетичен компонент. От анализиранияте случаи, противно на предварителните очаквания, повечето (шестнадесет) семейства имат или искат да имат следващо дете, а четири не желаят, поне към момента на теренното изследване. Основанията за това ще бъдат потърсени в хода на анализа.

Защо да имаш, или да нямаш друго дете

Причините, които интервюираните родители на деца с увреждания посочват като определящи репродуктивните им решения за следващо дете, могат да бъдат обединени в следните групи: непланирано зачеване; нов брачен партньор (с когото искаш да имаш биологично дете), „мечта“ („вътрешно убеждение“, „фикс-идея“) да имаш повече деца

и/или да оставиш здраво поколение, както и стремеж към нормализация на жизнената им ситуация („функцията на някакъв лечител в нашето семейство“ [3]). Често срещано е усилието на родителите да осигурят модел за подражание и стимул за по-бързо развитие (на децата със Синдром на Даун) и приемственост в грижата за тях след смъртта на родителите (и при други увреждания). („Искам да се развие и искам да не е сам в бъдеще“ [4]).

Първите две от изброените причини няма да бъдат обект на анализа, защото стоят встрани от очертаната му по-горе етическа рамка. Желанието за „нормално дете“ ще бъде контекстуализирано в рамките на родителските представи за живота с увреждане и добрия живот. Специално внимание тук ще бъде отделено на проекта за следващо здраво дете в услуга на увреденото, който споделят мнозина родители на малки деца със Синдром на Даун.

До голяма степен честотата му се дължи на влиянието на медицински и психологически препоръки, споделяни и между самите родители. Масовата представа е, че децата със Синдром на Даун копират активно поведенчески модели от невротипичните си братя или сестри, когато между тях има малка възрастова разлика, и така се развиват по-бързо и по-пълноценно. В етически план тези основания на репродуктивния избор са консеквенционалистки и критиките към неговата легитимност са близки, макар и не идентични с тези към модела на *saviour sibling* (брат/сестра – спасител). В последния случай следващо дете в семейството се създава инвитро и с помощта на предимплантационна диагностика с цел да обслужва нуждите от биологичен материал (стволови клетки или костен мозък) за брат или сестра с тежко и потенциално смъртоносно генетично увреждане. (Вж. напр. Robertson, Kahn, and Wagner 2002; Wolf 2003, Sheldon and Wilkinson 2004; Overall, 2012: 81; Taylor-Sands, 2013). Ако адаптираме основните аргументи „за“ в дебата върху *saviour sibling* към евентуалните мотиви в полза на създаването на друго дете – „помощник“ на детето със Синдром на Даун, те биха били следните: свободата на възпроизводство, подпомагането на увреденото дете, липсата на вреда за здравото дете, което иначе не би съществувало, балансът на цели и средства за постигането им. Проблематично от биоетическа перспектива обаче е поставянето на едното дете в позиция на средство за постигане на определена цел, свързана с другото дете: неговото развитие или обгрижване. Инструментализирането на репродуктивния

избор влиза в морално противоречие както с Кантианския категорически императив, така и с разбирането за родителската любов като безусловна и зачитаща достойнството и интегритета на всяко от децата като бъдещи автономни субекти.

Част от родителите осъзнават проблематичността на подобен подход (който може да доведе до „откраднатото детство“ [5] или да породи конфликт на интереси между децата), и го преживяват като дилема, свързана с морално-психологически дискомфорт. В етическия дебат един от аргументите в защита на подобни спорни репродуктивни проекти е, че идеалът на безусловната родителска грижа е непостижим (Benatar, 2006: 129 – 130, Sheldon and Wilkinson, 2004: 534, цит. по Overall, 2012: 82 – 3). Както посочва Сюзан Гибсън, самото полагане на причина да имаш дете вече го поставя в позицията на средство за постигане на някаква цел (Gibson, 1995: 236). Настоящото изследване заставя зад един по-нюансиран, компромисен подход, според който определящ е балансът между цели и средства за постигането им (Overall, 2012: 86). Според Сюзан Гибсън „допустимо е да третираш някого като средство за постигане на определена цел, доколкото подобно отношение е съвместимо с отнасянето към него *същевременно и като към цел*, или, с други думи, със зачитането му като равнопоставено човешко същество (Gibson, 1995: 237). Робърт Бойл и Джулиън Савулеску заявяват, че „ако родителите обичат детето си, не е голям проблем, че то облагодетелства другото“ (Boyle and Savulescu, 2001: 1241). Подобна родителска нагласа се среща и у респондентите: „Всеки, който ме познава, знае, че съм искала да имам три деца, разбира се, че няма кой (според мен) да си роди едно дете само заради другото, просто нещата са свързани“ (Анета) [6].

Част от респондентите, макар и по-малка, отхвърлят консеквенционалистките основания. Нора [7] заявява: „Не искам да моделирам едното дете спрямо другото, а Елисавета [8] е категорична: „не е честно спрямо тези деца, те не идват на този свят, за да обгрижват някого“.

Когато родителите избират да нямат следващо дете, отказът от възпроизводство може да е мотивиран тъкмо от съзнанието за невъзможност да балансират в грижата за повече деца. Тези майки споделят за пълна отдаденост в грижата за детето с увреждане и възприемат като „предателство“ към него създаването на евентуално следващо, което също би пострадало: „Не мога да гарантирам хубаво детство на другото си дете“ (Ирина) [9]. Ако отново се позовем на Франкфърт, загрижеността на такива родители не

се поражда от логическа или каузална необходимост, а от т.нар. *volitional necessity* – като доброволно избрана, самоналожена необходимост, на която се подчинява волята. Става дума за такава подчиненост, несъобразяването с която би довело до нарушаване не на стриктно моралните ни задължения, а на самите нас (предателство към себе си). „Тези необходимости ни спират да предадем нещата, за които най-много ни е грижа (за които сме най-загрижени) и с които, съответно, се идентифицираме най-плътно.“ (Frankfurt, 1982: 268).

Когато си „вечно в тази грижа“, както споделя Галя [10], когато тя е всепоглъщаща и изпълва цялото ти съзнание и време, всичко останало може да се измести от фокус, включително мисълта за друго дете. Тя се оказва постоянно изтласкана и второстепенна.

„Индивиди в генетичен риск“?

Една от ключовите причини за избора да нямаш следващо дете е преценката за повишен генетичен риск то да се роди с увреждане. Такъв е случаят с интервюираните родители на деца с разстройства от аутистичния спектър, където генетичният компонент е неясен, но не се отхвърля. Майките се страхуват да не се повтори опитът им с първото дете и отказват да поемат риска. Тази нагласа на респондентките не е свързана с провеждането на генетични тестове, а с очаквания и вероятности, породени в граничната зона между експертно и популярно знание. Карлос Новас и Никълъс Роуз анализират възникването на „нови форми на субективация, свързани с появата на комплексни етически технологии за управление на биологичното и социално съществуване в темпорално поле на „жизнени стратегии“ (Novas and Rose, 2000: 485). В него индивидите се стремят да планират своето настояще в светлината на вярванията си за бъдещето, което техният генетичен фонд може да задава [11]. За разлика от биологичния фатализъм на евгеничните теории, новият „индивид в генетичен риск“ е проактивен в своите избори и практики (Ibid: 486 – 7). Самовменената му „генетична отговорност“ изисква в либерален ключ индивидуална активност с промисъл за бъдещето, благоразумие и самоосъществяване (Ibid: 501 – 2). Съвременните индивиди, като проявления на т.нар. соматичен индивид, са призвани да насочат усилията си към „максимизиране на своите

жизнени шансове“, да предприемат действия и да се въздържат от действия, за да увеличават качеството на своя живот“ (Ibid: 487).

Като цяло повечето респонденти приемат необходимостта, но не и задължителността на пренаталната диагностика (ПНД). Общо убеждение е, че тя създава възможност за информиран избор, макар да не може да изключи напълно генетичния риск. Повече от половината от интервюираните майки на деца със Синдром на Даун са научили диагнозата след раждането, въпреки че бременността им е била надлежно проследявана. Две от тях заявяват, че биха направили аборт, ако са знаели за увреждането по време на бременността, като и двете имат малки деца и изпитват гняв към медицинските експерти, които според тях са направили лекарска грешка. Както свидетелства една от респондентките, повечето нейни познати с деца със Синдром на Даун заявяват, че биха направили аборт, ако са знаели диагнозата в резултат на ПНД. Но същевременно добавят, че се радват, че не се е случило така, защото сега са щастливи с децата, които имат.

Три от респондентките са приели възможността детето да бъде със Синдром на Даун още по време на бременността и са взели съзнателно решение да го задържат въпреки това. Нора споделя за „много травматичен опит“, свързан с начина на поднасяне на информацията за висок риск от генетично увреждане на плода и липсата на подкрепа за нейното решение да го роди. Тя обаче не просто отказва да калкулира и неутрализира опасностите на генетичния риск, като се подложи на амниоцентеза, но оказва съпротива на този медицински модел на увреждането, поддържан от проследяващата я лекарка. С думите на Нора: „това си е моето дете и аз съм твърдо решена, че ще я родя“. Както посочва Норвин Ричардс, родителските права на биологичните родители не произтичат от някаква тяхна биологична собственост, а са израз на по-общото право да продължим започнатото от нас, това, което вече е в ход, доколкото то не нарушава чужди права и интереси (Richards, 2010: 24 – 5). „Моето дете“ е формула не на биологичното притежание, а по-скоро на онази подчиненост на личната воля (*volitional necessity* – по Франкфърт, *engrossment* – по Ноддингс), на която не можеш и не искаш да можеш да противостоиш. Или с думите на Ноддингс: „моето първо и непрестанно задължение е да срещна другия в качеството си на грижещ се“ (Noddings, 2002: 17). Една от респондентките, която има медицинско образование, не е знаела за възможни генетични

увреждания на плода, защото е поискала изрично да не ѝ бъдат съобщавани, освен ако изискват спешна медицинска намеса непосредствено след раждането. В основата на този избор стои дълбокото убеждение, че „всяко дете има право на съществуване, че ние не сме тези, които определят какво дете ще ни се роди, че детето минава през мен, но аз не съм този човек, който ще определи дали този човек ще умре, или ще живее“. Тази стратегия тя прилага и при втората си бременност.

Като причини за избора си респондентките изтъкват своята религиозност или получени свръхестествени знаци от по-висша морална инстанция на подкрепа, или вярата си в човека и човешкото, както и факта, че детето е дълго чакано. Над всички тях обаче надделява представата за дължима грижа отвъд формалната и „дистанцирана“ обвързаност от дълга. Ако се опитаме да я прочетем през етиката на Нодингс, грижата за „моето“ неродено дете се наслажда върху определени биологични предпоставки, но ги надхвърля и се превръща в своеобразна „топла връзка“ със и градивен елемент от „етическия аз“ (*ethical self*) на грижещия се (*one-caring*), обърнат към обгрижвания (*cared-for*). С други думи: една майка трябва да се погрижи *безусловно* за детето си, дори неродено, такова, каквото е.

Може да се заключи, че повечето респондентки споделят либералните идеи за неограничена репродуктивна автономия и ценност на информирания избор, както и че предприемат активни действия за регулиране на генетичния риск. Една малка част заемат маргинална морална позиция на отказ от генетизиране на своите житейски избори, без обаче да ѝ придават универсална валидност. Прави впечатление, че въпреки различията в репродуктивните им стратегии, нито една от респондентките не заявява дисквалифицираща или осъдителна позиция спрямо противоположните на своя избори. Дори когато не споделят определени репродуктивни решения, майките демонстрират толерантност и съпричастност към всяка жена, изправена пред подобна етическа дилема. Никоя от тях не счита, че раждането на дете с генетично увреждане при съвременните технологии за ПНД е безотговорно, и всички утвърждават, че това е лично и частно родителско решение. Общо споделена е представата, че всяка майка познава най-добре своите психологически и етически граници, които единствено могат да задават легитимни граници на нейния избор да продължи или прекъсне бременността си.

Живот с увреждане и/или добър живот

Етическите подходи към основанията на добрия живот биха могли да се класифицират в рамките на две групи: субективни и обективни подходи (Bickenbach, Felder, and Schmitz, 2014: 5). Първите залагат на субективните предпочитания, хедонизма и задоволяването на желанията, докато вторите се стремят да изявяват необходими условия на добрия живот. В контекста на *disability studies* е от особена важност доколко е налице разминаване между социалните представи за живота с увреждане, от една страна, и преживяванията и оценките на самите хора с увреждане и грижещите се за тях.

Повечето респонденти определят живота си в грижа като изпълнен не само със страдание, но и с радост и любов. Радостта, която според Ноддингс е същностен елемент на чувството за свързаност в отношенията на грижа (Noddings, 2002: 6), обикновено се появява обаче след първоначалните изпитания, свързани с оцеляването и здравето на детето, и след като започне процесът на приемане, че то е и ще бъде различно. Голяма част от респондентките са се сблъскали с негативно отношение още в родилния дом, но никоя от тях не съжaliaва, че е задържала детето си въпреки предложенията, повече или по-малко настоятелни, да го остави за отглеждане в институция. Това важи и за майките, които заявяват, че биха предприели аборт, ако са знаели, че детето ще се роди със Синдром на Даун. Според Стела [12] прекъсването на бременността по медицински показания е емоционално по-безболезнено, защото се извършва в неин ранен стадий, когато детето е все още ембрион. Когато обаче майката е износила плода до края на бременността, да се откаже от него би било „изключително безотговорно и не е човешко“. Отговорността е това, което и други жени посочват като водеща причина, мотивираща избора им. Но повечето дават отговор, близък до този на Деница [13] „Това е твоето дете, това е твоето дете и точка.“

Както и при респондентките, решили да не прекъсват бременността си въпреки резултатите на ПНД, така и тази отговорност не се свежда до рационалността на моралния императив, а е пропита с чувството, че си неспособен да постъпиш другояче, защото това би означавало да предадеш не само детето, но и самия себе си (по Франкфърт). Нел Ноддингс се позовава на Мартин Бубер („Любовта е отговорност на едно Аз за едно Ти“), за да утвърди грижата като отговорност (Noddings, 2002: 40). Ако за Ноддингс грижата не е придружавана непременно от любов, за Франкфърт любовта, като

особено значима форма на грижа, е „пределната основа на практическата рационалност“ (Frankfurt, 2004: 56). Макар да е трудно да бъде дефинирана, любовта притежава четири задължителни концептуални характеристики (Ibid: 79): Първо, тя се състои от безкористна загриженост за обичаната личност, за нейното добруване и процъфтяване. Второ, любовта е „неизбежно персонална“ – обичаният е незаменим с друг. Трето, обичащият се идентифицира с обичания, което означава, че възприема интересите му като свои собствени. И четвърто, любовта влече ограничения върху волята (не избираме кого и колко да обичаме), тя представлява необходимост за нея (*volitional necessity*). Същевременно любовта освобождава обичащия, защото, макар и в отсъствието на избор, премахва противоречията и онтологичната му несигурност (Frankfurt, 2004: 65, 67).

