

ЕТИЧЕСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ

Брой 7, кн. 2, 2022



Списание „Етически изследвания“

Година VII, брой 7, кн. 2, декември 2022 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)

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 Апресян (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 индексирано в световната мрежа за рефериране и индексиране 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.

Издание 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

Вяра и доверие – етически аспекти и морални ценности

Редактори – Александра Трайкова, Иван Миков

1-2

ЕТИЧЕСКИ РАКУРСИ НА ВЯРАТА И ДОВЕРИЕТО

Неолибералният капитализъм и кризата на доверието

Васил Проданов

3–21

Място на доверието в бизнес етиката

Валентина Драмалиева

22–34

Доверието като морален ресурс и етическа инвестиция

Даниела Сотирова

35–46

Динамика на верността

Силвия Борисова

47–62

ДОВЕРИЕ И НАУКА В СЪВРЕМЕННОТО ОБЩЕСТВО

Deep Reinforced Kantian Machine

Boris D. Grozdanoff

63–76

The Issue Of Trustworthiness In The HA-AV Multi-Agent System

Silviya Serafimova

77–93

МОРАЛНИ И РЕЛИГИОЗНИ ИЗМЕРЕНИЯ НА ВЯРАТА И ДОВЕРИЕТО

Вярата или доверието – (не)решимата дилема

Борислав Градинаров

94–100

Доверието на Йов/доверието на Яхве: прочитите на Карл Юнг и Йозеф Рот

Нина Димитрова

101–110

Етическата философия на Имануел Кант като трансцендентална корелация
на морал, разум и вяра

Цветелин Ангелов

111–125

ДОВЕРИЕТО И СВЕТЪТ НА НОВИТЕ ТЕХНОЛОГИИ

„Интернет на нравите“: неща, мрежи и убеждения

Стоян Ставру

126–143

Етически модели на доверие в киберсреда

Иван Миков

144–155

Доверие, интернет потребление и нарастващата онлайн принуда

Десислава Василева

156–163

СОЦИАЛНО-ПОЛИТИЧЕСКИ ИЗМЕРЕНИЯ НА ДОВЕРИЕТО

Тотално недоверие – новата просперираща вяра

Максим Мизов

164–176

Политическото отчуждение в условия на постдемокрация

Ивка Цакова

177–187

Българската публичност и проучванията на общественото мнение –
взаимовръзки, практики и общественото доверие

Светлана Александрова

188–204

Справедливостта като функция на вярата и доверието в обществото:
изследване върху корейския случай

Райна Маврова

205–212

РОЛЯТА НА ВЯРАТА И ДОВЕРИЕТО В СФЕРАТА НА ОБРАЗОВАНИЕТО

Общество на знанието: ценности, доверие, образование

Веселина Качакова, Петя Илиева-Тричкова

213–222

Ролята на общественото доверие в училищната институция
като катализатор за намаляване на образователни неравенства

Еница Пчеларова

223–232

ВЯРА И ДОВЕРИЕ В МЕДИЦИНСКАТА ЕТИКА И БИОЕТИКАТА

За доверието и изкуствения интелект в медицината

Атанас Анов

233–244

Да станеш майка в новата (не)нормалност. Вярата и (не)доверие в най-интимните,
но и най-уязвими етапи на човешкия живот

Констанс Хесанчиева

245–252

VI Съдържание

Доверие и авторитет – някои предизвикателства пред
професионалната тайна в биомедицински аспект

Мартин Мирчев

253–261

Срещу природата: страхове, съмнения и спортът на бъдещето

Васил Лозанов

262–273

ЕТИЧЕСКА ЛАБОРАТОРИЯ

Вярата и доверието като морални ценности в Живата етика

Илияна Ермолина

274–279

Доверие и вяра. Философски елементи в
програма *Религия* (неконфесионално обучение, 1-12 клас)

Иван Колев

280–287

CONTENTS

THEME OF THE ISSUE

Faith and Trust – Ethical Aspects and Moral Values

Editors – Aleksandra Traykova, Ivan Mikov

1-2

ETHICAL ASPECTS OF FAITH AND TRUST

Neoliberal Capitalism and the Crisis of Trust

Vassil Prodanov

3–21

Place of Trust in Business Ethics

Valentina Dramalieva

22–34

Trust as a Moral Resource and Ethical Investment

Daniela Sotirova

35–46

Dynamics of Fidelity

Sylvia Borissova

47–62

TRUST AND SCIENCE IN CONTEMPORARY SOCIETY

Deep Reinforced Kantian Machine

Boris D. Grozdanoff

63–76

The Issue Of Trustworthiness In The HA-AV Multi-Agent System

Silviya Serafimova

77–93

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 7, кн. 2/2022

MORAL AND RELIGIOUS DIMENSIONS OF FAITH AND TRUST

Faith or Trust – The (Un)solvable Dilemma

Borislav Gradinarov

94–100

Job's Trust/Yahweh's Trust: The Interpretations of Carl Jung and Joseph Roth

Nina Dimitrova

101–110

The Ethical Philosophy of Immanuel Kant as a
Transcendental Correlation of Morality, Reason and Faith

Tsvetelin Angelov

111–125

TRUST AND THE WORLD OF NEW TECHNOLOGIES

“Internet of Morals”: Things, Networks and Beliefs

Stoyan Stavru

126–143

Ethical Models of Trust in Cyber Environment

Ivan Mikov

144–155

Trust, Internet Usage and the Growing Online Coercion

Desislava Vasileva

156–163

SOCIO-POLITICAL DIMENSIONS OF TRUST

Total Mistrust – A Prosperous New Faith

Maksim Mizov

164–176

Political Alienation in Post-democracy

Ivka Tsakova

177–187

Bulgarian Publicity and Opinion Polls –
Relations, Practices and Public Trust

Svetlana Alexandrova

188–204

Justice as a Function of Faith and Trust in Society:
A Case Study on the Example of Korea

Rayna Mavrova

205–212

THE ROLE OF FAITH AND TRUST IN THE FIELD OF EDUCATION

Knowledge Society: Values, Trust, Education

Vesselina Kachakova, Petya Ilieva-Trichkova

213–222

The Role of Public Trust in the School Institution
as a Catalyst for Reducing Educational Inequalities

Enitsa Pchelarova

223–232

FAITH AND TRUST IN MEDICAL ETHICS AND BIOETHICS

On Trust and Artificial Intelligence in Medicine

Atanas Anov

233–244

Becoming a Mother in the New (In)normality. Confidence and (Mis)trust in the
Most Intimate but Also the Most Vulnerable Stages of Human Life

Konstans Hesapchieva

245–252

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 7, кн. 2/2022

Trust and Authority – Some Challenges to the
Professional Secret in Biomedical Context

Martin Mirchev

253–261

Against Nature: Fear, Doubts and the Future of Sport

Vasil Lozanov

262–273

ETHICS LABORATORY

The Faith and the Trust As Moral Values in the Living Ethics

Iliyana Ermolina

274–279

Trust and Faith. Philosophical Elements in
Religion Curriculum (Non-confessional Education, Grades 1–12)

Ivan Kolev

280–287

ТЕМА НА БРОЯ
ВЯРА И ДОВЕРИЕ – ЕТИЧЕСКИ АСПЕКТИ И МОРАЛНИ ЦЕННОСТИ
РЕДАКТОРИ – АЛЕКСАНДРА ТРАЙКОВА, ИВАН МИКОВ
Сп. „Етически изследвания“
editor@jesbg.com

THEME OF THE ISSUE
FAITH AND TRUST – ETHICAL ASPECTS AND MORAL VALUES
EDITORS – ALEKSANDRA TRAYKOVA, IVAN MIKOV
Ethical Studies

Настоящата втора книжка на брой 7 за 2022г. на сп. „Етически изследвания“ е посветена на темата за вярата и доверието. В последните няколко години човечеството бе изправено пред множество кризи от различно естество, които внесоха смут в обществата и поставиха под съмнение както ефективността на техните институции, така и компетентността и добросъвестността на техните лидери. На места постоянно ескалиращото напрежение доведе до разпад или сблъсък на различни ценности, дори до аномия. На фона на обществения смут, ценностната дисперсия и политическия хаос, придружаващи живота по време на военен конфликт и животозастрашаваща пандемия, теми като вярата и доверието добиват все по-централно значение за нравственото оцеляване на човека. Доверието – към другите, към авторитетите, към властта – се оказва ключово както за изграждането на функционални и крепки общества, така и за възможността да преследваме своите цели в личен, професионален и творчески план. Вярата – в себе си, в определен набор от ценности, в Бог – моделира възприятията ни за хората, обществата и събитията в един все по-сложен за навигиране свят.