В концепцията на Хари Франкфърт самата любов придава ценност на обичания, а не обратното: обичащият не обича по една или друга причина/ заради една или друга ценност, която открива в обекта на любовта си (Frankfurt, 2004: 38 – 9). С думите на Деница за детето ѝ с хидроцефалия: „Ти си го приемаш и обичаш с всичките му особености, такова, каквото е.“

Най-често обаче в първите месеци или години от раждането на детето с увреждане доминира негативният опит: често той е борба за физическо оцеляване на новороденото, ограничения, придружаващи заболявания, болници и санаториуми, „тежки преживявания, в които трябва да си много силен, стегнат, структуриран да издържиш тая мъка да гледаш как го боцкат и му правят операции.“ (Галя).

Излизането от – или поне разхлабването на – „военния режим“ (Галя), който медицинският модел на увреждането свързва с постоянното бдение над детето след раждането му, отваря място и за един по-добър живот. Когато в отношенията на грижа се появи реципрочност и детето започне да отвръща на грижата с любов и радост, тогава настъпва и осъзнаването, че „да имаш дете с увреждане не е най-страшното нещо на света“ (Аделина [14]). Според Нора: „Не ми остава нито време, нито сме мислили да тъгуваме, че имаме такова дете. Даже напротив“. Понякога обаче надделява болката на грижещия се, който поема болката на обгрижвания като своя: „Не че нямат място, имат място и трябва да са щастливи, но за радост... – малко е трудно“ (Соня [15]).

Страданието взема връх там, където самият човек с увреждане страда, а родителят е неспособен да му помогне. „Аз съм я приела, за мен това, че е различна, няма

значение... Но тежи ми това, че тя няма своите приятели както другите“ (Петя [16]). Когато детето осъзнава различието си, когато се чувства самотно и малоценно, майката изпитва същото. Стигматизацията и липсата на социална и държавна подкрепа представляват общ обект на недоволство и основна причина, влошаваща качеството на живот според респондентите. „До такава степен вече съм свикнала да го обгрижвам – всичко, всичко, всичко, но аз пак го виждам един човек, една душа срещу мен. Човешкото същество. Другото ми го показва средата, когато например изляза навън. Веднага – стълби, липса на места за паркиране, хора с погледите им и всичко, всичко от околната среда ти показва веднага, че ти е трудно или невъзможно да направиш от този човек нещо.“ (Галя). Социалният модел на увреждането (*social model of disability*) – разбирано като инвалидизация, произтичаща от средата, а не просто от биологичния дефицит, белязва родителската перспектива към живота с увреждане. Може би най-точно синтезира амбивалентния емоционален опит на родителите твърдението на Мирослава [17] „Но мога да кажа, че колкото и да съм имала слаби моменти, аз имам едно невероятно дете.“

Преобладава представата, особено при родителите на по-големи деца, че те самите са учители на своите родители, че хората с увреждане, дори с много тежки увреждания, „имат някаква мисия в обществото, тя не е случайна, (...) те идват, за да ни направят по-чувствителни (...), по-отворени към всякакви неща, които пропускаме в ежедневието“. Търпение, способност да цениш малките неща, „дива радост“ (Нора) от всяко постижение на децата, по-голяма борбеност в отстояване на правата им – това са основните добродетели, които техните майки споделят, че са придобили или развили в неотменима връзка с живота извън медицинската норма.

С много малки изключения, родителите на деца с когнитивни увреждания смятат, че те правят обществото по-богато и разнообразно, с което подчертават ценността на различието извън периметъра на „нормалността“. Основните измерения на родителския си дълг те виждат в това да подготвят детето за социалния свят, особено когато тях няма да ги има, и щастието му е тяхна основна ценност. Но както бе споменато по-горе, желанието за второ дете понякога се поражда именно като стремеж за доближаване до нормалността в нейните множествени измерения и значения. В случая на Ана [18] надеждата за нормализация на жизнената ситуация заглушава страха от евентуално

повторение на опита в живота с увреждане: „без никакъв страх от моя страна, не знам как се бях настроила, че това ще бъде здраво дете и ще ни донесе много радост и щастие“. Дори Анета, която не би заменила детето си със Синдром на Даун за което и да било друго, съветва родители в подобна ситуация да имат още едно дете, за да получат успокоение и да видят, че „наистина могат да имат един нормален живот“, защото едно дете в норма е самостоятелно и не изисква извънредни грижи и „железни нерви“.

Изследвайки значението на увреждането за семействата, Елизабет Ларсън също се фокусира върху двойствените представи на родителите, които тя синтезира с концепцията за „приемане на един парадокс“ (Larson, 1998). Става въпрос за „управление на вътрешното напрежение между противоположни сили: между обичта към детето такова, каквото е, и желанието за заличаване на увреждането; между справянето с неизлечимостта и паралелното търсене на решения; и между поддържането на надежда за бъдещето на детето, въпреки наличието на негативна информация, и борбата със собствените страхове“ (Ibid: 873). Парадоксалното удържане на „напрегнат емоционален компромис“ (Ibid: 871), в който има място за оптимизъм, се превръща според Ларсън в движеща сила на майчинството, в стратегия за постигане на вътрешен баланс и за справяне с деструктивните ефекти на тези конфликти.

В крайна сметка възможните пукнатини между свободата да отстояваш родителските си избори и дълга на родителската грижа, се изпълват от любовта към децата такива, каквито са. По думите на Емилия [19] „Първо е сърцето, после е умът. За мен. В която и да е сфера.“ Така и Елисавета е категорична, че: „Това, което ни прави хора, не са нашите интелектуални способности“. Етиката на грижата и загрижеността осмисля стойността на живота с увреждане, или както казва отново Елисавета: „всеки човек е специален и не трябва да се страхуваме да сме обикновени хора, които имат силни и слаби моменти, и да си ги показваме. В момента, в който разберем, че е нормално да сме уязвими и слаби, всичко ще се промени“.

В разбирането на уязвимостта като изначален белег на човешката екзистенция, а не просто като аномалия на живота с увреждане, се съдържа всъщност възможност за неговата „нормализация“, включително етическа. В отношенията на грижа се оформят очертанията на възможния добър живот с увреждане, чийто образ се наслагва върху репродуктивните решения на родителите. Тези очертания се уплътняват в потенциала за

двустранно морално развитие (на обгрижван и грижещ се), в шансовете за разширяване на екзистенциалните им хоризонти, във възможностите за еманципация и преоткриване на света като по-разнообразен, по-справедлив и пълноценен. По този начин се удържа и балансът между страхове и надежди за бъдещето, между императивите на медицинската норма и нейните корективи в социалния модел на увреждането.

Този баланс обаче е крехък и нестабилен. Когато страхът от (генетично) увреждане изпълни пространството на проектите за бъдещето или грижата за детето с увреждане ги погълне напълно, в тях не остава място за репродуктивното решение да имаш още едно дете. Отказът от следващо дете обаче се оказва по-рядката хипотеза на репродуктивно поведение, което може да се обясни до известна степен с характера на анализирания увреждания, при които липсва достатъчно сериозен генетичен риск. Репродуктивният избор изправя родителите пред етически дилеми, свързани с начина на разпределение на грижата като „инвестиция“ за доброто на детето с увреждане и на евентуалното бъдещо дете. Мотивът за създаване на здраво дете, което да подпомага увреденото, не е етически безспорен и част от родителите, които го споделят, също съзнават това. Възможните избори, проектирани между неограничената според респондентите репродуктивна свобода, и родителската отговорност пред всяко от децата, намират моралното си оправдание в етиката на грижата и „повелите на любовта“ (Frankfurt, 2004: 29). Макар и да не може да бъде вменена като морално задължение на родителя [20], любовта към децата има етическо значение, доколкото задава пределната граница на загрижеността за тях и я осмисля. Така изборът да имаш следващо дете получава безспорна етическа легитимация, която може да се формулира накратко с думите на Елисавета: „Повече деца – повече любов“.

БЕЛЕЖКИ

[1] Възможността да бъдат сравнени концепцията на Хари Франкфърт за грижата с тази на Нел Нодингс ми бе посочена от доц. Силвия Борисова в дискусиата по време на XVII Национална конференция по етика, за което ѝ благодаря.

[2] В рамките на въпросника, който задава общите насоки на интервютата, са включени три въпроса от въпросника, използван от Димитрова, 2012, който на свой ред се основава на въпросници, разработени от Дороти Верц и Джон Флечър, както и от Яел Хашилони-Долев за проследяване на нагласите към пренаталната диагностика. По-подробно вж. Димитрова, 2014: 24, 231-243.

- [3] Ана, 45 г., висше образование, дъщеря на 15 г. с ДЦП и син на 12 г.
- [4] Нели, 34 г., висше образование, син на 4 г. със Синдром на Даун.
- [5] Станимира, 41 г., висше образование, 5-месечен син със Синдром на Даун.
- [6] 36 г., с висше образование, дъщеря на 17 г., дъщеря на 9 г. със Синдром на Даун, син на 2 ½ г.
- [7] 47 г., с висше образование, дъщеря на 8 г. със Синдром на Даун.
- [8] 38 г., с висше образование, син на 7 г. със Синдром на Даун, син на 3 г. 4 м.
- [9] 28 г., с висше образование, син на 5 г. с разстройство от аутистичния спектър.
- [10] 50 г., с висше образование, 27-годишен син с ДЦП.
- [11] Една от майките дори се съмнява, че баща ѝ има недиагностициран Синдром на Даун, защото според нея притежава специфични външни белези и е склонен към амнезия. Макар и да демонстрират недостатъчната научна информираност на респондентката, тези нейни опасения са показателни и за това до каква степен в съвременността генетичният код се превръща в основна референтна рамка на идентичността.
- [12] 38 г., с висше образование, син на 2 ½ г. със Синдром на Даун.
- [13] 47 г., с висше образование, син на 23 г. с хидроцефалия и син на 10 г.
- [14] 37 г., с висше образование, син на 10 г. с дислексия и езиково-говорно нарушение, дъщеря на 2 ½ г.
- [15] 52 г., със средно-специално образование, син на 32 г. с ДЦП, дъщеря на 25 г.
- [16] 44 г., със средно образование, две дъщери – близначки на 24 г., и един син на 2 г.
- [17] 38 г., с висше образование, син на 8 г. със Синдром на Аспергер.
- [18] 45 г., с висше образование, дъщеря на 15 г. с ДЦП и син на 12 г.
- [19] 51 г., със средно-специално образование, син на 31 г., син на 25 г. с ДЦП и син на 12 г.
- [20] За обратния възглед вж. Richards, 2010: 6.

ЛИТЕРАТУРА

- Димитрова, И.** (2012). *Пренатална диагностика и биополитика в България*. С., Изток-Запад.
- Benatar, D.** (2006). *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford, Clarendon Press.
- Bickenbach, J. E., Felder, F. and Schmitz, B.** (eds.) (2014). *Disability and the Good Human Life*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Boyle, R. J., and J. Savulescu.** (2001). Ethics of Using Preimplantation Genetic Diagnosis to Select a Stem Cell Donor for an Existing Person. – In: *British Medical Journal*, (323): 1240–1243.
- Frankfurt, H.** (1982). “The Importance of What We Care about”. – In: *Synthese*, (53): 257 – 272.
- Frankfurt, H.** (2004). *The Reasons of Love*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gavaghan, C.** (2015). Saviour Siblings: No Avoiding the Hard Questions. – In: *Journal of Medical Ethics*, 41(12): 931 – 2.
- Gibson, S.** (1995). Reasons for having Children: Ends, Means, and ‘Family Values’. – In: *Journal of Applied Philosophy*, 12 (3), 231 – 40.
- Larson, E.** (1998). Reframing the Meaning of Disability to Families: The Embrace of Paradox. – In: *Social Science of Medicine*, 47 (7): 865 – 75.
- Lenman, J.** (2004). Immortality: A Letter. – In: Benatar, D. (ed.). *Life, Death, and Meaning: Key Philosophical Readings on the Big Questions*: 323–330. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Meyers, D. T.** (2001). The Rush to Motherhood. – In: *Journal of Women in Culture and Society*, 26 (3): 735–773.
- Noddings, N.** (2002). *Starting at Home: Caring and Social Policy*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Novas, C. and Rose, N.** (2000). Genetic Risk and the Birth of the Somatic Individual. – In: *Economy and Society*, 29 (4): 485–513.
- Overall, C.** (2012). *Why Have Children? The Ethical Debate*. Cambridge, MA, Massachusetts Institute of Technology.

- Paul, L. A.** (2015). What You Can't Expect When You Are Expecting. – In: *Res Philosophica*, 92 (2): 149–70.
- Richards, N.** (2010). *The ethics of parenthood*. New York: Oxford University Press.
- Robertson, J. A., Kahn, J. P., and. Wagner, J. E.** (2002). Conception to Obtain Hematopoietic Stem Cells. – In: *Hastings Center Report*, 32 (3): 34–40.
- Sheldon, S. and Wilkinson, S.** (2004). Should Selecting Saviour Siblings Be Banned? – In: *Journal of Medical Ethics* (30): 533–37.
- Taylor-Sands, M.** (2013). *Savior Siblings: A Relational Approach to the Welfare of the Child in Selective Reproduction*. New York, Routledge.
- Wolf, S. M., Kahn, J. P., Wagner, J. A.** (2003). Using Preimplantation Genetic Diagnosis to Create a Stem Cell Donor: Issues, Guidelines, & Limits. – In: *The Journal of Law, Medicine and Ethics*, 31 (3): 327 – 39.

**УЯЗВИМОСТ И ПОЛ: ВЪЗМОЖНОСТ ЗА РЕПРОДУКТИВНА
АВТЕНТИЧНОСТ. СЛУЧАЯТ ИЗАБЕЛА**

ЛЮБОСЛАВА КОСТОВА

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

luboslava.kostova@gmail.com

**VULNERABILITY AND GENDER: TOWARDS POSSIBLE REPRODUCTIVE
AUTHENTICITY. ISABELA CASE**

LYUBOSLAVA KOSTOVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

This article deals with the concept of reproductive duties and reproductive freedom. The analysis will reveal their compatibility using the concept of gendered vulnerability. The potential of embracing it will be defined in terms of reproductive authenticity.

Key words: vulnerability, reproductive freedom, gender, authenticity.

„На жената Той каза: „Ще умножа и преумножа болките ти, когато си
бременна, с болка ще раждаш деца“ (Библия, Битие 3: 6-21)

Репродукцията като обител на публичното и частното

Процесът на медикализация по определение, използвано за първи път от американския социолог Зола през 1972 г., засяга авторитета на медицината, който разширява обхвата си до немедицински области от всекидневния живот, дефинирайки ги като медицински, превръщайки се по този начин в средство за социален контрол (Conrad, 1992: 210-211; Zola, 1972: 487). Зола отива и по-далеч, посочвайки, че „медикализацията“ на всекидневието рефлектира и дори изключва традиционните институции и авторитети като религията, превръщайки се в нов източник на истината, в място, където абсолютната и финална преценка принадлежи на морално неутрална и обективна експертиза през призмата на „здравето“, което оказва необратимо и трайно влияние върху идентичността

и житейските решения на хората спрямо съвременните разбирания за болест и здраве. Конрад описва процеса на медикализация като дефиниране на проблеми чрез медицински термини, използване на медицински език и медицинска интервенция за неговото третиране. Медикализацията също така е социо-културен процес, който може, но не задължително използва медицинската професия и авторитет, случващ се на различни нива: (1) концептуално чрез медицинска терминология за описването на проблема, (2) институционално чрез легитимните медицински подходи за изучаване на проблема (3) ниво на общуване, чрез взаимоотношението лекар /пациент, където лекарят специализира проблема като медицински и започва лечение. В този контекст, Конрад, опирайки се на Фуко, разработва четири типа на медицински социален контрол: (1) медицинска идеология, (2) сътрудничество, (3) технология и (4) медицинско наблюдение. Така от една страна процесът на медикализация, отразява глобалните промени, при които биомедицината дефинира и описва различните области от живота в медицински категории, като „социалното” става медицинско /изместване на фокуса от морала през правото до медицината: отклонението като грях, престъпление, болест/.

Поради самата си природа, постиженията на биомедицинската хегемония, както всяка друга хегемония, зависят от активното желание и търсене на по-голямата част от населението. Или иначе казано, зависят от трансформирането на субектността – начините, по които хората преживяват, знаят и чувстват. Подобни трансформации са винаги позиционирани и оформени чрез локалните конфигурации на властта и конкретните културно исторически фактори, поради което специфичните черти на медикализацията, също като процесите на глобализация и модернизация, които оформят интегрална част от съдържанието ѝ, са маркирани от обществото, в което се развиват. И тъй като тези трансформации са винаги в процес и никога напълно завършени, индивидите, едновременно потребители на медицинско знание и практики и съавтори на един нов тип знание за себе си, също неизбежно подпомагат оформянето на тези процеси.

В рамките на процеса медикализация, особено важно е да се подчертае и ролята на жените като по активни потребители на медицинско знание и услуги, свързано с ролята им на грижещи се от една страна, и съответно активистката им функция,

произтичаща отново от същата роля, отреждаща им съществена роля в създаването информиранието на различни типове пациентски организации, определяни от някои учени като нови форми на гражданство. Антропологът Емили Мартин разкрива, че културният анализ на репродукцията показва, че жените не са просто пасивни рецепиенти на медицинската хегемония, но и създатели на алтернативни значения за тялото и репродукцията спрямо доминиращите в медицинския дискурс. Днес, повечето жени продължават да интернализират нормата, че тяхна задача е да създадат семейство и деца, като неуспеха в това отношение продължава да се разглежда през призмата на вината и съответно обезценяването, което като цяло обяснява прагматичното и комерсиално отношение към медицинските технологии и практики, преобладаващо за сметка на реално осмисляне и отхвърляне на последните.

Процесът на медикализация като форма на подчинение и социален контрол радикално трансформира и репродукцията като вид преживяване и реална способност за автономия от страна на жените спрямо решения, засягащи телата и детеродните им функции. Репродукцията се превръща от интимна област в сфера, в която по много деликатен и специфичен начин си взаимодействат gender, сексуалност, политика, икономическо развитие, биотехнологията и етическите дилеми.

Медикализацията на репродукцията отразява глобалните промени, дефинирани от ролята на биомедицината като авторитет и източник на легитимна истина относно събитията в индивидуалния живот, разглеждани през призмата на медицинските обяснения.

Именно възприемането на медицинския език е това, което реално подменя или променя поведението и практиките на жените в репродукцията, изтласквайки и маргинализирайки съществуващите, общо споделените, домодерни форми на знания относно процеса, разбирани като невежество и предразсъдъци (Duden, 1991). Един от проблемите, с които се занимава феминистката биоетика, е отъждествяването на женската идентичност с репродуктивната ѝ роля и грижите, които тя полага за отглеждане на децата. Така жената бива оценявана единствено от гледна точка на нейните обслужващи, обгрижващи функции по отношение на човешкия вид. Феминистките аргументи са насочени към ролята на отношенията между двата пола в репродуктивния акт. Жената е биологичният вид, който износва, ражда и в повечето

случаи отглежда децата. Новите репродуктивни технологии дават възможност да се разграничи сексуалния от репродуктивния акт. Сексуалният акт се явява излишен и незадължителен за възпроизводството на човека. Според тях личният опит и личните преживявания, а не абстрактните морални разсъждения, са първият източник на моралните решения и произтичащите от тях действия.

Тяхната ограничена способност да интерпретират и разчитат значенията на предлаганите практики варира в зависимост от вида на властовите отношения, в които жените са поставени. Техниките на биовластта са хетерогенни, а степента, в която може да се запази свободно пространство извън нормите, които налагат е ограничена. Като резултат, отношението на жените варира от безрезервно приемане до отхвърляне (Fisher and Davis, 1993).

Биомедицината се превръща от вид знание в концепция за управление – в национален проект, свързан с идеята за модернизация и утвърждаване на националната държава (Davis-Floyd, Pigg, and Cosminsky, 2001: 105-139). Този вид знание получава възможността да определя границите на избор на индивидите: това, което е мислимо и немислимо, въобразено и невъзможно, рационално и ирационално (Williams, 1980). Както вече отбелязах, преходът и утвърждаването на биомедицинското знание относно репродукцията се свързва и с изтласкване и маргинализиране на съществуващото такова, дефинирано в най-добрия случай като остатък от суеверието или фолклора. По този начин биомедицината се представя и преживява не просто като насилие или принуда, а като възможност за свобода отвъд традиционните ограничения и разбирания.

Настоящи изследвания разкриват, че значителните межкултурни разлики относно обхвата и прилагането на различни биомедицински похвати и техники в областта на репродукцията, т.е. в акушерството и гинекологията, водят до заключението, че повече от всяка друга област в здравеопазването организацията на майчиното здравеопазване – от женската консултация до раждането и неонаталния период, е синтез между наука, културни идеи и структурни влияния (De Vries et al., 2001).

Тези межкултурни различия в клиничната практика се обуславят от влиянието на различни фактори: на първо място, акушерството и гинекологията се свързват с проблемите на сексуалността, пола, семейството и родството; социалните и културно специфични разбирания по тези едновременно дълбоко лични и публични въпроси няма

как да не влияе на значението им в медицинската практика, поне в известна степен (Davis-Floyd, 1992). Процесът на медикализация на репродукцията се осъществява посредством прилагането на определен тип технологии. Легитимността им се основава на тяхната ценност: те задоволяват определени жизнени нужди. В демократичните общества индивидите предпоставят открито „правото“ си на достъп с оглед на целия спектър налични биотехнологии: неограниченото право на достъп като форма на индивидуална свобода се сблъсква с изискванията за рестрикции, с оглед най-добрите интереси на обществото. Сблъсъкът индивидуално/ общностно представлява и една от най-съществените дилеми, които развитието на биотехнологиите носят, още повече, че последните се развиват непрекъснато, което постоянно променя етическите и социални параметри на ситуацията.

Биомедицината активно се конструира с помощта на биомедицинската технология, а здравните въпроси често пъти се свеждат до технически проблеми, разрешими чрез употребата на технологията и науката, което до известна степен ги деконтекстуализира, докато реалните ефекти върху живота на индивидите се оценяват на база ценностната неутралност на самата технология (Lock and Nguyen, 2010: 18).

Репродуктивна отговорност/репродуктивна свобода.

Според Ейми Мулин бременността се възприема като един вид отклонение от нормалното, по-близо до болестта, изискваща на всяка цена медицинска намеса (Mullin, 2005). От бременните жени се очаква да внимават какво ядат, какво пият, колко наддават, как спят, какви емоции изпитват, каква сексуална активност би следвало да имат спрямо стандартите установени от лекарите (Kukla, 2005). Бременността на жената е един възлов период, който на практика от личен се превръща и в обект на публично внимание и контрол или както авторката сполучливо отбелязва „утробата на майката се превръща в квазипублична територия, а правото на автономия на практика бива зачитано отчасти“ (Barnett, 1993: 886-887).

Феминистката концепция за правото на жените да контролират живота и телата си кореспондира с либералните нагласи към автономия и равенство. За разлика от тях обаче мнозинството феминистки автори подхождат скептично към новите репродуктивни биотехнологии, които са продукт на разбирането за репродукция на

белите мъже от средната класа, тоест има се в предвид, че господстващият в медицината и науката дискурс, е мъжки.

Нещо повече за много феминистки новите репродуктивни практики и технологии само биха затвърдили съществуващите властови неравенства (Corea, 1985, 1988; Rothman, 1989), обезвластявайки жените в неравностойно положение, като например подчинявайки икономически, бедните в услуга на богатите (напр. в случаи на сурогация), създавайки нови социални очаквания, механизми на символен натиск, принуждавайки жените да прибегват до средства като ин-витро или задължително да се подлагат на изследвания като пренатална диагностика и други, като по този начин неизбежно отразява културните, икономически, сексистки и расистки основи на обществото (Brazier, 1998).

Критиката на концепцията за репродуктивна автономия като погрешна или като празна реторика отразява по-широката феминистка критика на понятието автономия конструирано като индивидуален избор: в рамките на неегалитарната социална и икономическа система върху изглеждащия на пръв поглед свободен избор винаги ще съществува определен натиск поставящ жените в неизгодна позиция. Това е изключително проблематично в светлината, в която медицината представя употребата на нови практики и технологии като норма: като напр. нормализацията на пренаталния скрийнинг за синдром на Даун, оформяща на практика изборът за провеждането на такъв. В този смисъл проблематични са не просто технологиите, нито тяхната масова употреба, а начинът по които биват оценявани (Sherwin, 1992).

Особено важна за настоящата статия е концепцията на К. Маклийд за себе-доверие, която може да преформулира традиционното разбиране за автономия и да разкрие неговия релационен характер. Засягайки теми като аборт, лечение на безплодие и пренатална диагностика, авторката показва, че медицинските практики и съответно извършващите ги специалисти до голяма степен могат да подкопаят увереността на жените в собствените им възможности и сили. Това би могло да се промени, ако съответните специалисти използват властта си да повлияят на същата тази увереност, т.е. да променят и самия характер на отношение лекар-пациент, отличаващ се със специфичната тенденция да третира емоционалните и индивидуални потребности на жените единствено до символичните връзки с тялото (McLeod, 2002). Маклийд обаче

интерпретира понятието за себе-доверие като част от морално измерение, спрямо което уязвимостта е основен компонент. Според нея всяка една бременна жена може да се информира или да прочете как трябва да се държи по време на бременността си, но ако тя не се доверява на себе си и на собствената си преценка, няма да има възможност да се го реализира, дори и ако собствената ѝ преценка влиза в разрез с мнението на лекаря или експертите. Да се довери на себе си, ще значи да интегрира прочетеното към нейният собствен и на бебето живот, предвид на наличните ресурси и отговорностите към другите. Затова за да можем да изясним какво означава репродуктивната свобода и как би могла да се реализира пълноценно, постигайки репродуктивна автентичност, която е нищо друго освен субективно усещане за пълноценност на взетите репродуктивни решения, трябва да изясним концепцията за уязвимост.

Уязвимост

Човешкият живот е обусловен от уязвимостта. Човешките същества имат телесна същност и като природни същества са изложени на потенциалните вреди на болестта, увреждането и смъртта. Като уязвими същества те зависят от грижата на другите през определени периоди от своето човешко съществуване. Като социални същества, хората са емоционално уязвими от загубата, мъката, negliжирането, злоупотребата, отхвърлянето или унижението. Като социополитически същества, те са изложени на риск от експлоатация, манипулация, политическо насилие и принуда. Дали уязвимостта е общочовешка категория, валидна за всички или засяга само тези, които са повече уязвими (Sellman, 2005: 4).

Джудит Бътлър (2004, 2009) изследва етиката на въплътената уязвимост като онтологична предпоставка на човешкото. Тя представя етическите импликации на вродената уязвимост на човешкото тяло, която ни открива за действията на другите – от насилие и злоупотреба до грижа, щедрост и любов. Тази взаимосвързаност е съществена за всяко човешко отношение и предполага несигурност. Уязвимостта се преживява чрез тялото, без значение дали като вродена или ситуационна характеристика. Именно пребиваването на човешките същества като такива от плът и кръв ги предразполага към уязвимост във всеки един момент от тяхното съществуване. Goodin, (1985) предполага, че задължението да се предпазват уязвимите е спрямо всеки, който е в позиция да ги

подпомогне, но най-вече този спрямо когото уязвимият е най-уязвим. Следователно, хората които са овластени или в авторитетна позиция имат специална отговорност спрямо тези, над които имат власт или които са практически зависими от тях. От друга страна, признанието за обща или специфична, контекстуална уязвимост не би следвало да влиза в конфликт с реализирането и разгръщането на индивидуалната автономия или автентичност. Повече от всяка друга област, политиката на майчиното здравеопазване предполага илюстрация на това какво е уязвимост, в какви отношения е поставена, и съответно как би могла да помогне за реализирането на репродуктивно-автентични житейски решения.

Случаят „Изабела“ или нейното сърце също биеше[1]

„30-годишната Изабела е омъжена и има едно дете. Според близките ѝ тя е искала и второто. Още в началото на бременността обаче става ясно, че плодът има сериозни увреждания. В момента в Полша абортът заради увреждане на плода, независимо колко е тежко, е незаконен. Когато е в 22-ата седмица от бременността, водите на Изабела изтичат и тя е приета в болница. Лекарите обаче отказват да предприемат действия и казват на пациентката, че не могат да извадят плода докато сърцето му все още бие [...] Според адвокатката на семейството Йоланта Будзовска лекарите са решили да направят Цезарово сечение едва след като е потвърдено, че плодът е умрял в утробата на Изабела. На път към операционната обаче сърцето на жената е спряло и тя е починала [...] лекарите не са посмели да извадят плода от утробата на Изабела преди той да умре, защото са се опасявали да не ги обвинят в незаконен аборт, въпреки че здравето на майката е било застрашено[...] Ако те направят аборт твърде рано и ако прокуратурата реши, че не е имало опасност за майката, те са заплашени от три години затвор. ‘За докторите е трудно да прилагат това на практика. Те не знаят дали вземат правилното решение, когато наистина има такъв риск. Ако те направят аборт твърде рано и ако прокуратурата реши, че не е имало опасност за майката, те са заплашени от три години затвор’“ (Симеонова, 2021).

Статистиката показва, че 98% от извършените 1100 законни аборта в Полша през 2019 г., са свързани с тежка деформация на ембриона. Според думите на Вартоломей Врублевски от партията „Право и справедливост“ – „абортът е форма на „евгеника“, тъй

като се посяга на плода[...] пренаталните тестове не са напълно надеждни“ (Дойче Веле, 2020).