Текстовете, включени в съдържанието на тази книжка следват най-важните проблемни полета, свързани с поставената тема. Те обръщат теоретично внимание както на философските, моралните и религиозните аспекти на вярата и доверието, така и на различни проблеми от широкото поле на приложната етика – мястото на доверието в света на новите технологии, ролята му в науката и образованието, въпросите за

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 7, кн. 2/2022

2 АЛЕКСАНДРА ТРАЙКОВА/ИВАН МИКОВ

кризата на доверието в социално-политическата система, доверието/недоверието в медицината и отношението лекар-пациент. Публикуваните текстове са на два от официалните езици на списанието – български и английски.

Приятно четене!

ВОДЕЩИ НА БРОЙ 7, КН. 2/2022

Гл. ас. д-р Александра Трайкова

Гл. ас. д-р Иван Миков

НЕОЛИБЕРАЛНИЯТ КАПИТАЛИЗЪМ И КРИЗАТА НА ДОВЕРИЕТО

ВАСИЛ ПРОДАНОВ

Тракийски научен институт – София

vkprodanov@gmail.com

NEOLIBERAL CAPITALISM AND THE CRISIS OF TRUST

VASSIL PRODANOV

Thracian Scientific Institute - Sofia

Abstract

Trust is related to the functioning of any social system, which is why it is the subject of research in almost all social sciences. Its ethical dimension is related to the idea of morality and predictability of people and institutions, with expectations of competence and conscientious performance of the social roles of those with whom one interacts. The present work develops the idea of a crisis of neoliberal capitalism today, which leads to a sharp collapse of trust. For this purpose, the results of the global empirical trust survey Edelman Trust Barometer 2022 are used, as well as the data of various other surveys.

Keywords: trust, morality, social capital, neoliberal capitalism, crisis

1. Що е доверие?

Доверието е многозначно понятие, което се взаимопреплита с понятието за вяра, така както се взаимопреплитат и свързани с него и други понятия като благонадеждност, увереност, вярност. Ако има по-съществено различие, то е, че при доверието се предполага някаква епистемологическа оправданост, докато вярата е по-скоро емоционално отношение. Затова в предговора си към второто издание на „Критика на чистия разум“ Кант пише: „Трябваше значи да премахна *знанието*, за да направя място на *вярата*...“ [1] Доверието предполага някакви знания обосновка, опит, емпирични наблюдения на поведението на хората край тебе, организациите, институциите, защото ако тях ги няма съществува риск да бъдеш излъган, измамен, ограбен и т.н.

Най-общо доверието е свързано с отношенията между хората или хората и различни социални субекти – институции, носители на съответни социални роли (политици, държавници, учени, религиозни дейци, представители на различни професии и пр.). Доверието е основа за социално взаимодействие, сътрудничество, коопериране и развитие на обществата. Почти няма действия, в които то да не е необходимо. Затова и то е интердисциплинарен феномен, свързан в различни свои измерения с почти всички социални науки – не само с етиката, но и с психологията, социологията, правото, икономиката, епистемологията. Изразява очакванията за порядъчността, подчинеността на поведението на съответния човек, организация, институция на общоприети правила. Ако става дума за специфични професионални групи, лидери, специализирани институции, организации има доверие или недоверие в тяхната компетентност, знания, експертност, опит.

В този смисъл доверието предполага три типа отношения на доверяващия се към този на когото се доверяваме. Първо, това са съответни морални очаквания към поведението на този, на когото се доверяваш. Второ, това е отношение към неговия практически професионален опит, представа че той има качествата да извърши определени неща както трябва, ефективно, полезно и ти очакваш да го направи. Трето, това е отношението към него като човек, който знае по-добре от тебе истините в определена област, той е специалист, може да говори съответни истини за неща, които знае по-добре от тебе. Доверието предполага прогнозируемост на поведението на различни социални субекти, свързано с представата, че техните действия се опират на съответните знания, опит и приети от всички правила – етически, правни, религиозни, икономически и пр. Вярваш в това, което ти казва и в оправдаността на това, което прави съответният социален субект. Смяташ, че той е благонадежден и няма да те измами, излъже, ограби, пребие. Това предопределя и твоето поведение.

Кризата на доверието и неефективността на механизмите на изграждането му водят до криза и разпад на различните общности, организации, на различните социални субекти. Способността на една общност, организация, институция и техните лидери да генерират и поддържат доверие е индикатор за тяхната устойчивост. Липсата на доверие е свързана с усещане за риск, несигурност, уязвимост, неопределеност, страх, напрегнатост. Означава например, че нямаш приятели, тъй като не се доверяваш на

никого, че избягваш непознати, защото не си сигурен какво могат да ти направят, че не искаш да се качиш на такси, защото смяташ че шофьорът ще те измами и т.н. Затова и в обществата нарастващите усещания за несигурност и риск са корелирани с намаляващо доверие. Групите, които са по-несигурни, които нямат достатъчно информация за едни или други неща, хора, институции и т.н. по принцип са и с по-ниско доверие към тях. Затова и държавите, и компаниите и международните институции обръщат специално внимание на изследването, измерването и управлението на доверието. Организацията за икономическо сътрудничество и развитие (ОИСР) в своя „Наръчник за измерване на доверието“ го определя като „убеждение на човека, че друг човек или институция ще действат в съответствие с неговите очаквания за позитивно поведение“ [2].

Доверието е необходимо за създаването и ефективното функциониране на всяка възможна общност – от семейството, приятелството, трудовия колектив до държавата и отношенията между държавите. Без доверие не е възможно нормалното взаимодействие с останалите хора, функционирането на социалните системи и на техните подсистеми и институции – затова и различните етапи на развитие на държавата и на икономиката са свързани със създаването на успешни механизми на изграждане на доверие и трансформация на социалните субекти, свързани с доверието – семейство, приятелска група, съседи, етнически общности, религиозни общности, нация, социални институции и т.н. Изграждат се морални и възпитателни системи за формиране на личности, които притежават характеристики, заради които другите са готови да им се доверят. Културата и идеологиите се използват за създаване на общи идентичности, които благоприятстват доверието. Изследванията на социалните идентичности показват, че индивидите са по-склонни да се доверяват на хора, които смятат подобни на себе си – от същото семейство, род, селище, етнос, раса, нация, държава, цивилизация, религия, професия, култура, социален страт, партия, идеология. Вътре вече във всяка от тези общности може да има йерархии от авторитети, към които има и различия в доверието. Същевременно в различните семейства, родове, селища, държави, цивилизации, религии, култури, професии, страти, партии, идеологии може да има различия в равнището на доверие. То се променя в различни ситуации и с развитието на всяка от тези общности.

Перспективите за успешно развитие на различните общества са неотделими от равнището на доверие, което те създават. Както отбелязва Франсис Фукуяма в своята

известна книга „Доверие: Новите основи на световния просперитет“ [3] различните икономически, политически, социални, цивилизационни модели на държавите са свързани с различни равнища на доверие, с различна ефективност на моралните, религиозните, правните, политическите, идеологическите, културните механизми за създаване на доверие, а от тук и с успехите на тяхното развитие. При капитализма доверието започва да се изгражда чрез формирането на национални идентичности, съответно на национални държави. Според Фукуяма именно доверието е фактор за успеха на една държава и общество.

Доверието като обект на изследване засяга в една или друга степен всички социални науки, защото представлява интердисциплинарен феномен, който се изучава и формира в обществото като цяло и в отделните му подсистеми. Изследванията на тези науки нормативно са свързани с идеята как да се оптимизират обществото и подсистемите му чрез подобряване на механизмите на генериране на доверие – от нравственото възпитание и стимули за моралност, през законността, подчинението на правила, до лидерството, рекламата, маркетинга, брандинга.

Етическите измерения на доверието са свързани на първо място с неформалните правила на взаимоотношения в различните общности, без които не е възможно ефективното функциониране и на всички останали правила. По начало функционирането на морала, равнището и степента на налагане на определени морални норми и добродетели, възпитавани и възприемани от определена общност, са предпоставка за това как тя взаимодейства с останалите. Перспективите на съществуването на една общност зависят от нейната способност да генерира доверие. Споделените морални норми предполагат формиране на съответни качества, които създават доверие вътре в нея. Общност, в която съществува доверие, предполага и по-висок морал. И в същото време моралното поведение подпомага изграждането на доверие. Между тях съществува позитивна корелация. Едното е необходима предпоставка за другото. Доверието на човек в друг човек е свързано с представата, че другият споделя определени морални норми, носи в този смисъл със себе си почтеност, добронамереност, честност. Затова се предлагат такива механизми за формиране на доверие от един субект на друг субект като ясна и открита комуникация, доброжелателност, съгласуване на интересите, извеждане на преден план общото в идентичността и ценностите, почтеността. Етическите

измерения на доверието са неотделими както от цялостното функциониране и успешно развитие на социалната система, така и на отделни общности, компании, организации.