Поставени в контекста на своята телесна уязвимост, често пъти единствената възможност за бременните жени да реализират своята автономия, е чрез правото на отказ. Можем ли изобщо да говорим за репродуктивна свобода в случай като този? Без значение дали властовият авторитет е този на лекаря, правителството или Църквата? Доколко автентични могат да бъдат взетите вместо нас решения и до какво могат да доведат когато се прилагат без оглед на индивидуалната ситуация и контекст. С какво ситуацията на полските жени е различна от тази на всички други, на които пренаталните тестове и обвързаният с тях, селективен аборт в случай на установени увреждания на плода се налагат като единствено, възможно решение и като икономически целесъобразна политика („Искам си моето момиченце повече от всичко на света! А трябва да направя аборт“).[2]

Уязвимостта често пъти се третира като дефицит, слабост, несъвършенство, недостиг, което превръща заявяването ѝ в още по-трудна задача за тези, които в даден момент попадат повече или по-малко в нюансираните ѝ категории. И в единствена възможност за последните да придобият отново онази вътрешна сила, позната във философско-етическата литература като автономия. Куражът да покажеш и да бъдеш видян, да говориш и да бъдеш чул, често пъти се възпрепятства от неудобството относно това какво ще видиш и чуеш за себе си, на свой ред. Но е единственият начин, по който актьорите зад кадър, могат да се върнат обратно на сцената. Единствената форма на социална промяна в сферата на репродукцията се случва тогава, когато табуто на мълчанието, натежало от вина и срам бъде преодоляно и жените започнат да припознават една в друга собственият си глас. Това движение отвътре навън е реализацията на свободата, в която са родени и която с известни условности, наричаме репродуктивна.

БЕЛЕЖКИ

[1] Вж.: Симеонова, Е., 2021.

[2] Вж. Костова, Л. *Морален избор и дилеми при провеждането на дородова генетична селекция*. 2016.

ЛИТЕРАТУРА

Дойче Веле. (2020). *В Полша забраниха абортите, дори ако плодът е увреден.* Достъпно на: <https://p.dw.com/p/3kKBN>.

Симеонова, Е. (2021). *"Нейното сърце също биеше." Как Изабела умря заради забраната на абортите.* Достъпно на: <https://www.svobodnaevropa.bg/a/31553337.html>.

Barnett, C. B. (1993). The Forgotten and the Neglected. –In: *Golden Gate University Law Review* 863, 886– 887.

Brazier, M. (1998). *Reproductive Rights: Feminism or Patriarchy?* Open University Press.

Butler, J. (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London.

Butler, J. (2009). *Frames of War: When Is Life Grievable?* Verso, London.

Conrad, P. (1992). Medicalization and Social Control. *Annual Review of Sociology*, 18, 209–232.

Corea, G. (1985). *The Mother Machine*. New York: Harper& Row.

Corea, G (1988). What the King Cannot See. –In: Baruch, E.H., et al., (eds.), *Embryos, Ethics and Women's Rights: Exploring the New Reproductive Technologies*. New York: Harrington Park Press.

Davis-Floyd, R., Pigg, S. L., and Cosminsky, S. (2001). Introduction: Daughters of Time—The Shifting Identities of Contemporary Midwives. –In: *Medical Anthropology*, 20, 105–139.

Davis-Floyd, R. (1992). *Birth as an American Rite of Passage*. Berkeley: University of California Press.

De Vries, R., Benoit, C., van Teijlingen, E. and Wrede, S., eds. (2001). *Birth by Design: Pregnancy, Maternity Care, and Midwifery in North America and Europe*. New York: Routledge.

Duden, B. (1991). *The Woman beneath the Skin: A Doctor's Patients in Eighteenth-Century Germany*. Cambridge and London: Harvard University Press

Fisher, S. and K. Davis (1993). *Negotiating at the Margins: The Gendered Discourses of Power and Resistance*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Goodin, R. E. (1985). *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*. University of Chicago Press, Chicago.

Kukla, R. (2005). *Mass Hysteria: Medicine, Culture, and Mothers' Bodies*. Lanham MD: Rowman and Littlefield.

- Lock, M and V. Nguyen** (2010). *An Anthropology of Biomedicine*. Wiley Blackwell, London.
- McLeod, C.** (2002). *Self-Trust and Reproductive Autonomy*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Rothman, B. K.** (1989). *Recreating Motherhood: Ideology and Technology in a Patriarchal Society*. New York: W.W. Norton.
- Sellman, D.** (2005). Towards an understanding of nursing as a response to human vulnerability. –In: *Nursing Philosophy*, vol. 6, no. 1, pp. 2–10.
- Sherwin, S.,** (1992). *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*. Philadelphia: Temple University Press.
- Williams, R.** (1980). Base and Superstructure in Marxist Critical Theory. –In: *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays*. London: Verso.
- Zola, I. K.** (1972). Medicine as an Institution of Social Control. –In: *The Sociological Review*, 20, 487–504.

**МОРАЛНО-ЕТИЧНИ ПРИНЦИПИ, РЕЛИГИОЗНИ ВЪЗГЛЕДИ И ПРАВНИ
НОРМИ В ПРЕНАТАЛНАТА ДИАГНОСТИКА**

ИРИНА МАРКОВА

Югозападен университет „Неофит Рилски“, Благоевград

dr_rinna@abv.bg

**MORAL AND ETHICAL PRINCIPLES, RELIGIOUS VIEWS AND LEGAL NORMS
IN PRENATAL DIAGNOSTICS**

IRINA MARKOVA

Southwest University “Neofit Rilski”, Blagoevgrad

Abstract

The prevalence of anomalies in newborns is constantly increasing and gaining serious social repercussions. Modern prenatal technologies make it possible to diagnose many abnormal cases in early pregnancy and, therefore, to seek solutions. The aim of this paper is to analyze the ethical principles which guide the work of medical professionals (doctors and midwives), as well as the religious views and the legal norms related to the rights of pregnant women as autonomous persons making informed decisions concerning the outcome of their own pregnancies. Documentary and sociological methods were used in this study. The results show that the problems discussed are of a complex nature. Moral principles require that the doctor inform the pregnant woman about the advantages and disadvantages of the individually recommended diagnostic method. Discussions and examination results are strictly confidential. If an abnormality is found, it is imperative to obtain the informed consent of the pregnant woman to perform the necessary medical examinations and procedures. In most cases, medical abortion is an autonomous decision of the expectant mother, but only after the doctor has obtained her informed consent. In many cases, abortion on medical grounds is a decision subject to various influences, such as feminist movements or religious views, and is always subject to legal regulations ranging from "in favour of" to "against" abortion. In conclusion, the development and implementation of modern high-end technologies in prenatal diagnosis shapes a set of behavioral and moral principles, and legal provisions that require strict compliance in order to minimize the potential risks of irreparable harm to humanity.

Keywords: ethical principles, religious views, legal regulations, prenatal diagnosis

Разпространението на аномалиите при новородените непрекъснато нараства и придобива голяма социална значимост заради тежестта за обществените икономически ресурси (Марков, 2015; А.С.О.Г., 2007). Модерните пренатални технологии дават

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 6, кн. 2/2021

възможност да бъдат диагностицирани много от случаите на вродени здравни проблеми в ранен период на бременността и съответно – да се търсят и намерят оптимални за конкретния случай решения. Повечето бременни, които желаят да си направят пренатална диагностика, са най-често тези в по-напреднала възраст, която ги превръща в популационна група с повишен риск от хромозомни аномалии (ХЗА) на плода. Някои от тях са имали предходна бременност, завършила с раждане на дете с генетична аномалия и са в очакване пренаталната диагностика да им даде възможност за раждане на второ, този път здраво дете (Марков, 2015; Марков, 2014). Без предварителна диагностика тази група жени едва ли биха “рискували отново”.

Цел на настоящата работа е да бъде изготвен специализиран анализ и да бъде инициирана дискусия върху *морално-етичните принципи* в пренатално-диагностичната работа на медицинските специалисти (лекари и акушерки), *религиозните възгледи на жената* и *юридическите норми*, отнасящи се до правата на бременната жена като автономна личност и на плода като пациент, отнесени към интересите на обществото. Използвани са документален и социологически методи. Както прегледът на специализираната литература, така и собственият опит показват, че гореописаните проблеми са от сложно естество и постигането на консенсус често се оказва доста трудно.

Повишаване информираността на пациента

Морално-етичните принципи изискват от лекаря *да информира* бременната жена за предимствата и недостатъците на препоръчвания диагностичен метод при спазване на *конфиденциалност* – основен етичен стандарт в пренаталната медицина (Марков, 2019; Beltran-Aroea, et al., 2016). Задължение на лекаря-специалист е да подготви бременната жена, така че тя самостоятелно да вземе *информирано решение* за репродуктивен избор (Марков, 2014; Childress, 2007). Наличната информация сочи, че обикновено жените не вземат решенията си сами, а под въздействие на близките си и/или след убеждаване и разяснения от страна на лекар, комуто имат доверие. Една жена се счита от обществото за *безотговорна*, ако бременността ѝ продължи въпреки неблагоприятните резултати от изследванията и се роди дете с ментално или физическо разстройство.

Автономност на личния избор на бъдещата майка

Личното решение за репродуктивен избор на бременната жена е неприкосновено и не може да бъде налагано от други лица, фактори и обстоятелства. Застрахователни дружества може да откажат предоставяне на медицински и социални услуги за родено с проблеми дете, ако родителите са знаели за болестта от пренатално-диагностичните изследвания и не са се съобразили с договорните клаузи. Сам по себе си, подобен казус би могъл да се разглежда като намеса в личната ѝ неприкосновеност и *автономност* – правото ѝ сама да контролира бременността си и нейния изход (Марков, 2015; Трайкова, 2019; Scott, 2015). *Поверителността* на резултатите от пренаталната диагностика е изключително важна (Марков, 2019; Beltran-Aroea, et al., 2016). Въпреки това когато са установят тежки нарушения при плода, като например *болест на Хънтингтън* (дегенеративно генетично разстройство, при което могат да бъдат увредени мускулната координация, когнитивният капацитет и психичният статус на засегнатия индивид), негативните резултати от пренаталното изследване трябва да бъдат разкрити пред роднините с генетичен риск, само при условие, че жената е съгласна за това.

Прекъсване на бременност по медицински показания

Пренаталната диагностика е тясно свързана с проблема за прекъсването на бременността по медицински показания. Според различията в становищата си за абортите, лекарите и обществото се разделят на две групи – една, която приема селективните аборти, и втора, която е против абортите. Аргументите срещу селективен аборт са, че плодът е биологична система, на която се полагат основни човешки права (Марков, 2015). Техните привърженици обявяват себе си за хуманисти и застъпват становището, че всяко живо същество има право на съществуване и на грижи, независимо от ниската степен на жизнестойчивост. Аргументите против тази позиция са, че хората с малформации могат да се превърнат в бreme за семейството и обществото, както и че животът на роден с увреждания индивид обикновено е с ниско качество заради понасяните от него страдания, болки и болезнени лечебни интервенции, затруднената комуникация или ограничените възможности за образование и реализация. Привържениците на селективните аборти пък се аргументират с факта, че решението за прекъсване на бременността при установена тежка аномалия значително подобрява

емоционалното състояние на засегнатите семейства и предотвратява както постнаталните страдания на увредения бъдещ човек, така и похарчването на огромни средства – и лични, и обществени (социални). По тези причини съвременното общество убедено да се стреми да не допуска развитието на вродени заболявания (Марков, 2015; Марков, 2014). При разглеждане на показанията за селективен аборт, от съществено значение е да се съблюдава балансът между отговорността за живота на плода и морално-етичното съображение/задължение да се облекчат и предотвратят страдания (Марков, 2015; Трайкова, 2019; Childress, 2007).

Изборът за аборт по медицински съображения за много родителски двойки е труден, тъй като през втория триместър (когато става възможно установяването на повечето абнормни състояния) бъдещите родители са по-привързани към своето бъдещо дете, отколкото през първия триместър, а емоционалната травма след аборт е много голяма. Лекарите трябва да предоставят правото на избор на бъдещата майка за аборт или раждане на дете с проблем след обстойна информативна подготовка за всички усложнения, свързани с диагностицираното заболяване (Марков, 2014; Scott, 2005).

Морално-етични проблеми при многоплодна бременност

Техниките на пренатална диагностика при многоплодна бременност са свързани с по-висок потенциален риск от аборт, за който трябва да бъде информирана бременната жена. Важен е въпросът как при начална мултифетална бременност може да бъде намален броят на ембрионите (ембриоредукция) – манипулация, различаваща се от аборта по желание. При селективен фетицид се прекратява развитието само на засегнат от увреждания плод и това е предполагаемото предимство на този метод.

Национални правни разпоредби

Законодателството в някои страни задължава бременните жени да преминат през пренатален скрининг, за да се сведе до минимум раждането на деца с вродени дефекти. Причините за извършване на аборт са във всички случаи юридически регламентирани, и съответно – съгласувани. В някои случаи те не съответстват на избора на жената. Възниква основателният въпрос дали пренаталната диагностика всъщност предоставя на жената възможност за автономен избор на решение или е в нейна тежест.

Като знак на уважение към личностните предпочитания на жената, трябва да се подлага на задълбочено *обсъждане* всяко нейно, макар и променящо се, мнение относно репродуктивния изход на бременността.

Социални нагласи

Някои представителки на феминистки движения и противници на аборта критикуват пренаталната диагностика и твърдят, че тя ограничава автономността и репродуктивната свобода на бременните, принуждавайки ги да правят аборти. Подобна гледна точка представя жените като жертви на технологиите. Застъпват се и позиции, че по-добре е да се роди едно нежелано дете, отколкото да се направи аборт, основан на неблагоприятни резултати от пренатална диагностика. Мотивът за това твърдение е, че в посочения случай решението за аборт не е напълно свободен избор (Марков, 2015; Трайкова, 2019; Scott, 2005). Еднопосочен при различните феминистки групи е възгледът за автономност на жената за решение относно репродуктивния изход на бременността ѝ.

Религиозни нагласи

Църковните структури и религиозните доктрини могат да окажат съществено влияние върху индивидуалното поведение на бременните жени (Марков, 2015; Walker, Gribbin and Siddiqui, 2018). *Християнството* с трите му основни течения – *православие*, *католицизъм* и *протестантство*, винаги е отхвърляло абортите и ги е приравнявало с убийството на човек. Отношението на религията към въпроса за абортите съответства на становището ѝ към пренаталната диагностика. Логично е, че институция, която не допуска аборт при никакви обстоятелства, не би била „благосклонна“ към пренаталната диагностика и не би позволила на пациентите да вземат решения съобразно резултатите.

Православната църква подкрепя становището на общата християнска доктрина за неприемане на абортите, но *не е крайна* в догмите си. Представителите ѝ се делят на привърженици „за“ и „против“ против абортите общо и по медицински показания – в частност. *Римокатолическата църква* счита аборта за жестокост и престъпление. *Протестантските организации* се разделят на противоположни мнения по въпроса за абортите. Една част от тях, които подкрепят каноните на католицизма и са противници на аборта, в някои изключителни случаи, например при заплахата за живота на майката,

все пак допускат абортът да бъде разрешен, но само като косвен фактор за спасяване на живота на майката. *Юдаизмът* не приема абортите и родителската автономност при вземане на решения за износване на плода, даже при наличие на сериозни увреждания. Все пак, за разлика от католическата религия, в юдаизма на бременната жена се отдава по-висок приоритет. *Будизмът* позволява аборти само по специални религиозни причини. Нарушителите търпят тежки наказания. *Индуизмът* причислява абортите към убийствата.