В **политиката** доверието е свързано на първо място с доверие в държавните институции и субектите, които ги персонифицират. Неслучайно класическата дефиниция на държавата я описва като институция, притежаваща монопола над легитимното насилие. Това именно е в основата на евентуално доверие към нея и свързаните с нея социални субекти. Държавата е неотделима от политиката и политическите субекти, където важни за доверието са такива неща като честността и почтеността на лидерството, идеологията, създаването на устойчиви и основани на правила институции, способността за осъществяване на програми и стратегии. В условията на либерална демокрация населението има доверие към различни партии и различни лидери. Увеличаването на противоречията в обществото води до отслабването на доверието към институциите, държавните и политически елити, до появата на нови партийни лидери, които бързо печелят популярност, промени в избирателното поведение, фрагментация и поляризация, конфликти, кризисни процеси, протести, разпад, бунтове, революции.

В **икономиката** доверието се свързва със специфичен вид капитал, характеризиран като социален капитал и в икономическите университети, включително и у нас в УНСС се изучава отделна дисциплина „Социален капитал“. Затова се създават и различни инструменти за изследване на равнището на доверие на едно общество и се изтъква, че повишаването на това равнище води до повишаване на производителността и до успех в икономическото развитие. Успешното взаимодействие вътре в една компания или организация е предпоставка за колективно генериране на нови неща. Неслучайно например изследване на доверието, публикувано в „Харвард бизнес ревю“ е озаглавено „Доверието: Валутата на иновацията“ и още във въвеждащите думи в него се казва: „Изследването разкри, че културата на иновацията е изградена върху основите на доверието между служителите“[4].

Компанията, която притежава социален капитал печели, тъй като той повишава нейната репутация, привлича потребители и е предпоставка за намаляване на транзакционните разходи, за улесняване и ускоряване на всички взаимодействия. Без способността да генерира и поддържа доверие със своите потребители, служители,

доставчици, клиенти една компания ще се провали рано или късно – служителите ще са склонни да я напуснат, потребителите няма да купуват нейните продукти, по-трудно ще се намерят други компании и организации, с които да се върши съвместен бизнес. За да създаде социален капитал всяка успешна компания и организация разчита при своето функциониране на съответен етически кодекс и неговото спазване, на брандинга, рекламата, маркетинга. Когато се говори за формиране на качества за успех на един човек в труда и в живота изобщо, едно от тях на което се обръща особено внимание е неговата комуникативност, готовност за сътрудничество, способност да създава добро впечатление, да създава приятели и мрежи от взаимовръзки, на хора, които да му се доверяват и са готови да го следват.

Много значим е социалният капитал в сферата на финансовите услуги, където вземането и връщането на заеми, продажбата и цената на акции са тясно свързани също с доверието. Затова например Центърът за риск, банково дело и финансови услуги към Нотингамския университет прави Индекси на доверието и справедливостта на финансовите услуги във Великобритания. Неслучайно много компании слагат в наименованието си думата „доверие“ и се прави всичко възможно да се вдигне доверието към една или друга марка, а брандът, рекламата и маркетингът са инструменти за създаване на доверие, с които да се спечелят колкото се може повече потребители.

Ако в обществото като цяло междуличностното доверие е високо, това е конкурентно предимство, което благоприятства и икономическото развитие. Проучване от 2002 г. на Уотсън Уоят, при което се анкетира 12 750 работници във всички отрасли, показва, че компании, които са с по-високо доверие имат обща възвръщаемост за акционерите (цена на акции плюс дивиденди), която е с 286 % по-висока от организациите с ниско доверие[5]. При сравнително изследване на доверието в различни страни в света в периода 2017-2020 г. е зададен въпросът „Можем ли да се доверяваме на мнозинството от хората“, на който в Русия положително отговаря 25 % от населението, в Япония – 34 %, в САЩ – 37 %, в Германия – 45 %, в Швеция – 63 %, а в Китай 64 % от населението. Според декана на икономическия факултет на МГУ Александър Аузан увеличаването на равнището на доверие в Русия например до това на Швеция би довело до 69 % ръст на БВП на човек от населението [6].

2. Етапи на развитие на капитализма, промените в доверието и механизмите за неговото генериране

Развитието на обществата е свързано със създаване на различни механизми за генериране на доверие и съответно на изграждане на институции, авторитети, общности. Затова и различните етапи на развитие на капитализма са свързани с промени в моралните ценности, етическите кодекси, равнището на доверие, общностите, институциите и авторитетите, създаващи доверие, кризи на доверието, промени в технологиите и механизмите на формирането му. Като цяло капитализмът е свързан с преход от доверието към локални общности към доверие и в национални общности, от доверие в религията и религиозни авторитети към доверие в науката и научни авторитети, от доверие в институциите на монархията и аристократичните авторитети към доверие в институции и лидери на държавата и съвременните международни организации.

Модерната държава създава нови институционални механизми за генериране на доверие, на нови общности и идентичности. Нейните институции притежават правото на легитимна принуда, благодарение на съответните правила. Либералната държава пази правата на гражданите. От първата индустриална революция насам към това се добавят и различните етапи и версии на либерална демокрация, с която формално държавата е упълномощена от гражданите да извършва едни или други неща. Периодичните кризи на капитализма водят до кризи и на доверието, до трансформации на системата и изграждане на нови и по-ефективни механизми и технологии за неговото създаване.

С развитието на капиталистическия пазар важни стават инструментите за създаване на доверие в пазара и икономиката – важни инструменти за тази цел са мейнстрим икономическа наука и популярни икономисти от Адам Смит до нобеловите лауреати по икономика през 20 век, рекламата, маркетинга, така нар. инфлуенсъри. Върви се от ефективното използване на масовата реклама и създаване на доверие у масовия потребител през втората индустриална революция през нишовия потребител от третата индустриална революция към търсене на доверие у персонализирания потребител на четвъртата индустриална революция и използване на големите данни.

Променят се колективните субекти, които привличат доверие – авторитети, публични личности, лидери, инфлуенсъри. В някогашното българско село например

основните авторитети са били свещеникът, учителят и кметът. Днес това са публични личности, налагани с медиите, лекари, академични фигури, политици, културни дейци, инфлуенсъри.

Важна роля за формирането на доверие играят различните етапи на развитие на идеологическите апарати на държавата (медии, религия, култура, образование) и изграждане чрез тях на доверие в държавата и политиките. Формират се и минават различни етапи основните идеологии в създаването на доверие от 19 век насам – класически либерализъм, социален либерализъм, неолиберализъм; класически консерватизъм, социален консерватизъм, неолиберален консерватизъм; социализъм на Фурие, Оуен, Сен-Симон и Маркс, на социалдемократите и комунистите, на неолиберализираните се привърженици на „третия път“ и „новия център“. Технологиите, чрез които те се опитват и да привлекат доверие, се променят ускорено, като се почне от вестниците, списанията и книгите, мине се през радиото и телевизията, след това до социалните мрежи днес и перспективите за метавселената утре.

Самият капитализъм минава различни етапи, през които се променят функционирането, технологиите и механизмите на формиране на доверие и недоверие като по принцип равнището на доверие в макросоциален аспект нараства с формирането на нациите и националните идентичности и хомогенизацията на обществата в контекста на единно образование, език, силни идеологически апарати и успешно икономическо развитие. При социалния капитализъм от Рузвелтов тип, с появата и нарастването на средната класа между 1930-те и 1970-те години имаме нарастване на доверието и интеграцията на обществата в развитите западни страни.