Правни регламенти

С въвеждането на пренаталната диагностика възникват множество правни въпроси. Повечето от тях произлизат от факта, че законовите разпоредби в тази област са твърде малко и не уреждат конкретни проблеми. Основен юридически въпрос, който все още стои пред пренаталната диагностика, е правото на жената на *информирано съгласие* и този въпрос е регламентиран законодателно. Предявен иск срещу лекар може да се основава на твърдение за неправомерно раждане, смърт на плода по небрежност, укриване на информация.

В глобален мащаб съществуват три типа юридически регламенти: *забраняване* на всички аборти, освен ако има заплахата за живота на майката; либерален – *разрешаване* на всички аборти, извършвани от медицински специалисти; *междинен* тип юридически регламенти, според които аборт може да бъде извършван само с предварително разрешение от независими длъжностни лица и по медицински (в това число – и психомедицински) причини.

Становището на Международната федерация по акушерство и гинекология (International Federation of Obstetrics and Gynecology, FIGO) е категорично – задължителни в пренаталната диагностика са: *информирано съгласие* преди всяка конкретна процедура; строга *конфиденциалност* на резултатите от пренаталните тестове и диагностичните процедури; уважаване на *автономността* на родителската двойка, без оказване на натиск за решенията им при недобри резултати; *усилия* за пренатално прилагане на всички съвременни лечебни процедури от страна на медицинския екип в случаи на диагностицирано *лечимо* заболяване на фетуса (като самостоятелен пациент със собствени права), което би допринесло за благоприятно повлияване на качеството на

живот на семейството.

Заклучение

Наличието на пренатална диагностика дава възможност на родителските двойки да получат максимално пълна информация относно здравния статус на плода преди раждането му. При пациенти с висока степен на риск, пренаталната диагностика по време на бременност е от особена важност за вземане на решения относно изхода на бременността. Ако при тестовете се установят абнормни резултати, родителската двойка е изправена пред трудни решения. Възникват редица етични въпроси. Дебатите „за или против“ аборта в днешно време са център за сблъсък на различни лични, етични, социални, религиозни и правни гледни точки. Важно е да се провеждат промотивни кампании за повишаване на информираността сред младите хора относно репродуктивното здраве и пренаталната диагностика, за да могат при предприемане на решение за родителство сами да направят своя личен информиран избор.

ЛИТЕРАТУРА

Марков, Д. (2015). Медико-етични стандарти при решаване на здравно-социални проблеми в пренаталната диагностика. – В: *Общественото здравеопазване в условия на криза. Годишник на ФОЗ. МУ, София*, 100 -109.

Марков, Д. (2014). Информираният избор при вземане на решения – етичен стандарт в превантивната медицина. – В: *Европейски етични стандарти и българската медицина*. С., 389 – 393.

Марков, П. (2019). Конфиденциалност – основен етичен стандарт за опазване на човешкото достойнство в телемедицинската диагностична практика по акушерство и гинекология. – В: *Етически изследвания*, 4, 236 – 244.

Трайкова, А. (2019). Морални измерения на употребата на изкуствения интелект в грижата за човешкото здраве – действителни и въображаеми рискове. - В: *Етически изследвания*, 4, 245 – 254.

American College of Obstetricians and Gynecologists. (2007). Commercial enterprises in medical practice. - In: *Obstetrics and Gynecology, ACOG Committee*, Opinion No. 359, 243–5.

Beltran-Aroca, C.M., Girela-Lopez, E., et al. (2016). Confidentiality breaches in clinical practice: What happens in hospitals? BMC. – In: *Medical Ethics*, 52 pp.

Childress, J.F. (2007). Methods in bioethics. - In: *The Oxford handbook of bioethics*, 15–45.

Scott, R. (2005). Prenatal Testing, Reproductive Autonomy, and Disability Interests. – In: *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 65 – 82.

Walker, K.F., Gribbin, C., Siddiqui, F. (2018). Cultural aspects of care in obstetrics and gynaecology. – In: *Obstetrics, Gynaecology and Reproductive Medicine*. 366–367.

ОГРАНИЧАВАНЕ НА АВТОНОМИЯТА В МЕДИЦИНСКИ КОНТЕКСТ

МАРТИН МИРЧЕВ

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

mart_mirchev@abv.bg

АЛЕКСАНДЪР СТОЙЧЕВ

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

INFRINGEMENT OF AUTONOMY IN MEDICAL CONTEXT

MARTIN MIRCHEV

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

ALEXANDER STOYCHEV

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

Abstract

Respect for autonomy principle is in the basis of various individual rights. There is an internal relation between this ethical principle and the very idea of rights. Defining rights as justified claims unlocks the issue about certain individual citizen obligations and the public interest, which is related to violation of rights as well as justified infringements of those rights. In the reality of the current COVID-19 pandemic crisis, the lack of understanding and acknowledgement of the difference between violation and infringement of rights stands as a major issue, especially considering the various precautionary measures.

Key words: Violation and infringement of rights, COVID-19

Принципът на зачитане на автономията е в основата на разбирането на различни права. В пълна степен това се отнася за т.нар. негативни права, свързани с неприкосновеност на личността и правото на самоопределяне. В историко-културен контекст идеята за автономията има различна тежест. Докато традиционните общества се характеризират с доминация на общността над индивида, идеята за автономия е продукт на Новото време. Тя заема особено място в англосаксонската традиция още от времето на *Magna Carta* и *Habeas Corpus Act*. Тази традиция се продължава във

философско-политическите възгледи на Хобс, Лок и Джон Стюърт Мил, както и в Декларацията на независимостта и американската конституция. Френската философско-политическа мисъл изкрystalизира в Декларация за правата на човека и гражданина, където обаче акцентът върху свободата е в голяма степен ограничен от идеята за равенството. От 19-ти век насам принципът на зачитане на автономията в по-голяма степен доминира в страните с либерално-демократична традиция за разлика от традиционните общества.

Съществува вътрешна връзка между зачитането на автономията и идеята за правата. Определянето на правата като обосновани претенции поставя въпроса за връзката им с гражданските задължения и обществения интерес, което е свързано с обосноваването на ограничения на същите тези права. На въпроса имаме ли право на свобода, което е в унисон със зачитането на автономията и правото на самоопределение, разумен отговор е, че такова право не е абсолютно и е свързано с определени ограничения. Примерът на Русо, че свободата на една личност свършва там, където започва свободата на една друга личност ни насочва към обществения интерес като ограничение на индивидуалната свобода. Аналогично е разбирането на Мил за автономията като свобода на действие, стига това да не засяга автономията на други личности. Интересно е допускането на Мил, че можем да нарушим индивидуалната автономия, за да предпазим личността от бъдеща загуба на автономия.

Наличието на различни права не изключва тяхната относителна тежест, както и противоречия между различни права на един индивид. В тази връзка е особено важно разграничението между нарушаване на права и ограничаване на права. Ако нарушаването на права е винаги нещо неприемливо и осъдително, то ограничаването на права е обоснована практика с оглед интересите на общността. В ситуации застрашаващи общността като войни, терористични заплахи и опасни епидемии ограничаването на права е нормална практика, включително в т. нар. демократични общества.

Разглеждано в био-медицински контекст това ограничаване има установена традиция. Класически пример е принудителната изолация и ограничения за пациенти със сериозни инфекциозни заболявания предавани по въздушно – капков път. В тези случаи институциите налагат ограничения с оглед предпазването на другите. Оправданието за въвеждането на такива ограничения би следвало да е в сила, ако други начини за контрол

са неефективни, ако рискът от разпространение е много висок и заболяването е сериозно. При това съответните институции трябва да го правят открито, информирано и по установен ред, при което да се ограничават правата само на тези, които застрашават останалите.

Днес, не би било пресилено, да се каже, че реалността, с която COVID-19 ни сблъска, обърна някои етични принципи и предпоставки с главата надолу. Например, принципът за зачитане на автономията, поне в неговата основна интерпретация, е особено предизвикан по време на тази пандемия. Изглежда, че той е по-скоро проблематичен, неподходящ за справяне с етичните предизвикателства, породени от здравната криза, тъй като в различна степен индивидуалните желания и избори – а и някои права – се оказват подчинени на обществените интереси. Това налага по-нататъшно обмисляне на естеството на – и очакванията към – автономията, но и по-ясно разграничение между нарушаването на права и тяхното ограничаване предвид защитата на обществените интереси.

Въпреки че законът и етиката могат да посрещнат вроденото напрежение между индивидуалните права и обществените нужди, сегашният политически климат сякаш не го прави. Поляризираната политическа реторика (често целяща да злепостави или провокира опоненти, или просто да се изкаже контра-мнение) и действията, които тя провокира, представляват много по-значителна бариера от закона или етиката за успеха на основани на доказателства мерки за обществено здраве, които засягат индивидуални права. Това, разбира се, допълнително подхранва неразбирането и объркването у гражданите между нарушаване на права и тяхното оправдано ограничаване. 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, а не ограничаващи правата им. В същия този

контекст обаче, трябва да си дадем сметка, че решенията, които трябва да се вземат, са също извънредни. Дотук пандемията от COVID-19 показва, че въпреки усилията на официалните власти да отстояват, че действията им са конституционни, оправдани и етични, това не е гаранция за успех.

Етичните принципи в общественото здравеопазване (Baum, Gollust, Goold, Jacobson, 2007), подобно на закона, признават, че правата на индивидите понякога трябва да отстъпват пред колективното благо. Всъщност, дори съгласно „принципа на предпазливостта“ (precautionary principle), служителите в общественото здравеопазване имат задължение да защитават населението срещу разумно предвидими заплахи, дори при условия на несигурност. (Gostin, Bayer, Fairchild, 2004). Но, подобно на закона, етичните принципи задават и гаранции за защита на хората. Подобно на изискванията на законосъобразния процес (*legal due process*), етиката в общественото здравеопазване изисква властите да действат рестриктивно само при достатъчно релевантна необходимост, (Gostin, Berkman, 2010) и да предприемат възможно по-малко ограничителни или натрапчиви действия, които да подсиgurяват целта на общественото здравеопазване. Някои етични изисквания може (донякъде спорно) да надскачат законовите, като например изискват прозрачност и справедливо разпределение на тежестите и ползите от мерките наложени в името на обществено здравеопазване. (Gostin, Bayer, Fairchild, 2004).

Ефективността на мерките зависи в последна сметка от общественото съобразяване с тях и спазването им, а когато това се провали - от принудителното им изпълнение. На фона на суматохата от последната година и половина информационната среда – по-специално чрез социалните медии и мрежи (Clinton, Cohen, Lapinski, Trussler, 2021) – изглежда се превърна във все по-влиятелен фактор, както за доброволното спазване на мерките за обществено здравеопазване, така и за тяхното отричане и заклеймяване. Ежедневно сме свидетели на различни форми на протест или неспазване на препоръки и мерки; понякога просто защото хората се противопоставят поради неодобрение, неудобство и несъгласие, а друг път, защото може да не са в състояние да се съобразят с икономическите последици. Подобни контрастиращи причини за неспазване налагат различни тактики за прилагане. Ефективното и етично прилагане на мерките за общественото здравеопазване е предизвикателство, дори в най-добрите

възможни времена, (Burris, Ashe, Blanke et al., 2016) но е изключително трудно, когато мерките за обществено здраве са толкова важни, повсеместни и политизирани, колкото сега.

В крайна сметка, неуспехът при налагането на мерките в тази пандемична обстановка – независимо дали по практически, политически, икономически, или етични причини – може да доведе до още по-засилено разпространение на заразата. Но можем да изведем и друго притеснение: че в дългосрочен план неуспехите в прилагането на мерките могат да подкопаят (още повече) доверието в общественото здравеопазване и други свързани с това инициативи, да поставят под съмнение ефикасността на (лошо) прилаганите ограничения, и да компрометират доброволното спазване при бъдещи кризи в общественото здравеопазване. Междувременно, за да поддържат общественото доверие, независимо от посоката на политическите ветрове, ръководните фактори в общественото здравеопазване винаги трябва да обосновават своите решения с наука, право и етика (Jacobson, Chrysler, Bresler, 2020), като не би било излишно да се даде повече гласност на реалното напрежение, което съществува между усилията за защита на общественото здраве и индивидуалните права и претенции. Трябва да си дадем ясна сметка, че в тази здравна криза ние всички – независимо от ролята си – сме заинтересовани лица.

В различните страни се избират и прилагат различни по строгост стратегии и контрамерки за овладяване на здравната криза. Desvars-Larrive et al. (2020) класифицира тези стратегии в три основни категории: (a) *laissez-faire*, (b) стаден имунитет и (c) агресивни (про-активни). Стратегията *laissez-faire* включва само няколко мерки, ако въобще има такива. Стратегията на стадния имунитет се състои предимно в доброволни мерки. Агресивните стратегии се основават на прилагането на широк спектър от строги интервенции, някои от които водят до ограничаване на гражданските права (Desvars-Larrive et al., 2020). Като пример, в Китай, Хонконг и Тайван бързо въвеждат строги правила, регулиращи карантините и така-наречените „локдауни“, което илюстрира по-агресивната стратегия. В страни като Чили и Аржентина, следвайки решенията на властите, полицията и въоръжените сили налагат стриктен контрол и ограничаване на предвижването на гражданите (Thomson, E., Sanders, P., Chile, 2021). Много африкански и европейски държави първоначално предприеха по-агресивен подход към пандемията,

включително мерки като строг локдаун, полицейски час и прекратяване на културни и икономически дейности. През предходната и настоящата година, някои държави облекчават правилата през лятото, но се връщат към по-агресивен подход по-късно, тъй като става ясно, че отново има увеличено разпространение на инфекцията (Kuwonu, F., 2020), (BBC, 2020).

Експертите говорят за пандемията предимно през призмата на сухата статистика и числовите изрази. Това е в съответствие с изследванията, които показват, че тези експерти считат риска за приемлив, ако ползите надвишават вредите, а рискът се изчислява на популационно ниво. Обратно, обикновените хора са склонни да вземат предвид други аспекти, като например дали рискът е бил поет доброволно, и дали рисковете и ползите са разпределени справедливо (Roeser, S., 2017).

Следователно трябва да се върви по тънката линия между защитата на колективното благо и отстояването на индивидуалните предпочитания и претенции. Този баланс е от решаващо значение поради често характерния дисбаланс между действията и стратегиите на властите и очакванията и интересите на обикновените граждани (Nihlén J., 2019). Властите трябва да се уверят, че основните права на хората се спазват, дори в случаите, в които се ограничават чрез налагането на по-утилитарни подходи, като тези имащи за цел спасяване на възможно най-много животи в сегашната ситуация (German Ethics Council/Deutscher Ethikrat, 2020).