През последните повече от четири десетилетия голямата част от света живее в условията на неолибералния глобализиран и американизиран капитализъм, на ускоряването на развитието с помощта на третата и четвърта индустриална революция и появата на нови субекти и сфери на доверие и недоверие. Появява се например понятието за „дигитално доверие“, свързано с появата на едно ново глобализирано, но същевременно силно уязвимо от всяка точка на света на атака и измами дигитално пространство, в което стои проблемите за доверието към идентичността на субектите, с които контактуваш, и за това доколко са защитени данните ти и дали няма да бъдеш

нападнат, обиден, и измамен в него. Започват да се правят ежегодни проучвания и на този тип доверие, както и се търсят механизми за управление на дигиталното доверие.[7]

Неолибералният капитализъм, чийто възход започва в началото на 1980-те години е свързан с криза на предходния социален либерализъм с неговата кейнсианска регулация на икономиката и активна преразпределителна роля на държавата. Изходът от тази криза се намира в глобализацията на капитала, възхода на офшорни зони и данъчни убежища, ограничаване на контрола на държавите над икономиките, отслабване на преразпределителната роля на държавата, намаляване на средната класа и увеличаване на дела на новосъздадения продукт, който отива у капитала и особено у 1 % най-богати в света. В повечето страни в света расте индексът на неравенство Джини и с това се увеличават разделенията в обществата. Водеща сила при този капитализъм са САЩ и те ускориха неговото развитие с рухването на източноевропейския държавен социализъм.

Неолибералният капитализъм, който доминира през последните десетилетия, превърна доверието в ключов инструмент за успешното развитие на икономиките, икономизирайки неговата роля чрез концепцията за социалния капитал. Бяха създадени мощни идеологически, маркетингови, рекламни механизми за формиране на социален капитал. Именно във времето на неолибералния капитализъм от 1980-те години насам постепенно отслабваше ролята на държавата, а същевременно, при глобализацията на конкуренцията, все по-важно ставаше доверието вътре в една компания и доверието към нея в пазарните взаимодействия. По тази причина се разгърнаха изследователски тенденции и практики по налагането на две теми – едната беше за социалния капитал, а другата бе свързана с появата и разпространението на различни центрове по бизнес етика и налагането на етични правила, подобряваше взаимодействието и репутацията на големите компании. Едното беше свързано с другото. Именно възходът на капитала и доминирането на глобалните компании правеха социалния капитал важно конкурентно предимство в битката за потребители и привличането на купувачи за техните акции. Същевременно обаче именно този неолиберален капитализъм създаде предпоставки за рухване на доверието и за кризисни процеси.

3. Кризата на неолибералния капитализъм и рухването на доверието

За кризата на неолибералния капитализъм и свързаното с него доверие съществени са три основни групи фактори, които са системно свързани помежду си и взаимно се подсилват.

Първата от тях е рязкото нарастване на социалното неравенство, а от тук и социалните противоречия между различни социални групи, региони и държави. През 2022 г. в света има 2668 милиардера, които притежават общо 12.7 трилиона долара, равнозначни на 13.9 % от световния БВП. Най-богатите десет милиардера в света притежават по-голямо богатство от 40 % от по-бедната част от човечеството или около 3.2 млрд. души[8]. Маркетизацията и индивидуализацията на всички сфери на обществото водят до нарастваща конфликтност и недоверие. В резултат на глобализацията на капитала и отслабване на регулативните възможности на държавите са деконструирани множество механизми на изграждане на доверие. Фактори за кризата на доверието станаха ускореното нарастване на социалните неравенства, при което увеличаващо се количество богатство отива в ръцете на 1 % най-богати в обществата; глобалните трансформации в геополитическата и геоикономическа сила; кризата на либералната демокрация, разпадът на системните партии, фрагментизацията на политическия живот, възходът на популизма и национализма като средство за създаване на идентичности и доверие.

Вторият основен фактор за кризата на доверието са технологиите, които водят до трансформация на идеологическите апарати, играещи основна роля във формирането на базисните ценности на обществото. Неолибералният капитализъм се съчетава с технологиите на третата и четвъртата индустриална революция, които намалиха ролята на традиционните медии като вестници, радио и телевизия за сметка на интернет и възможността всеки да генерира съдържание там и то да достига до всяка точка на земята. Това бе свързано с възхода на социалните мрежи и възможността на милиони хора да говорят и да бъдат чувани, рязко увеличаване на информацията, появата на ехостай, в които противопоставящи се и не доверяващи се на останалите групи от хора се самозатварят и взаимно си вярват, с възхода на това, което днес се нарича хейтърство, а с него и нарастващи протести и форми на политическо насилие.

Третият фактор за кризата на доверието е ускоряването на всички промени, тяхната експоненциалност, която увеличи рязко несигурността и непрогнозируемостта на света край нас, води до рухване бързо на всякакви очаквания, прогнози, обещания, правени от политици и експертни групи. Това бе съчетано с рязко увеличаване на глобалната взаимосвързаност, даваща възможност една или друга опасност в конкретен регион или атака от единия край на света да достигне бързо във всяка точка на планетата. Можеш да бъдеш ограбен от измамник от другия край на света, да бъдеш хакнат от хакер, намиращ се на милиони километри. Появяват се съвсем нови оръжия и така нар. асиметрични заплахи, при които не държави или големи субекти, а няколко души могат да станат опасни за милиони хора. Неслучайно още през 1990-те години стана модерна книгата и теорията на Улрих Бек за глобалното рисково общество и думата „риск“ в момента е една от най-употребяваните в социалните мрежи – на английски например може да се срещне около 7 млрд. пъти. Това създава нагласи, че нищо не е сигурно, че всеки момент можеш да бъдеш подложен на един или друг риск. Нарастващата несигурност е предпоставка за рухване на доверието към всеки и всичко, за възход на конспиративни теории, за бърза смяна на субектите на доверие, намаляваща роля на традиционните авторитети като морални лидери в една или друга сфера. Типичен пример в това отношение бе глобалната икономическа криза през 2007-2008 г., която почти никоя институция и значим експерт не успя да прогнозира, след това пандемията от Ковид-19, а в момента новата глобална икономическа криза, при която докладите и анализите на световните организации през последните месеци включват термини като „несигурност“, „хаос“, „безпорядък“, „риск“.

Всичко това бе свързано с рязко рухване на всички видове доверие – политическо, икономическо, институционално, в различните видове авторитети, с поляризация на обществата и изобретяване на образите на врага като инструмент за обединение и формиране на общности, основани на негативни идентичности. Това се вижда от множество емпирични изследвания, които се правят както в национален, така и в глобален план от най-различни социологически агенции и консултантски компании, тъй като проблемът за доверието е изключително важен както за успешното функциониране на големите компании и целите икономики, така и за държавите и политиците. Едно от най-известните и авторитетни глобални изследвания от 2000 година насам, с ежегодни

доклади от анкетиране на около 36 000 души в 28 държави на всички континенти, е на американската консултантска фирма в областта на публичните отношения и маркетинга Еделман. В тях се представя така нар. Еделман барометър на доверието, който е свързан с корелацията на доверието с различни социални фактори в изследваните държави. Последният доклад от 2022 г., в който се дават данни от изследване на доверието има показателното подзаглавие „Цикълът на недоверие“, под което се разбира ускореният възход на недоверието в голяма част от държавите, където доминира неолибералния капитализъм в света. Какво показват неговите данни?

Първо. За да се прави сравнителен анализ се използва като инструмент Индексът на доверието, представляващ средното аритметично число на процентите от граждани, които изпитват доверие към четири типа институции – неправителствени организации, бизнес, правителства и медии. Като цяло през 2022 г. този индекс общо за всички проучени 28 държави в света е 56, което означава, че средно 56 % от населението в тях има доверие към тези институции. Това, което е важното и се установява от проучването е рязкото падане на доверието в държавите с либерална демокрация и ускореното му нарастване в държави, в които няма либерална демокрация, но имаме успешно развитие на икономиките. През 2022 г. на първо място в света по доверие на гражданите си към тези институции е Китай с неговия социализъм с китайски характеристики, имащ най-висок индекс от 83. Китай в този смисъл е и държавата с най-висок социален капитал в света, който видян през призмата на доверието само в сравнение с предходната година е нараснал с 11 % от 72 на 83. След него са Обединените арабски емирства с Индекс от 76, нараснал в сравнение с 2021 г. с 9 %. На трето място е Индонезия с Индекс от 75. Как стоят нещата в либералните демокрации с техния неолиберален капитализъм? САЩ са на едно от последните места – 24-то място с Индекс от 43, намалял в сравнение с предишната 2021 г. с 5 %, а в сравнение с 2017 г. – с 10 %. Най-много за една година е паднал Индексът на доверие в Германия, водещата страна в ЕС, където през 2021 г. той е бил 53, а през 2022 г. се е снижил до 46. В Нидерландия и Австралия индексът им пада в сравнение с предишната година с по 6 % и е съответно 57 и 53.

Това от своя страна е съпроводено с нарастващ песимизъм към бъдещето в страните с неолиберален капитализъм и либерална демокрация. Когато се задава въпросът „Вашето семейство и вие ще живеете ли по-добре през следващите пет години“,

на първо място по песимизъм е Япония – само 15 % от японците смятат, че ще живеят по-добре. На второ място по песимизъм е Франция – само 18 % от французите смятат, че ще живеят по-добре. На трето място е Германия – 22 %, на четвърто е Италия – 27 %, на пето Нидерландия – 29 %, на шесто е Великобритания – 30 %, на девето място е Испания с 36 %. Това са държавите, в които този песимизъм е най-висок от 2000 г. насам, откакто се мери Индексът на доверие от Еделман. САЩ са на 11-то място по степен на песимизъм – там 40 % от населението смята, че ще живее по-добре следващите 5 години [9]. В развитите западни държави липсва икономически оптимизъм, за разлика от Китай, Индия, Индонезия, Обединените арабски емирства, Саудитска Арабия, където Индексът на доверие е много по-висок, а в световните анализи на геополитическите тенденции все повече се говори, че това са страните, които ще оформят бъдещето на света.

Второ. Установява се нарастваща разлика между социалните класи с високи доходи, с по-високо образование и информираност и останалото население по отношение на доверието към неправителствените организации, медиите и правителствата. През 2012 г. разликата в доверието на най-богатите 25 % от населението и най-бедните 25 % от населението е била само 6 %, а десет години по-късно тя е 15 % – 62 % от богатите имат доверие и 47 % от бедните. Страните с най-голямо неравенство на доверието, корелирано с неравенството в доходите са Тайланд – 36 %, Саудитска Арабия – 27 %, Великобритания – 25 %, Ирландия – 23 %, Германия и Нидерландия – 21 %.[10] Други изследвания правят корелация на това различие с отношението към конспиративни теории. Колкото по-несигурна, изложена на риск е една социална група толкова по-склонна е да вярва в различни конспиративни теории или да смята, че причината за нейните проблеми е някакъв враг и това се използва като инструмент за популистки и антисистемни лидери и партии.

Трето. През последните години се установява нарастващо недоверие към различните видове лидери, което очевидно е корелирано с тенденцията на нарастващото неравенство. През 2022 г. средно 67 % от населението на изследваните 28 държави смята, че журналистите и репортерите лъжат, което е 8 % повече в сравнение с 2021 г.; 66 % твърдят, че лидерите на правителствата лъжат, което е 9 % повече в сравнение с 2021 г.; 63 % смятат, че бизнес лидерите лъжат, което е 7 % повече в сравнение с преходната година. Само 58 % имат доверие на своите сънародници, 63 % – на представителите на

здравната система, 74 % – на тези, с които заедно работят, 75 % – на учените. Както се вижда, 25 % не вярват на представителите на научната общност, а 37 % – на лекарите [11]. И сред тях са основните представители на конспиративните теории например за ковид-19.

Четвърто. На правителствата и медиите преобладаващото число отговорили в глобален план гледат като на сили, които разделят и противопоставят обществото. Изводът, който се прави в изследването е: *„Откриваме свят, впримчен в порочен цикъл на недоверие, подхранван от нарастващата липса на вяра в медиите и правителствата. Чрез дезинформация и разделение тези две институции подхранват цикъла и го експлоатират за търговски и политически печалби“* [12].

Пето. Разделенията между привържениците на политическите партии са разделения и по доверието, което имат техните избиратели към различните социални субекти. Типична в това отношение е ситуацията в САЩ, където недоверието на привържениците на републиканците е по-високо от това на демократите. На това, което прави и говори бизнесът се доверяват 55 % от демократите, но само 48 % от републиканците; на неправителствените организации се доверяват 57 % от привържениците на демократите и само 38 % от привържениците на републиканците; на правителството имат доверие 53 % от привържениците на демократите и едва 29 % от привържениците на републиканците; на медиите – 55 % от привържениците на демократите и едва 24 % от привържениците на републиканците [13].

Шесто. Известно е, че през последните години върви нарастваща битка между САЩ и Китай за това кой ще бъде новият световен хегемон с най-високи постижения в икономиката, технологиите, военната сфера. В този контекст и тенденциите в равнищата на доверие в тези страни са важен индикатор за перспективите на тази битка. Какви са изводите по този въпрос в изследването на Еделман? Като цяло именно в контекста на кризата на доверието в неолибералния капитализъм в страните с либерална демокрация откриваме, че като цяло в азиатските държави, с изключение на Япония, имаме растеж на доверието към бизнеса и това доверие е много по-високо отколкото в САЩ и основните страни в ЕС и разликата помежду им нараства, което е потвърждение на други изследвания, които показват, че центърът на световната икономика се измества от традиционния Запад към Азия. Подобно нарастване на доверието в азиатските държави

и намаляването му в основни държави на така нар. Запад имаме и по редица други направления – към здравните системи, националните банки, наднационалните организации. Доверието нараства в азиатските държави, в Обединените арабски емирства и Саудитска Арабия и същевременно е много по-ниско и намалява в САЩ, Германия, Канада, Австралия. Доверието към ролята, мястото, значението на технологиите през последните десет години нараства и е най-високо в Китай, Индия и Индонезия (съответно 90, 89, 91). Същевременно намалява силно в САЩ и Западна Европа (в САЩ е 54, в Германия, Франция и Великобритания е по 61). В Азия има нарастващ технологичен оптимизъм, в САЩ и Западна Европа расте технологичният песимизъм [14].

Особено отчетлива е тази тенденция при сравнение на Китай и САЩ. По този въпрос в изследването на Еделман се прави изводът: **„Дивергенцията на доверие в Китай-САЩ се разширява до най-голямата за всички времена“**. В Китай с неговия социализъм с китайски характеристики доверието непрекъснато нараства, в САЩ, чиято социалноикономическа система от времето на Роналд Рейгън насам е характеризирана като неолиберален капитализъм, намалява и през 2022 г. индексът на доверие в Китай е 83, докато в САЩ е 43. Към правителството доверие в Китай има 91 % от населението, в САЩ – 39 %, към медиите в Китай-80%, в САЩ – 39 %, към бизнеса – в Китай 84 %, в САЩ – 49 %, към неправителствените организации в Китай – 77 %, в САЩ – 45 % [15].

Всички тези тенденции можем да открием в различни версии и в други изследвания на световно известни изследователски центрове. Ще дам пример с изследването на основаната през 1935 г. американската агенция за емпирични социологически изследвания Галъп, която в проучването си през юни 2022 г. прави извода, че доверието на американците към основните американски институции е на исторически ниско равнище през последните десетилетия – към Върховния съд – 25 %, към президентството и конгреса – 23 %, към църквите – 31 %, към вестниците – 16 %, към наказателната система – 14 %, към големият бизнес – 14 % [16].

Изследване в 23 държави на доверието към представителите на различните професии прави базираната в Лондон компания за глобални проучвания Ipsos MORI. Според него най-високо е недоверието към политиците – средно за всичките 23 държави е само 9 %, след това към министрите в правителствата – само 12 %, а най-високо е

средно доверието към учените – 60 %, след това към лекарите – 56 % и учителите – 52 %. И според това изследване страната, в която населението има най-високо равнище в света на доверието и към представителите на различните професии е Китай с неговия социализъм с китайски характеристики[17].

В България, която е най-неравната страна не само в ЕС, но и в Европа и с едно от най-ниските данъчно облагане на капитала, за сметка на ДДС, с което се облагат и най-бедните и в този смисъл е и най-неолибералната държава в Европа откриваме не по-различни тенденции. С Индекс на Джини 41.3 по неравенство на богатството тя е непосредствено до САЩ, които са с Индекс на Джини 41.4 и в този смисъл сме страната, която в най-висока степен в Европа е изразител на американизирания неолиберален капитализъм[18]. Затова и не е случайно, че мащабът на недоверие на българина е един от най-големите в Европа и след 32 години „преход към демокрация“ доверието към нейните институции е минимизирано. Според проучване на Института Отворено общество през октомври 2021 г. с най-високо доверие у нас са били Българската православна църква с доверие от 61 %, армията – 58 %, висшите училища – 52 %. С най-ниско доверие са били политическите партии – 13 % доверие срещу 80 % недоверие и парламентът – 10 % доверие срещу 83 % недоверие [19].

Същото виждаме и в най-близките до нас по неравенство САЩ. Многодесетилетното проучване на тенденциите на отношението към американското правителство на световно известната изследователска институция в областта на емпиричните социологически изследвания „Пю рисърч сентер“ показва, че доверието към американското правителство е било най-високо през времето на социално либералната държава от кейнсиански тип през 1958 г., когато е достигало тогава 73 % и е започнало да рухва след 1970-те години, достигайки едва 20 % през 2022 г. [20].