Добре познатият принципизъм в съвременната медицинската етика също предлага интересна перспектива с оглед принципите за уважение на автономията, невредене, благодеяние и справедливост (Beauchamp, T., Childress, J., 2013). Тези принципи ни помагат да установим, че колективното благо е сякаш свързано повече с благодеянието и справедливостта, докато ценностите, които често се поддържат от гражданите, засягат повече въпроси, свързани с автономията и невреденето. По принцип обикновените хора ценят доброволността и автономията при поемането на определени рискове. Те обаче ценят и справедливостта при разпределението на рискове и ползи (Slovic, R., 2000). В светлината на това, ограниченията на права засягащи автономията могат да се считат за приемливи, ако основната причина е да се защитят уязвимите хора от излагане на фатални рискове. На този фон предизвикателството е да се установи начин,

по който автономията и невреденето да се балансират спрямо благоденствието и справедливостта.

Какво обаче се случва с индивидуалната отговорност към колективните проблеми при положение, че индивидите са особено чувствителни по отношение на автономията и правата си?

Намаляването на разпространението на пандемията изисква лицата да поемат лична отговорност. Всеки човек има отговорността да знае, че неговите собствени решения непременно засягат и други индивиди. Реакциите и мерките, които властите трябва да предприемат са от най-ключово значение, но те сами по себе си не биха били достатъчни, освен ако няма и поведенчески промени и преосмисляне на някои ценности и добродетели сред самите хора. Това е от решаващо значение за настоящата пандемия, но ще бъде още по-важно с оглед предотвратяване на подобни предизвикателства в бъдеще.

Схващането на личната отговорност като своего рода личностна добродетел предполага изискване към хората да са способни да се ориентират в сложността на съответните ценности, принципи и правила, за да могат да отговорят на множеството (наложени) нормативни изисквания. (Williams, G., 2008). Разбира се, пандемичната реалност увеличава сложността на възможните отговори към нормативните изисквания, като хората трябва да намерят нови начини за ре-организиране, и дори ре-приоритизиране в личния и професионален живот.

Появата на COVID-19 пандемията предизвика масови негативни нагласи и реакции както към ограничителните мерки, така и към ваксинирането. Проявата на този феномен е повсеместна, но с особена сила е изразена в България. Причините за това са много и не могат да се обяснят само с характерните за нашата народопсихология скептицизъм и недоверие в институциите. Отсъствието на сериозни демократични традиции и политическа култура допринасят за възприемането на ограничаването на правата като нарушаване на правата. Недоверието към ваксините е повлияно от лошата слава на Big Pharma свързана с множество неетични практики с цел печалба. Сериозно влияние оказва манипулационната медийна среда, особено в социалните мрежи и увеличената податливост на гражданите към манипулации, фалшиви новини и конспиративни теории. Феномените на масовата култура и свързаната с тях нагласа за

отричане на авторитетите са описани още през 30-те години на 20-ти век от Хосе Ортега-и-Гасет в „Бунтът на масите“ (Хосе Ортега-и-Гасет, 1993): „Поне в европейската история до ден днешен никога обикновеният човек не е мислил, че има изградени „идеи“ за нещата.“ ... „И обратно, днес средният човек има най-категорични „идеи“ относно това, което става и трябва да стане в света. Затова е изгубил дарбата да слуша. Защо да слуша, след като в себе си носи всичко, от което се нуждае? Вече проява на мъдрост е не да се слуша, а напротив, да се съди, да се изказват мнения, да се взимат решения. Няма въпрос от обществения живот, по който да не се намеси, като налага своето „мнение“, въпреки че е напълно сляп и глух.“ В наше време социалните мрежи засилват тези тенденции неимоверно много. Днес заиграването на политическата класа с настроенията на електората и дефицитът на отговорно политическо лидерство допринасят значително за това.

ЛИТЕРАТУРА

Ортега-и-Гасет, Х. (1993). *Бунтът на масите*. С., УИ „Св. Климент Охридски“, стр. 82.

Baum, N., Gollust, S., Goold, S., Jacobson, P., (2007). Looking Ahead: Addressing Ethical Challenges in Public Health Practice. –In: *Global Health Law, Ethics, And Policy*, Winter 2007, pp. 657-667. Available at: <https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/75478/j.1748-720X.2007.00188.x.pdf?sequence=1> [Accessed 20.10.2021].

BBC News, (2020). *Covid: How Are European Countries Tackling the Pandemic?* Available at: <https://www.bbc.com/news/explainers-53640249> [Accessed 22 October 2021].

Beauchamp, T, Childress, J. (2013). *Principles Of Biomedical Ethics*. 7th ed. Oxford: Oxford University Press.

Burris, S., Ashe, M., Blanke, D., Ibrahim, J., Levin, D., Matthews, G., Penn, M., Katz, M., (2016). Better Health Faster: The 5 Essential Public Health Law Services. –In: *Public Health Reports*, 131(6), 747–753. Available at: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0033354916667496>; [Accessed at: 20.10.2021].

Clinton, J., Cohen, J., Lapinski, J., Trussler, M., (2021). Partisan Pandemic: How Partisanship And Public Health Concerns Affect Individuals' Social Mobility During

COVID-19. –In: *Science Advances*, 2021/7. Available at: <https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.abd7204> [Accessed 20.10.2021].

Desvars-Larrive, A., Dervic, E., Haug, N., et al. (2020). *A structured open dataset of government interventions in response to COVID-19*. *Sci Data* 2020; 7: 285. Available at: <https://www.nature.com/articles/s41597-020-00609-9> [Accessed at: 20.10.2021].

German Ethics Council/Deutscher Ethikrat, (2020). *Solidarity and Responsibility During the Coronavirus Crisis. ad hoc Recommendations*. Available at: <https://www.ethikrat.org/en/press-releases/2020/solidarity-and-responsibility-during-the-coronavirus-crisis/> [Accessed 17 October 2021].

Gostin, L., Berkman, B., (2010). *Pandemic Influenza: Ethics, Law, and the Public's Health*. – In: *Administrative Law Review*, Vol. 59, No. 1, p. 121, 2007, Georgetown Public Law Research Paper No. 10-62, Available at: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=905916 [Accessed 20.10.2021].

Gostin, L., Bayer, R., Fairchild, A., (2004). *Ethical and Legal Challenges Posed by Severe Acute Respiratory Syndrome: Implications for the Control of Severe Infectious Disease Threats* –In: *The Journal of the American Medical Association* 290 (24): 3229-37. Available at: https://www.researchgate.net/publication/8943457_Ethical_and_Legal_Challenges_Posed_by_Severe_Acute_Respiratory_Syndrome_Implications_for_the_Control_of_Severe_Infectious_Disease_Threats [Accessed 20.10.2021].

Jacobson, P., Chrysler, D., Bresler, J., (2020). *Executive Decision Making for COVID-19: Public Health Science through a Political Lens*. –In: *Assessing Legal Responses to Covid-19*, August 2020. Available at: https://static1.squarespace.com/static/5956e16e6b8f5b8c45f1c216/t/5f4d6a194dd6e865e002e10f/1598908957363/Chp7_COVIDPolicyPlaybook-Aug2020.pdf [Accessed at: 20.10.2021].

Kuwonu, F., (2020). *As Covid-19 Cases Rise, African Countries Grapple With Safely Easing Lockdowns*. –In: *Africa Renewal*, June/2020. Available at: <https://www.un.org/africarenewal/magazine/june-2020/coronavirus/covid-19-africa-cases-rise-along-economic-hardship-countries-grapple-safely-easing> [Accessed at 22 October 2021].

Nihlén J., (2019). Public Health and The Virtues Of Responsibility, Compassion and Humility. –In: *Public Health Ethics*, 2019; 12: 213–24.; Available at: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1403494821990250> [Accessed at 17 October 2021].

Roeser, S., (2017). Risk, Technology, And Moral Emotions: Reply to Critics. –In: *Science and Engineering Ethics*, 26(4), 1921–1934. Available at: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7417393/> [Accessed 22 October 2021].

Studdert, D., Hall, M., (2020). Disease Control, Civil Liberties, And Mass Testing – Calibrating Restrictions During The Covid-19 Pandemic. –In: *New England Journal of Medicine*, 2020;383:102–4.]. Available at: <https://www.nejm.org/doi/10.1056/NEJMp2007637> [Accessed at: 20.10.2021].

Slovic, P., (2000). *The Perception Of Risk*. London: Routledge.

Thomson, E., Sanders, P., (2021). *Chile Charts New Path With Rolling Lockdowns, Immunity Cards*. Avaivable at: <https://www.bloomberg.com/news/articles/2020-04-22/with-immunity-cards-and-rolling-lockdowns-chile-forges-own-path>. [Accessed 21 October 2021].

Williams, G., (2008). Responsibility as a Virtue. –In: *Ethical Theory Moral Practice*, 2008; 11: 455–70, Available at: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10677-008-9109-7> [Accessed 21 October 2021].

**МЕДИЦИНСКИ ПАТЕРНАЛИЗЪМ, АВТОНОМНОСТ И ИНФОРМИРАНО
СЪГЛАСИЕ В АКУШЕРО-ГИНЕКОЛОГИЧНАТА ПРАКТИКА**

ПЕТЪР МАРКОВ

Аджибадем Сити Клиник МБАЛ „Токуда“, София

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

p_markov@abv.bg

**MEDICAL PATERNALISM, AUTONOMY AND INFORMED CONSENT IN
OBSTETRICAL AND GYNECOLOGICAL PRACTICE**

PETER MARKOV

Acibadem City Clinic MBAL “Tokuda”, Sofia

Sofia University “St.Kliment Ohridski”

Abstract

Ethical standards in obstetrics and gynecology are the subject of heated discussions in academic literature, scientific forums and social networks, as they affect the relationships and interests of more than one subject. Life-threatening gynecological problems requiring an urgent solution rely on maintaining appropriate ethical standards between the patient and the doctor. In obstetrics, there are specific problems arising during pregnancy, which create ethical implications for the expectant mother, her fetus as a patient, and the medical professional. The aim of this paper is to provide an expert analysis and discussion of the principles of communication taking place in the diagnostic and treatment process in obstetrics and gynecology between the doctor and the patient, with an emphasis on medical paternalism, patient autonomy, informed consent and agreement between both sides for an optimal outcome. The two methods applied are documentary and sociological. Results show that medical paternalism as an ethical principle of doctor-patient communication in obstetrics and gynecology is currently compromised, rather than adequate in modern social life. The right of the patient to freely choose her health outcomes (in this case – autonomy of a future mother or a woman with a life-threatening gynecological problem) and the desire of the medical professional to exercise a leading role, based on humane views and professional knowledge, in many cases hides the potential for serious conflict. The conclusion drawn here is that, within the last decade, medical paternalism has given way to the models of informed consent and negotiation between doctor and patient for optimal outcomes and solutions in situations where a serious health problem has been diagnosed.

Keywords: medical paternalism, informed consent, autonomy, outcome, health problem, obstetrical and gynecological practice

Етичните принципи в акушеро-гинекологичната практика са обект на оживени дискусии както в специализираната литература и научните форуми, така и в социалните мрежи, тъй като засягат взаимоотношенията и интересите на повече от един субект: на доверения лекар-специалист от една страна, на бременната жена – от друга, и на фетуса, притежаващ самостоятелни права като пациент – от трета страна (Марков, 2014; American College of Obstetricians and Gynecologists, 2004; Scott, 2005). Специфични са медико-етичните принципи във взаимоотношенията между специалист (гинеколог/тазов хирург) и пациент (жена с жизнено-рисков проблем, налагащ спешна интервенция) при казусите в гинекологичната практика.

Цел на настоящата работа е да се направи експертен анализ и дискусия на принципите на общуване между лекар и пациент в диагностично-лечебния процес в сферата на акушерството и гинекологията, с акцент върху медицинския патернализъм, автономността на пациента за информиран избор на решение и съгласието между двете страни за най-оптимален изход при съответен здравен проблем или бременност.

Използваните методи на работа са *документален* – преглед на публикувани научни публикации на различни авторски колективи, и *социологически* – анализ, оценка и дискусия на данните.

Резултати

Патернализмът като етичен стандарт на взаимоотношенията между лекар и пациент датира от времето на Хипократ (IV в. пр. н. е.) и е бил водещ принцип в медицинската, а в това число – и в акушеро-гинекологичната практика – до средата на миналия век.

Терминът патернализъм идва от латинската дума *pater* (баща) и представлява отношения „лекар – пациент“, наподобяващи отношенията „баща – дете“, тоест покровителстване на една личност от страна на друга, като водещата позиция в случая е тази на лекаря над пациента. Теоретично погледнато, патерналистичният принцип на общуване между лекар и пациент е основан на идеята, че лекарят има приоритет при вземане на решенията, касаещи диагностично-лечебния процес. Причините са, че гледната му точка се основава на по-добри медицински знания, както и на опита му като медицински специалист по установеното заболяване/състояние. Освен това

професионалните отговорности на лекаря предполагат той да върши всичко най-добро и полезно за здравето на своя пациент дори тогава, когато това не се преценява като добро от отсрещната страна (Chervenak, et al, 2011; Glaeser, 2006; Lazcano-Ponce, et al.,2020; Thaler and Sunstein, 2003).

През последните десетилетия патернализмът отстъпва място на моделите на *автономност на пациента* (лично вземане на решения, отнасящи се до собственото му здраве) и на *взаимно съгласие* (партньорство между лекар и пациент) – междинен, компромисен модел, който се намира в конфликт с медицинския патернализъм (Glaeser, 2006; Dworkin, 1972; Scott, 2005). На пациента в днешно време не се гледа само като на лице, нуждаещо се от медицинска помощ, а като на личност със собствено мнение, изискващо внимание и уважение, която самостоятелно дискутира с доверения си специалист всички касаещи я подробности както относно нейния здравен проблем, така и относно търсенето на решения за справяне с него. Безспорно е, че това е свързано с проблеми от друго естество:

- Здравната информираност на пациентката с гинекологични оплаквания или на бременната жена не винаги е на необходимото ниво, за да може сама да направи оптимален избор на решение за своя проблем или за изхода от бременността.
- Бързото развитие на медицинските технологии значително разширява обсега на клиничните решения и пациентът има различни варианти за конкретен избор.
- Финансовите съображения на пациентката за изход от ситуацията (интервенция/родоразрешение и други).

Наблюдения от практиката по тазова хирургия

Ясно е, че медицинският патернализъм се натъква на редица ограничения в практиката на специалистите по акушерство и гинекология при съвременните условия на живот. Този етичен принцип на работа обаче се прилага при казуси, свързани със сериозен риск за живота и с необходимост от извършване на живото-спасяваща процедура/интервенция по спешност, ако пациентът в същото време е психически неадекватен, объркан, изтощен, под анестезия и така нататък. Тогава лекарят действа самостоятелно, без изчакване на персонално съгласие от страна на пациента или неговото семейство (което обективно не може да бъде открито). Ръководи се от

моралните си възгледи и глобалния принцип, заложен в Хипократовата клетва, за *хуманен дълг* (Chervenak, 2011; Jonsen, Siegler and Winslade, 2015).