От своя страна известната американска изследователска организация Ранд корпорейшън публикува доклад, озаглавен „Упадък на истината“, в който говори, че наред с намаляване на равнището на доверие в другите сфери сред американците през последните две десетилетия рязко пада доверието към фактите и към уважавани преди това източници на фактическа информация и анализи, което води до политическа парализа и колапс на гражданския дискурс [21].

Можем да направим извода, че противоречията, довели до кризата на неолибералния американизиран капитализъм намират отчетлив израз в промените на доверието и в различията в доверието в отделни страни, региони, социални класи. Там, където има по-високо доверие имаме и по-успешно икономическо развитие. Това е свързано с възхода на нови геополитически сили, които имат различни цивилизационни традиции и провеждат политика на силни държави, подчиняващи капитала, което е предпоставка за радикална геополитическа и геоикономическа промяна, в която държавите, които са запазили по-високи равнища на доверие изместват досегашния неолиберализирал се Запад в световното съотношение на силите.

БЕЛЕЖКИ

- [1] **Кант, И.** Критика на чистия разум. С., Изд. на БАН, 1967, 64.
- [2] OECD Guidelines on Measuring Trust, Paris: OECD Publishing, 2017, 42.
- [3] **Фукуяма, Франсис.** Доверие: Новите основи на световния просперитет. С., Рива, 1997.
- [4] Trust: The Currency of Innovation. – In: *Harvard Business Review Analytic Services*, Harvard Business School Publishing, 2022.
- [5] **Willinger, Jeremy.** Trust. – In: *Ethical Systems*. Available at: <https://www.ethicalsystems.org/trust/>, [Accessed 02.11.2022]
- [6] **Аузан, А.** Доверие как фактор и инструмент социално-икономического развития. <https://www.youtube.com/watch?v=ynakGF-SGr4>, [Accessed 06.11.2022]
- [7] **Kumar, Srinivas.** Today's Building Blocks for Digital Trust, Available at: https://www.iotforall.com/todays-building-blocks-for-digital-trust?utm_campaign=coshedule&utm_source=facebook_page&utm_medium=IoT%20For%20All&utm_content=Today%27s%20Building%20Blocks%20for%20Digital%20Trust&fbclid=IwAR3ZQY57OgGnepMvVaTjdrK8ToDm2Qlux1t03BDtTN3gl0ocYLOjZJZDU, [Accessed 24.10.2022]
- [8] PROFITING FROM PAIN. The urgency of taxing the rich amid a surge in billionaire wealth and a global cost-of-living crisis, Available at: <https://oi-files-d8-prod.s3.eu-west-2.amazonaws.com/s3fs-public/2022-05/Oxfam%20Media%20Brief%20-%20EN%20-%20Profiting%20From%20Pain%2C%20Davos%202022%20Part%202.pdf>, [Accessed 23.05.2022]

- [9] Edelman Trust Barometer 2022, Available at:
https://www.edelman.com/sites/g/files/aatuss191/files/2022-01/2022%20Edelman%20Trust%20Barometer%20Global%20Report_Final.pdf, pp. 21-22
[Accessed 01.11.2022]
- [10] Edelman Trust Barometer 2022, Available at:
https://www.edelman.com/sites/g/files/aatuss191/files/2022-01/2022%20Edelman%20Trust%20Barometer%20Global%20Report_Final.pdf, p. 16
[Accessed 01.11.2022]
- [11] Edelman Trust Barometer 2022, Available at:
https://www.edelman.com/sites/g/files/aatuss191/files/2022-01/2022%20Edelman%20Trust%20Barometer%20FINAL_Jan25.pdf, pp. 14-15 [Accessed 01.11.2022]
- [12] Edelman Trust Barometer 2022, Available at: <https://www.edelman.com/trust/2022-trust-barometer>, [Accessed 01.11.2022]
- [13] Edelman Trust Barometer 2022, Available at:
https://www.edelman.com/sites/g/files/aatuss191/files/2022-01/2022%20Edelman%20Trust%20Barometer%20FINAL_Jan25.pdf, p. 17 [Accessed 01.11.2022]
- [14] Edelman Trust Barometer 2022, Special Report: Trust in Technology, Available at:
https://www.edelman.com/sites/g/files/aatuss191/files/2022-10/2022%20Trust%20Barometer%20Special%20Report_Trust%20in%20Technology%20Final_10-19.pdf [Accessed 01.11.2022]
- [15] Edelman Trust Barometer 2022, Special Report: Trust in Technology,
https://www.edelman.com/sites/g/files/aatuss191/files/2022-01/2022%20Edelman%20Trust%20Barometer%20FINAL_Jan25.pdf, pp. 24, 39 [Accessed 01.11.2022]
- [16] Jones, Jeffery M. Confidence in U.S. Institutions Down; Average at New Low, Available at: <https://news.gallup.com/poll/394283/confidence-institutions-down-average-new-low.aspx>, [Accessed 05.07.2022]
- [17] **Armstrong, Martin.** The Most and Least Trusted Professions in the World, Available at:
<https://www.statista.com/chart/19394/trusted-professions-ipsos/?fbclid=IwAR1S9UQ-MeAjwQh3pJ2LGLY4vpMmVkwUWamd2XagNz7c6EJ1RMhSppdo7Tc>, [Accessed 01.11.2022]
- [18] Wealth Inequality by Country 2022, Available at:
<https://worldpopulationreview.com/country-rankings/wealth-inequality-by-country>, [Accessed 01.11.2022]

[19] **Белчева, Драгомира.** Обществено доверие към висшите училища в България през есента на 2021 г., Available at: <https://osis.bg/wp-content/uploads/2022/01/%D0%94%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%80%D0%B8%D0%B5-%D0%BA%D1%8A%D0%BC-%D0%92%D0%A3-2021-FINAL.pdf>, с. 2 [Accessed 01.11.2022]

[20] Americans' Views of Government: Decades of Distrust, Enduring Support for Its Role, Pew Research Center 2022, p. 4

[21] Truth Decay. An Initial Exploration of the Diminishing Role of Facts and Analysis in American Public Life, Rand, 2018

МЯСТО НА ДОВЕРИЕТО В БИЗНЕС ЕТИКАТА

ВАЛЕНТИНА ДРАМАЛИЕВА

Университет за национално и световно стопанство, София

valentinadramalieva@gmail.com

PLACE OF TRUST IN BUSINESS ETHICS

VALENTINA DRAMALIEVA

University of National and World Economy, Sofia

Abstract

The article starts from the etymology of the concept of trust, presents its place in the economy and business, examines its role in the market. Since this role is not one-way, the reasons for this are sought, and the main features characterizing trust in the market are systematized (1-10), as their understanding is important for practice. Special attention is given to the specific market behavioral patterns used to build and ensure trust, introducing five of them. Text ends with a brief description of distrust in the market, reasons establishing it as a negative behavioral pattern, and mechanisms for distancing it.

Keywords: distrust, market behavioral patterns, trust

1. Понятие за доверие

Един от начините да разберем едно понятие е като тръгнем от етимологията му. За начало се сочи латинското *confidentia*, съставено от префикс *con* (означава *заедно*), основна част *fides* (означава *вяра*) и наставка *anza* (означава *действие*). Тази *заедност* на *действието* и *вярата* е основата, върху която и сега се гради понятието в някои езици. В английския език понятието *confidence* е съвсем близо до латинското, но вече означава по-скоро *увереност*, а синонимът му *trust* повече се използва за *доверие*. Справочниците сочат, че *confidence* означава „увереност, произтичаща от ясното съзнание, че дадена хипотеза или прогноза е правилна или че избраният курс на действие е най-добър или най-ефективен“ (Wikipedia contributors, 2022), а до смисъла на *доверие* е по-близо терминът *trust* – „твърдо убеждение в надеждността, истинността или способността на някого или нещо“ (Oxford Languages, 2022). В българския език се ползва терминът

доверие, където *до* и *вяра* са свързани трайно. Така *вярата* е устойчива и обоснована, близо до *увереност*.

Тълковните речници сочат поне пет определящи значения на тази устойчива и обоснована съвкупност от *вяра* и *действие*: 1) „Вяра в добрите намерения на някого, в неговото благоразположение, в неговата порядъчност, съзнателност, професионализъм“ (Български тълковен речник: Доверие); 2) „Вяра, надежда или устойчива вяра, че друго лице, група или обединение ще действа по подходящ начин в дадена ситуация или обстоятелства; 3) Вяра (сигурност), която индивидът има в себе си; 4) Вяра (сигурност), която индивидът има в един или повече хора (структури) от заобикалящата го среда“ (AwardMerchant.com, 2022); 5) „Състояние, при което хората си вярват един на друг“ (Уикиречник, 2021).

Интересно е да се отбележи, че в българския език съществителното име *доверие* има само единствено число, което привнася към понятието доза неповторимост. Негови синоними са: *вяра, доверчивост, увереност, убеденост, кредит; влияние, уважение, престиж, добро име; упование, надежда* (Български тълковен речник: Доверие).

Понятието *доверие* е значимо както за индивида, така и за обществото. Именно затова то е обект на изследване от психологията, социалните науки и от философията. Същевременно към понятието се подхожда не само дескриптивно, но и прескриптивно. Затова *доверието* е сред „най-желателните“ и безспорни понятия в морала. Тази ярка изразеност на предписателния характер на понятието го прави важна категория на етиката, която повече или по-малко е теоретичен модел на морала.

Не случайно действието на понятието *доверие* се разраства и то придобива значимост и в други сфери на обществото – включително в икономиката. Това разширява още повече изследователския интерес към него от различни гледни точки.

2. Място на понятието доверие в икономиката и бизнеса

Любопитно е да отбележим първо, че английският термин *trust* (*доверие, доверяване*) е влязъл направо в икономическия контекст, като се е превърнал също и в нарицателно за специфично обединение на група предприятия от една и съща индустрия (бранш), които имат общо управление. В различните езици терминът *тръст* се използва като чисто икономическо понятие, означаващо „форма на монопол в обединение, където отделните предприятия губят своята икономическа и юридическа самостоятелност, но

участват в разпределянето на печалбата според своите дялове“ (Kagouletheband.com, 2017). *Тръст* е обединение, което се отрича от теорията и от пазарната практика, както и от закона, но се визира като предвестник на съвременните холдингови дружества (обединения).

Доверието е етическа категория, придобила същевременно икономически измерения и значимост. В бизнеса *доверието* означава отношение към другите бизнес агенти, основаващо се на убеденост в тяхната добросъвестност, лоялност, справедливост, честност, отговорност, почтеност; спазване на договореното (Драмалиева, 2018а: 194). Това определение показва защо *доверието* е нещо, към което се стремят всички в бизнеса – евентуалното му присъствие осигурява необходимия баланс, предсказуемост и продължителност на отношенията и дава сигурност на играчите в тази делова игра да си взаимодействат по възможно най-добрия начин, за да постигат печалба.

Именно заради това *доверието* е **основна етическа ценност** – нещо изключително значимо, желано и важно в икономиката и в бизнеса. То е от тези ценности, които са универсални (присъщи на всички обществени сфери), като: справедливост, лоялност, честност, отговорност, сътрудничество, почтеност, прозрачност, обективност, сигурност, разсъдливост, опазване на живота (Драмалиева, 2018: 115). Заедно с това трябва да се изтъкне, че универсалната ценност *доверие* се прилага и оказва влияние във всички отношения, изграждащи бизнеса: отношенията във фирмата (организационни); отношенията между фирмите; отношенията с крайните потребители. В същото време *доверието* засяга всички партньори (страни) на пазара: клиенти, акционери, доставчици, служители във фирмата, както и цялото общество. *Доверието* присъства във всички сектори и браншове (индустрии), които формират пазара. Но трябва да отбележим и това, че *доверието* се отнася по особено значим и съдбовен начин към определени сектори (бизнеси) – напр. банки, застраховане и т.н. Там мястото на *доверието* е определящо и неотменимо, а липсата му повлича сигурни беди.

Доверието е също и **основна етическа норма** в икономиката и в бизнеса, именно защото то е толкова значима и желана ценност. Нормите обичайно акцентират на това как да се постигат определени ценности. Постигането на универсалните етически ценности е свързано с универсални етически норми, като: да не се убива, да не се краде, да не се лъже. Така и в бизнеса се формират такива етически норми, които трасират пътя

към ценността *доверие*, като например: *да не се руши доверието; да се печели доверие; да се гради доверие; да се пази доверието; да се гарантира доверието.*

Доверието е и **основен етически стандарт** в икономиката и в бизнеса, както и утвърден етически стандарт в бизнес етиката (Драмалиева, 2018: 123). Това означава, че то непрекъснато се използва като предпочитан **критерий за етическа оценка и за регулиране на поведението и на отношенията в бизнеса** – именно това го прави етически стандарт. Освен това *доверието* участва в множество **позитивни поведенчески модели на бизнеса**, утвърдени като работещи на пазара, като например: *сътрудничество, партньорство, доверие на крайните потребители, лоялност, добра бизнес практика, добра репутация, лоялна конкуренция, корпоративна социална отговорност*. Важно е и това, че *доверието* допринася за формирането на **добър психологически климат**, който е фактор със силно и безспорно изразено влияние върху ефективността на бизнеса (Драмалиева, 2018: 172).

Доверието влияе върху пазарното поведение цялостно и многопосочно. Именно затова е важно понятието да се изследва и познава от различни гледни точки. **На първо място**, *доверието* е в контекста на широко разпространеното днес разбиране процесът на размяната изобщо да се визира не само през призмата на чистата икономическа изгода, а и като обмен на ценности (Williamson, 1975), което отваря вратите и за това понятие. **На второ място**, *доверието* е свързано с известна предсказуемост на поведението на пазара, което е важно предимство в общата неопределеност и несигурност на свободния пазар като цяло. **На трето място**, *доверието* винаги предизвиква определено поведение. Това прави очакванията на всички участници на пазара по-целенасочени и предвидими и допринася за утвърждаването на тяхната разумност. **На четвърто място**, *доверието* променя пазарното поведение, което също е една възможност, от която участниците могат да се възползват, ако желаят. **На пето място**, *доверието* повлиява сдружаването в бизнеса и е свързано с обединяване на капитали под формата на тръстове, холдинги, фирмени мрежи, различни видове сливания и придобивания, които са трайна тенденция на пазара, която цели да се осигурят както траен растеж и развитие на бизнеса, така и големи инвестиционни проекти. Сдружаването и обединяването са естествена тенденция на свободния пазар, а *доверието* задължително ги съпровожда.

3. Ролята на доверието за пазара

Доверието се налага като важен фактор на пазара и неговото действие се следи и анализира. Когато *доверието* не е на висота или липсва (независимо дали поради непознаване на другата страна или поради основателна причина), деловите партньори обикновено се стремят да се подсигурят и дори преосигурят, за да не понесат евентуални загуби при взаимоотношенията си – това увеличава трансакционните разходи и намалява печалбата. И обратното: ефективността на всяка трансакция е по-голяма, а разходите са по-малко, когато тя се осъществява между страни, които си имат *доверие*, защото не правят излишни разходи за проучване и подсигуряване на сделката и техните отношения.

Когато обаче *доверието* е твърде голямо, но необосновано, то може да влияе също и негативно, като предизвиква волунтаризъм и безотговорност на пазара, което води до специфичен риск, известен като морален хазард. В застраховането и банкирането морален хазард могат да проявяват не само бизнес агентите и принципалите, но и държавата, която така или иначе се намесва на пазара. Така например, противно на житейската интуиция, ако се повиши *доверието* към банковата система, има вероятност банките да намалят резервите си и да не са в състояние да поемат обичайни рискове в банковата практика. Поведението им е морален хазард и обективно повишава риска от банкова криза, която засяга негативно всички играчи на пазара (Драмалиева, 2018: 242).

Ролята на *доверието* в бизнеса не е еднопластова и не се свежда до проста дизюнкция. Затова е добре особеностите на неговото действие да бъдат осмислени, за да се имат предвид за пазарната практика. Някои особености се свеждат до следното:

1. *Доверието* на пазара и в бизнеса обикновено не е самоцел, а е подчинено на интереса за печалба. Именно този нюанс се съдържа в усилията да се изгражда *доверие* заради: спечелването на клиентите и крайните потребители; приемането от обществото; разбирането от местната среда; приемането от партньорите и конкурентите в бранша.
2. *Доверието* няма спонтанен характер. То изисква целенасочени усилия и постоянство, а също и определени инвестиции, за да се наложи и утвърди на пазара. В тази връзка модерният мениджмънт прави нарочни инвестиции или допуска пропускане на печалби, защото ги приема за оправдана инвестиция.

3. *Доверието* се визира като средство за бъдещи печалби, т.е. то е икономически инструмент за бизнеса. Важно е да се има предвид, че то повлиява ефективността в бизнеса предимно в дългосрочен план. *Доверието* се дотира с бъдещи печалби – всяка фирма може да очаква увеличена ефективност и печалба в по-дългосрочна перспектива.