В алгоритъма на диагностично-терапевтичния процес, *след* първоначалния *преглед* и поставянето на *работната диагноза* следва провеждане на спокоен, откровен разяснителен *разговор* между специалиста и неговия пациент, в който лекарят го въвежда в същността на съответния медицински проблем/състояние. Обсъждат се и методичните възможности/техники за допълнителни диагностични уточнения и видовете терапевтични решения за изход (American College of Obstetricians and Gynecologists, 2004; Glaeser, 2006; Childress, 2007). Съществена част от този процес на общуване е писмената лична декларация на пациента за *съгласие и информираност* за същността на диагностичния или съответно терапевтичния подход, и за възможните *здравни рискове*, а косвено – и *доверието* на пациента към медицинския специалист/екип (Jonsen, Siegler and Winslade, 2015; Lazcano-Ponce, et al., 2020).

Дискусиите в специализираната литература и социума „за“ и „против“ медицинския патернализъм не стихват, а становищата варират от либерални до крайно негативистични. Дискутабилни и често стигащи до съдебни спорове са казуистичните случаи (Jonsen, Siegler and Winslade, 2015; Thaler and Sunstein, 2003).

Наблюдения от пренаталната медицинска практика

В пренаталната практика медицинският патернализъм в общуването между лекар и пациент в днешно време почти не се прилага, или това се налага твърде рядко. При диагностицирана бременност лекарят предлага жената сама да направи своя *избор на метод* за пренатален скрининг или специфичен тест за диагностика на плода. За тази цел медицинската етика налага в приятелски разговор лекарят-специалист по най-достъпен начин да *обясни на пациентката* и да я *информира* как трябва да продължи наблюдението на плода ѝ, както и каква необходимост има от предстоящи изследвания за максимално точни диагностични резултати (Марков, 2014; American College of Obstetricians and Gynecologists, 2004). Той трябва да обясни детайлно на какъв етап от бременността, какво изследване се прави и какви са същността, предимствата и недостатъците му; какви здравни рискове могат да възникнат за фетуса, за майката, или и за двамата. Когато бъдещата майка даде *информираното си съгласие* и се постигне

консенсус (разбирателство, взаимна договореност), тогава се пристъпва към изпълнение на утвърдения *алгоритъм* за пренатален скрининг, специфични тестове и изследвания за пренатална диагностика.

Ако се диагностицира абнормен фетален статус, лекарят има отговорната и трудна задача да *подготви* родителската двойка за *вземане на решение*, пряко свързано с крайния изход на бременността. Възможностите са три: да се роди дете с аномалии, което да бъде отглеждано в семейството със всички произхождащи от това трудности и влияние върху качеството на живота; аа се роди увреденото дете, но то да бъде дадено за отглеждане в социална институция; или да бъде прекъсната абнормната бременност по медицински показания. От особена важност е поведението на специалиста да излъчва *емпатия, съпричастност, грижовност, хуманност*, но без намесване в *личната автономност* на бременната жена и нейния партньор, без стремеж за повлияване на нейния *личен информиран избор* за вземане на решение относно изхода на бременността (American College of Obstetricians and Gynecologists, 2004; Scott, 2005). В много държави са налице строги *законови регламенти* относно абортите по медицински причини. За част от аномалиите лечението на плода е реална възможност, а не малко вероятна алтернатива. За жени, които избират износване на бременността, лекарят отново внимателното ги *запознава* с вида и естеството на феталната аномалия: *затруднения* в отглеждането на бъдещото увредено дете; какви са очакваните социални, морални и финансови *тежести*; каква е *прогнозата* (Марков, 2014; Glaeser, 2006).

Дискутират се възможностите плодът да бъде лекуван втρεутробно. Ако това е невъзможно, а бъдещите родители все пак желаят да отгледат детето, се подлага на обсъждане доколко е добре за него самото то да бъде родено с аномалия, на какви страдания би било обречено и дали заболяването му не би било причина за преждевременна смърт. По този начин може да бъде преосмислено решението на родителската двойка за изход от бременността. Очаква се да бъдат оптимизирани времето, начинът и мястото на родоразрешението.

Психоемоционалните нагласи на пациентката значително повлияват вземането на решения (Glaeser, 2006). Във всички етапи от общуването си с жената – от първата среща до изхода на бременността – лекарят е длъжен да спазва етичния принцип на *конфиденциалността*. В специализираната литература много авторски колективи са

разединени в становищата си дали е хуманно да бъдат раждани деца с пренатално диагностицирани тежки увреждания. Социалните нагласи също са на коренно противоположни позиции (Lazcano-Ponce, et al, 2020). Ясно е, че консенсус по този въпрос трудно би бил постигнат.

Заклучение

Съвременните условия на живот налагат своя отпечатък върху всички сфери на социални контакти. Колкото и различни, а често пъти – дори противоречиви – да са становищата на медицинските специалисти и обществените нагласи относно етичните принципи на общуването между лекар и пациент в хода на диагностично-лечебния процес, все по-широко авторитарните модели на етиката (каквото е медицинският патернализъм) отстъпват място на либералните модели – лична автономност на пациента и взаимно съгласие между двете страни. Важно е да се оценява, че с подобряването на научната информация, усъвършенстването на технологиите и професионалните умения на медицинските екипи, се предотвратяват загуби на живот от спешни състояния и инциденти, при които често пъти лекарят изпълнява патерналистична роля в решенията и действията си. В обичайната практика на лечение на гинекологичните заболявания или проследяването на бременността обаче, без информиран избор и съгласие от страна на пациента медицински процедури не се предприемат. При всички случаи водещи в действията на лекаря са неговите морални деонтологични принципи, а именно – да прави всичко, което знае и може, в името на живота и здравето на пациентите си, с което да спестява на обществото огромни материални и социални щети.

ЛИТЕРАТУРА

Марков Д. (2014). Информираният избор при вземане на решения – етичен стандарт в превантивната медицина. – В: *Европейските етични стандарти и българската медицина*. С., 389 – 393.

American College of Obstetricians and Gynecologists. (2004). Informed consent. – In: *Ethics in obstetrics and gynecology*, 2nd ed., Washington, 9 – 17.

- Chervenak, F., McCullough, L.B. et al.** (2011). The professional responsibility model of obstetrical ethics: avoiding the perils of clashing rights. – In: *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 205, 1 – 5.
- Glaeser, E.** (2006). Paternalism and Psychology. – In: *The University of Chicago Law Review*, 73, 133 – 156.
- Childress, J.F.** (2007). Methods in bioethics. – In: *The Oxford Handbook of Bioethics*. New York Press, 5 – 45.
- Dworkin, G.** (1972). Paternalism. – In: *Monist*, 56, 64-84.
- Jonsen, A., Siegler, M., Winslade, W.** (2015). Clinical ethics. – In: *A practical approach to ethical decisions in clinical medicine*, 8th ed, Kindle Edition. New York, 258 pp.
- Lazcano-Ponce, E., Angeles-Llerenas, A. et al.** (2020). Communication paternalism in Mexico. – In: *BMC Med Ethics*, 21, 125 pp.
- Thaler, R.H., Sunstein, C.R.** (2003). Libertarian paternalism. – In: *American Economic Review*, 93, 175 – 179.
- Scott, R.** (2005). Prenatal Testing, Reproductive Autonomy, and Disability Interests. – In: *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 14, 65 – 82.

**МЕДИЦИНСКИЯТ ПАТЕРНАЛИЗЪМ КАТО БЛАГОДЕЯНИЕ И ГРИЖА В
КОНТЕКСТА НА ИНДИВИДУАЛНАТА АВТОНОМИЯ И ОБЩЕСТВЕННОТО
ЗДРАВЕ**

КОНСТАНС ХЕСАПЧИЕВА

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

konstans_ivova@abv.bg

**MEDICAL PATERNALISM AS BENEFICENCE AND CARE IN THE CONTEXT OF
INDIVIDUAL AUTONOMY AND PUBLIC HEALTH**

KONSTANS HESAPCHIEVA

Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Abstract

The traditional model of medical ethics based on the principle of beneficence has been replaced by the individual model of autonomy, in which the leading moral principle is respect for autonomy. Autonomy is interpreted as an ability to make independent decisions, self-determination and control over one's own life. Paternalism is generally considered as no longer acceptable due to past cases of abuse in the doctor-patient relationship, as well as due to the fact that it is the patient who has to live with the outcome of a medical decision. In the context of medical practice, the patient in some respects is not only an autonomous person, but also a „suffering” person, and the doctor is committed to beneficence and to making decisions in the best interest of the patient. Therefore, under certain circumstances, paternalism can be considered as a form of concern, although the morality of its use needs to be justified insofar as it is a limitation of autonomy. The principle of respect for autonomy has no advantage over the principle of beneficence, and this is most evident in the context of public health and the choices that may threaten it.

Keywords: paternalism, beneficence, autonomy, care, public health, decision making

Въведение

Едни от основните проблеми, в чието лоно се заражда биоетиката, са тези, свързани с автономността и човешкото достойнство. Тяхното поставяне предизвиква множество етични въпроси и отваря широко поле за дискусии поради фундаменталния им характер. Разискването им неизменно проблематизира и преосмисля понятията за

личност, автономия и достойнство, както и моделите на взаимоотношението лекар – пациент. Традиционният модел на медицинската етика, в който това взаимоотношение е подчинено на патернализма, силно се проблематизира покрай разкритията за престъпните експерименти с човешки същества на процесите в Нюрнберг и по-късно в Тъскиги. Заклеймен като неприемлив и незачитащ човешкото достойнство, моделът е заменен от индивидуалния модел на автономията, при който водещ морален принцип е уважението към автономността в смисъла ѝ на способност за вземане на самостоятелни решения, самоопределение и контрол върху собствения живот. В настоящия контекст на пандемия от COVID – 19, на фона на наложените ограничения върху автономността и мерки, на компрометираните желания за реанимация или въздържане от такава, на отменените процедури за изкуствено оплождане поради ограничените ресурси и приоритизирането на общественото здраве за сметка на индивидуалната автономия, патерналистичното отношение и принципът на благодеянието заменя уважението към автономността. При дадените обстоятелства патернализмът може да се разгледа като грижа, при все че прилагането му се нуждае от оправданост, доколкото е ограничение на автономията. Принципът на автономията няма предимство над този на благодеянието и това най-ясно проличава в контекста на общественото здраве и изборите, които могат да го застрашат.

Основни понятия и дефиниции

В контекста на медицината, принципът на уважение към автономността е формулиран във връзка с медицинските експерименти с хора и като отговор срещу престъпленията, извършвани от медици по време на Втората световна война (Кънева, 2011: 61). Нюрнбергският процес и изработеният кодекс не само осъждат непростимото нарушаване на основното медицинско изискване – „не вреди“, но и дават начало на дискутиране в световен мащаб върху експериментите с човешки същества (Джонсън, 2011: 211). Първа точка от Нюрнбергския кодекс е именно изискването за уважение към автономността в смисъла ѝ на способност за вземане на самостоятелни решения, самоопределение и контрол върху собствения живот: „Доброволното съгласие на човешкия субект е абсолютно необходимо. Това означава, че засегнатото лице трябва да има правоспособността да даде съгласие; трябва да бъде в позиция, която позволява да

упражнява свободно правото си на избор, без употреба на какъвто и да е елемент на сила, измама, лъжа, принуда, хитрост, или друга скрита форма на ограничение или принуда; и трябва да има достатъчно познание и компетенция, за да вземе съзнателно решение“ (The Nuremberg Code 1947). Нюрнбергският кодекс определя насоката и на изискванията, включени в приетата през 1964 г. Декларация от Хелзинки на СМА. Така и биоетиката възниква не просто като продължение на медицинската етика, а в голяма степен като неин коректив, преосмисляйки взаимоотношението лекар – пациенти, противопоставяйки се на патернализма в практиката (Кънева, 2013: 19 – 21).

Автономията в биоетиката се разбира като способност за самоопределяне и взимане на самостоятелни решения и контрол на собствения живот. Тя се обвързва с възможността за самостоятелен избор сред налични алтернативи, незасегнат от външен натиск или принуда. Автономията на пациента е свързана с информираното съгласие, но и с преценка на способността и компетентността на пациента за вземане на автономни решения за здравето, лечението и собствения живот (Кънева, 2011: 63).

Бючъм и Чайлдрес формулират четири основни принципа на биомедицинската етика – уважение към автономията, принцип да не се вреди, принцип на благодеянието и принцип на справедливостта. Нито един от принципите няма преимущество над останалите и всеки един от тях може да надделее в конкретен контекст. Затова и самите автори подчертават, че индивидуалните избори могат да бъдат ограничавани, когато превес вземат конкретни морални съображения (Кънева, 2011: 64 – 69). От една страна, не трябва да забравяме изискването индивидът „да бъде чуван“, от друга, в контекста на медицинската практика човекът в някои отношения е възприеман не само с достойнството си на автономна личност, но също така и като „страдащ“, а лекарят е отдаден на благодеянието и взема решения в най-добрия интерес на пациента (Хофман, 2011: 41).

Патернализмът представлява „налагане на ограничения върху свободата на дадено лице с цел да бъде подпомогнато неговото или нейното собствено добро“ (Томпсън, 2011: 98). Затова и дотолкова, доколкото представлява ограничаване на свободата, патернализмът се нуждае от оправдание, за да бъде морално приемлив.

Индивидуално и обществено здраве

Тъй като именно пациентът е този, който ще живее с резултата от дадено лечение или отказ от лечение, и става въпрос за намеса в неговото тяло, имаме основание да предпочетем неговото виждане (Капоци и Роудс, 2011: 235). По отношение на индивидуалното здраве на пациента, патернализмът е с отрицателна конотация. Признава се правото на пациента да откаже дори животоспасяващо лечение, независимо дали прогнозата е добра или лоша, стига да е „компетентен“ и пълнолетен. Вредата за пациента не може да оправдае патерналистична намеса от страна на лекаря. По друг начин стоят нещата, ако е заплашено здравето и благополучието на други хора или общественото здраве.

В литературата се разграничават различни видове патернализъм: според компетентността на пациента, според налагащия го авторитет, според основанията, които стоят зад употребата му. Интересни са възгледите за един нов, либертариански патернализъм. Кас Сънстейн и Ричард Талер твърдят, че хората имат нужда от „подбутване“, за да направят избора си. За разлика от традиционния патернализъм, при който изборът е изключен, при либертарианския патернализъм има възможност за избор, но потенциалните алтернативи се представят по такъв начин, че да направят дадените избори повече или по-малко вероятни (Dworkin, 2020). Подобно „подбутване“, разбира се, ни изправя пред редица етични въпроси. Ако се използва даден стимул, дали това ще постави хората в неравностойно положение? Дали подобен подход би компрометирал взаимоотношението лекар - пациент и би подкопал доверието в лекарите? Друг етичен проблем е възможността стимулът да компрометира автономния избор. Спорен е въпросът дали „подбутването“ в последна сметка не е манипулация (Blumenthal-Barby and Burroughs, 2012).

Най-значима е разликата в основанията, етичната оправданост и конотациите в употребата на патернализъм по отношение на индивидуалното и общественото здраве. Ако загрижеността за пациента не е достатъчна, за да оправдае патерналистична намеса от страна на лекаря, дори да става въпрос за животоспасяваща интервенция, то в контекста на общественото здраве проличава необходимостта от рамкиране и ограничаване на личната автономия.

Медицината се фокусира върху лечението на отделния пациент и водещо е взаимоотношението лекар-пациент. Общественото здраве се фокусира върху цялата популация и включва взаимоотношения с други професионални звена при прилагането на оценка и интервенции. При общественото здраве правителството има съществена роля поради своята отговорност към него и поради регулативната си функция.

Възникват ситуации, в които се налага използването на политики, нарушаващи дадено морално съображение – например личната автономия – за сметка на общественото здраве. В такъв случай предложената политика трябва да отговаря на определени условия: да е ефективна, пропорционална и съществена за общественото здраве. Дори тогава нарушаването на общите морални съображения трябва да се сведе до минимум (Childress, Faden et al, 2002: 173).

Патернализъм в контекста на общественото здраве

В контекста на пандемията от COVID-19 фокусът е върху общественото здраве. Ето защо патерналистичната намеса, ограничаваща автономията, не се оправдава като „най-добрият интерес на пациента“, а се маскира като грижа за общественото здраве, тъй като така става по-лесно нейното оправдаване.

Етичните проблеми на патернализма в контекста на общественото здраве се изострят в случаите на недостиг на ресурси. Това води до необходимостта от триаж, при който основната задача е предотвратяване на високата смъртност, но който неизбежно компрометира принципа на уважение към автономията и принципа на справедливостта. Нещо повече – той дори не се основава на принципа за благодеещието като грижа за най-добрия интерес на пациента, а на принципа „не вреди“, но съотнесен спрямо другите пациенти.

Институтът за етични изследвания на Хейстингс предлага етична рамка за здравеопазване по време на извънредни ситуации в общественото здраве. Тяхната цел е да предоставят насоки за балансиране на грижите за пациентите със задълженията към обществото и справедливостта при разпределянето на недостатъчни ресурси. Необходими са планиране, защита и насоки. Планирането е важно, тъй като може да е необходимо да се вземат решения за триаж относно недостатъчни ресурси от лекарства,

машини, легла и персонал. Задължението за защита обхваща както уязвимите групи, така и самите лекари, които трябва да бъдат защитени (The Hastings Center, 2020).

Липсата на ресурси и извънредната ситуация, за която здравните системи се оказаха неподготвени, ни изправят пред трудни избори и променят фокуса на грижите от индивидуалното към общественото здраве. Приоритизират се принципът на благодеянието и принципът „не вреди“, за сметка на уважението към автономията. Етичното предизвикателство е доколко такава патерналистка намеса и ограничаване на автономията са морално оправдани.

Съществуват редица примери за понякога дори грубо нарушаване на автономията в контекста на пандемията от COVID-19. Като пример ще посоча, че по време на първия „локдаун“ в България планираните процедури по оплождане ин-витро бяха преустановени, поради възможността от заразяване с вируса. Това нарушава правото на самоопределяне и самостоятелно вземане на решения за собствения живот, но е временно и тази възможност може да бъде подновена по-късно. По-сериозно нарушаване на личната автономия се наблюдава спрямо решенията за края на живота и по-специално спрямо желанието за реанимация. През март 2021 г. Комисията за качество на грижите на Обединеното Кралство съобщава за 500 случая на пациенти, издали нареждане да не бъдат реанимирани без тяхното съгласие, съгласието на техните семейства, или упълномощено лице, посочено да взема решение вместо тях, ако това е необходимо (Mendonca, 2021). От началото на пандемията се изразяват опасения относно прекратяването на опитите за кардиопулмонална реанимация, без индивидуалните обстоятелства и желания на пациента да се вземат предвид. Ще представя казус: Джим, осемдесетгодишен мъж, е откаран в болница след претърпяна гръдна инфекция в началото на пандемията. Джим е компетентен възрастен, способен да се грижи за себе си и да взема решения за живота си. Около дванадесет часа след приемането му в болницата се обажда на дъщеря си Мелани. Той е разстроен и объркан и ѝ казва, че е подложен на натиск от лекаря да подпише документ за отказ от реанимация. Разстроен е, че се е съгласил, защото не иска да умре. Мелани казва на комисията, че се е опитала да говори с медицинския персонал за решението, но тъй като той е бил в състояние сам да взема решения относно собствения си живот, никой не е обсъдил решението с нея. Тя

се притеснява, че баща ѝ е уязвим, защото е болен и объркан. Джим умира в болницата (Mendonca, 2021).

В заключение

Недопустимо е решенията за отказ от реанимация да се вземат без подходящи разговори с пациента и без отчитане на неговите желания и нужди. Можем ли да оправдаем подобен безпрецедентен натиск за решение в края на живота на фона на липсата на ресурси? Достатъчно ли е да се позовем на натиска върху здравната система и общественото здравеопазване, за да оправдаем подобно нарушаване на личната автономия, наистина ли е извънредно положението в момента и допустимо ли е такова грубо пренебрегване на изискването пациентът „да бъде чуван“?

Въпреки че основното задължение на лекаря е да се ангажира с благосъстоянието на пациента и патерналистичната намеса трябва да представлява вземането на решения в най-добрия интерес на пациента, бихме ли могли да оправдаем подобен натиск в интерес на общественото здраве и кога приключва загрижеността за страданието на пациента? Може ли „рационалното“ използване на недостатъчни ресурси и предотвратяването на високата смъртност да зачеркне автономния избор за реанимация?

С пренебрегването на принципа за уважение към личната автономия и грижата за отделния пациент превръщаме човека от автономна личност и страдащ пациент (към когото лекарите изразяват загриженост, макар и с патерналистично отношение), в безлична част от статистика. Както отбелязва Джордж Агич, същинският смисъл на принципа за зачитане на автономията е да се отнасяме към индивидите като към уникални такива, а не просто като към членове на множество (Агич, 2011: 301).

ЛИТЕРАТУРА

- Джонсън, А.** (2011). *Раждането на биоетиката*. С., ИК „Критика и хуманизъм“.
- Кънева, В.** (2013). *Граници на биоетиката*. С., УИ „Св. Климент Охридски“.
- Агич, Д.** (2011). Преоценка на автономността при дългосрочна грижа. – В: Кънева, В. (Съст.). *Автономия и биоетика*. Т.1., С., ИК „Критика и хуманизъм“, 284 – 306.
- Капоци, Д., Роудс, Р.** (2011). Етика в практиката. – В: Кънева, В. (Съст.). *Автономия и биоетика*. Т.1., С., ИК „Критика и хуманизъм“, 233 – 236.

- Кънева, В.** (2011). Принципът на автономията в биоетиката. – В: Кънева, В. (Съст.). *Автономия и биоетика*. Т. 2., С., ИК „Критика и хуманизъм“, 60 – 77.
- Томпсън, Д.** (2011). Патернализмът в медицината, правото и публичните политики. – В: Кънева, В. (Съст.). *Автономия и биоетика*. Т.1., С., ИК „Критика и хуманизъм“, 96 – 142.
- Хофман, Т.** (2011). Към актуалността на Кантовото понятие за автономия в биоетиката. – В: Кънева, В. (съст.) *Автономия и биоетика*. Т.2., С., ИК „Критика и хуманизъм“, 23 – 46.
- Berlinger, N., et al.** (2020). Ethical Framework from Health Care Institutions & Guidelines for Institutional Ethics Services Responding to the Coronavirus Pandemic. – In: *The Hastings Center*, March 16, 2020. Available at: <https://www.thehastingscenter.org/ethicalframeworkcovid19/>. [Accessed 9.11.2021]
- Blumenthal-Barby, J., Burroughs, H.** (2012). Seeking Better Health Care Outcomes: The Ethics of Using the “Nudge”. – In: *The American Journal of Bioethics*, 12 (2), 1 – 10.
- Childress, J.** (2020). Paternalism in Healthcare and Health Policy. – In: *Oxford Medicine online*, Oxford University Press 2020. Available at: <https://oxfordmedicine.com/view/10.1093/med/9780199798483.001.0001/med-9780199798483-chapter-3> . DOI: 10.1093/med/9780199798483.003.0003
- Dworkin, G.** (2020). Paternalism. – In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Sep 9. 2020. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/paternalism/> . [Accessed 9.11.2021]
- Mendonca, D.** (2021). More than 500 people in UK were put on do-not-resuscitate orders without consent. – In: *CNN*, March 18, 2021. Available at: <https://edition.cnn.com/2021/03/18/uk/uk-do-not-resuscitate-consent-pandemic-gbr-intl/index.html> . [Accessed 9.11.2021]
- The Nuremberg Code** (1947). Permissible Medical Experiments. – In: *British Medical Journal*, 7070 (313), Dec 7, 1996, p.1448. Available at: https://media.tghn.org/medialibrary/2011/04/BMJ_No_7070_Volume_313_The_Nuremberg_Code.pdf . [Accessed 9.11.2021]

HEALTHCARE STUDENTS' PERCEPTION AND OPINION ON COVID-19 RELATED TREATMENT PRIORITIZATION

EVANGELOS KAZAKOS

University of Western Macedonia, Ptolemaida, Greece

aff00151@uowm.gr

NIKOLETA LEVENTI

Medical University, Sofia, Bulgaria

n.leventi@foz.mu-sofia.bg

ALEXANDRINA VODENITCHAROVA, KRISTINA POPOVA, STEFAN VELIKOV,

ANTONIYA YANAKIEVA, KRASIMIRA MARKOVA

Medical University, Sofia, Bulgaria

Abstract

During the COVID-19 pandemic several social, economic and ethical concerns have emerged that require a complex approach in order to not relinquish fundamental moral standards. The aim of this paper is to explore health sciences students' opinion on ethical dilemmas related to Covid-19 treatment provision. For the purpose of our study, a cross-sectional survey was conducted among 715 preclinical year healthcare students. The participants were medical students from Medical University-Sofia, Bulgaria and midwifery students from the University of Western Macedonia, Greece. Overall, 50% of students regarded prioritization of treatment based on resource availability in ICUs as ethical, whereas 32% of those questioned consider this approach as contradictory to their perception of ethics. Regarding prioritization of treatment in ICU and hospitals based on either age or profession, students either marginally (39%) or categorically (85%) do not adopt such criteria as ethical. This study clearly demonstrates that treatment prioritization must remain ethically prohibited based on non-medical criteria such as the patient's profession and age. Ethical support, collegiate decision-making in partnership with the patient, and simulation-based training, especially in the context of the current pandemic, may be used to overcome similar concerns in order to improve systemic responses in future crises.

Keywords: treatment prioritization, ethics, students' perception

Introduction

As of April 2020, severe acute respiratory syndrome coronavirus 2 SARS-CoV-2, the causative agent of COVID-19, accounted for more than 251 million infections and more than 5.1 million deaths worldwide, changing the lives of individuals and societies in an unprecedented manner. Early in the course of the pandemic social, economic and ethical concerns related to the adoption of critical public health protection measures to mitigate viral transmission, facilitate detection and management of infected individuals, have emerged. An unprecedented rise in the influx of patients in Intensive Care Units (ICUs), with variable levels of critical conditions, led to the need to apply triage policies in prioritizing patients as per their needs and conditions. This context necessitates a multistep balanced approach in order to avoid major social distraction and, most importantly, to align an effective global COVID-19 response which complies with core human rights principles and does not relinquish fundamental moral standards. In this regard, drawing lessons from the current crisis is essential in order to formulate fit public health services by improving long term preparedness, planning and competencies in line with the protection and respect of human rights. This project aims to explore health sciences students' responses to specific challenges related to the ethical dilemmas encountered during COVID-19 treatment provision.

Methods

For the purpose of our study, a cross-sectional survey was conducted among 715 preclinical (1st and 2nd) year healthcare students. The participants were medical students from the Medical University-Sofia, Bulgaria and midwifery students from the Faculty of Midwifery - University of Western Macedonia, Greece. All respondents participated anonymously and voluntarily. Data was collected between April and July 2020 by applying a web-based questionnaire, administered in Bulgarian and English language accordingly. The questionnaire, composed of 21 questions on socio-demographic characteristics, symptoms and treatment of COVID-19, tested the students' familiarity with the terms self-quarantine and isolation, as well as their knowledge about the transmission of COVID-19 and the hygiene measures that help prevent it. Further questions confronted the survey participants with moral dilemmas related to treatment prioritization based on age, profession and resource availability in Intensive Care

Units (ICUs), stigmatization related to COVID-19, and human rights restrictions during the pandemic. Data analysis was conducted using established statistical analysis methods.

Results

A total of 715 participants enrolled in the study successfully completed the questionnaire. The sample primarily consisted of females (85%). Overall, 50% of students regarded prioritization of treatment based on resource availability in ICUs as ethical, whereas 32% of those questioned considered this approach as contradictory to their perception of ethics. Regarding prioritization of treatment in ICUs and hospitals based on either age or profession, students either marginally (39%) or categorically (85%) did not adopt such criteria as ethical, irrespective of reduced capacity or transient resource shortages. Interestingly, inability or reluctance to assess both subject scenarios was significantly high among participants, irrespective of their nationality or their field of studies.

Conclusions

During emergencies and disasters, decisions on priority setting and the fair rationing and allocation of limited resources are an established practice employed on medical criteria, namely an expected positive benefit/risk ratio. However, those decisions may still be hampered given the existence of competing approaches on justice and social welfare.

This study clearly demonstrates that treatment prioritization must remain ethically prohibited when based on non-medical criteria such as the patient's profession and age – otherwise it is considered as discriminatory or arbitrary by the students.

The high percentage of students that refrained from stating a clear position on the aforementioned issues demonstrates that healthcare workers face ethical dilemmas stemming from a disproportionate share of operational responsibilities. Ethical support, collegiate decision-making in partnership with the patient, and simulation-based training, especially in the context of the current pandemic, may be used to overcome similar concerns in order to improve systemic responses in future crises. Furthermore, it emphasizes the importance of integrating medical ethics teaching early in the course of health sciences schools curricula, in order for students to respond competently whilst facing considerable moral distress.

Attributing resources when they are insufficient remains a public health issue with serious ethical implications, which deserves to be evaluated collectively, and in this respect it is imperative to collect feedback from health profession students in order to assess the consequences of prioritization decisions.

This preliminary study contributes towards a better understanding of the educational needs related to ethics in future public healthcare workers and showcases the value of people with different backgrounds and skillsets in shaping a diverse and multidisciplinary public health sector.

REFERENCES

- Arora, A. and Anmol Arora.** (2020). Ethics in the age of COVID -19. – In: *Internal and Emergency Medicine*, 15: 889–890.
- Huxtable, R.** (2020). COVID-19: where is the national ethical guidance? – In: *BMC Med Ethics*, 21: 32.
- Kooli, C.** (2021). COVID-19: Public health issues and ethical dilemmas. – In: *Ethics, Medicine and Public Health*, 17.
- Leclerc, Th., Nicolas Donat, Alexis Donat et al.** (2020). Prioritisation of ICU treatments for critically ill patients in a COVID-19 pandemic with scarce resources. – In: *Anaesthesia Critical Care & Pain Medicine*, 39: 333-339.
- World Health Organisation.** (2020). *Addressing Human Rights as Key to the COVID-19 Response*.