4. *Доверието* се вписва в съвременния организационен модел, който днес е широко възприет във всички делови сфери на обществото, вкл. в бизнеса. Така то допринася към усилията да се оптимизира човешката дейност чрез надеждна форма на организация.

5. Поради икономическата си заинтересованост бизнесът е активната страна за изграждане на *доверие*; инициативата винаги е негова; отговорността е на мениджърите.

6. В бизнеса *доверието* се гради бавно и трудно, без компромиси.

7. Постоянството в практикуването на *доверието* е от голямо значение.

8. Същевременно всеки малък провал, отклонение, непоследователност и непочтеност може да стане повод за окончателна загуба на дълго граденото *доверие*.

9. *Доверието* може да се гради: (А) на базата **на предишния опит на фирмите**, както и (Б) на базата **на чужд опит**, а също и (В) чрез изграждане на специални **поведенчески модели**, които да го гарантират, като например: *сътрудничество, партньорство, лоялност, доверие във фирмата, доверие на крайните потребители, добра бизнес практика, добра репутация, лоялна конкуренция, корпоративна социална отговорност*.

10. *Доверието* се налага и утвърждава чрез различни **специфични пазарни механизми**, чрез които **то се дотира в близко или по-далечно бъдеще**. Такива са например: *повишено търсене от крайните потребители*, предизвикано от добрата репутация на фирмата; *реципрочна фирмена отдаденост на служителите* заради грижите, полагани за тях; *сътрудничество и съдействие на доставчици, партньори и дори конкуренти от бранша* заради общи интереси, които постигат само заедно; *подкрепа от местната общност* заради оказана ѝ помощ от бизнеса.

Като извод от посочените особености на ролята на *доверието* в бизнеса (1 – 10) може да се каже, че: **Всяко поведение, което съответства на особеностите на**

доверието в бизнеса, е очаквано и разумно; то е в унисон със спецификата на бизнеса; то си дава сметка за възможните рискове и тяхното предотвратяване; и затова то се възприема като *етично поведение* (*етически правилно поведение*).

4. Поведенчески модели, които изграждат и гарантират доверието на пазара

Както вече беше изтъкнато по-горе, за изграждането и гарантирането на *доверие* фирмите могат да разчитат както на собствения си опит, така и на чуждия опит, а също и на нарочно изградени за целта поведенчески модели, където *доверието* се съдържа имплицитно. Съдържанието, смисълът и изграждането на такива поведенчески модели заслужава специално внимание заради своята целенасоченост и ярко изразен прагматичен аспект. Присъствието на специфични поведенчески модели на съвременния пазар е тенденция, силно повлияна от бизнес етиката. Ще бъдат посочени някои от тях.

Моделът: Доверие в организацията (фирмата)

Доверието в организацията е утвърден поведенчески модел, чрез който се балансират отношенията във фирмата. Това съответства на съвременния организационен модел, който разчита на свободната инициатива на всички членове и търси начини да я толерира адекватно. Във връзка с това днес мениджърът на всяка организация (фирма, корпорация) делегира *доверие* на подчинените и ги стимулира да го оправдаят. Разбира се, ако *доверието* не бъде оправдано, отговорността за грешките пада върху мениджъра.

Когато *доверието* е налице, а моралът е достатъчен регулатор на отношенията в организацията, се смята, че фирмата има добри предпоставки за ефективност. В този случай се гарантира също и фирмената лоялност. Както и обратното – когато *доверието* е на ниско равнище или въобще липсва, а моралът вече не е достатъчен регулатор за организационните отношения, фирмата усеща дисбаланс и ефективността ѝ е сериозно застрашена. Когато моралът не е на ниво и има проблеми като: недоверие, нелоялност, злоупотреби, измами, клюки и т.н., рязко се влошава психологическият климат, което създава различни пречки за успешното развитие на бизнеса (Драмалиева, 2018: 28).

Моделът: Доверие на крайните потребители

Доверието на крайните потребители е важно за всички отношения на пазара и е основен модел. Фирмите си поставят за първостепенна задача да спечелят *доверието* на своите клиенти и полагат усилия както да изграждат *доверие*, така и да го съхраняват.

Доверието на клиентите задължително изисква поне две неща: 1) постоянство в предоставянето на качествени продукти или услуги и 2) постоянство в зачитането на бизнес етиката. Това са основните очаквания на клиентите, с които бизнесът се съобразява и така предизвиква *доверието* им. Постоянството в практикуването на *доверие* е от голямо значение за крайните потребители, поради което те очакват този поведенчески модел да се възпроизвежда постоянно и без прекъсване в отношенията с тях (Драмалиева, 2018: 49). Фирмите имат икономически интерес да печелят *доверието* на клиентите си и те търсят различни механизми, за да го постигнат. Освен целенасочени усилия и постоянство, това изисква и определени инвестиции или пропуснати ползи, които те приемат за обосновани.

Моделът: Сътрудничество

Сътрудничеството е важно за пазара взаимодействие между бизнес агенти, насочено към постигане на общи цели и основано на добра бизнес практика и поемане на отговорност, което може да си осигури времева продължителност и *доверие*. Нужно е както за отношенията на бизнес агенти с допълващи се интереси на пазара, така и за тези, които са в пряка конкуренция помежду си за определен пазар (Драмалиева, 2018: 210).

Сътрудничеството се е наложило като етическа ценност в бизнеса, без да противоречи на конкуренцията и без да я отхвърля. Заедно с това, то също има ограничения и не бива да се абсолютизира. Затова бизнес етиката цели да подпомага, а също и да оптимизира сътрудничеството, тъй като то е насочено към повишаване ефективността на бизнеса и е в интерес на всички страни на пазара. Това го прави и специфичен позитивен поведенчески модел на пазара, който бизнес етиката стимулира.

Сътрудничеството между свързани фирми с допълващи се интереси (напр. банка, производител, превозвач, търговец) е разбираемо и лесно обяснимо заради общия им дълготраен интерес да си взаимодействат. Но между конкурентни фирми за един пазар (напр. застрахователи) също има сътрудничеството и то заслужава внимание, защото се е наложило като механизъм за установяване на *доверие* към бранша. Фирмите си дават сметка, че чрез сътрудничество помежду си те изграждат *доверие* към целия бранш, което дава възможност за повече печалби на всички тях. Същевременно то е от взаимен интерес не само за фирмите, но и за крайните потребители (Драмалиева, 2018а: 42).

Фирмите знаят, че е важно да предлагат качествени продукти и да зачитат етическите стандарти както в отношенията помежду си, така и към клиентите. По този начин те изграждат съвместно положителния имидж на общия си бизнес. Защото никоя фирма не може да печели сама по себе си, ако има недоверие към нейния бранш. И ако една фирма е неетична към клиентите или към конкурентите си, тя предизвиква недоверие не само към себе си, а към целия бранш. За фирмите не е безразлично и дали конкурентите им зачитат етически стандарти, защото това също влияе на репутацията на бранша. Те имат интерес да си сътрудничат, за да утвърдят добрата репутация на бранша и така да предизвикат *доверието* на крайните потребители и на цялото общество.

Сътрудничеството е сърцевина и на всички обединения на пазара, защото за тях е важно да си осигурят трайно партньорство, базирано на *доверие*, взаимно зачитане на интереси, гарантиране на права, съблюдаване на етически стандарти и на добра бизнес практика. В тази връзка трябва да се изтъкне, че когато сътрудничеството не е подчинено на определени етически стандарти, то достига до неприемливо сдружаване под формата на картели. Картелите са сдружения, които носят печалба на бизнес агентите, но накърняват интересите на потребителите и на обществото, а така нарушават баланса на пазара. Затова те са не само етически неприемливи, но и юридически недопустими.

Моделът: Добра репутация

Добра репутация е трайно наложило се положително мнение на пазара за бизнес агентите, което се основава на миналото им поведение, свързано е с аналогични очаквания за бъдещото и се гради на признаване на техния авторитет и заслугите им главно в две основни посоки : (1) за производството и разпространяването на качествени и сигурни стоки и услуги; (2) за съблюдаването на *добра бизнес практика*. Именно защото гарантира не само качеството на производството, но и качеството на отношенията, добрата репутация днес се счита за важно предимство в конкуренцията при относително изравнени други условия (Драмалиева, 2018а: 194).

Често *доверието* между фирмите се основава на добрата репутация. Ако фирмата има добра репутация, тя поражда *доверие* дори у фирми, за които е непозната. Така този поведенчески модел гарантира *доверието* и улеснява отношенията между фирмите на пазара, което го налага като важна предпоставка за постигане на ефективност и печалба. За мениджърите репутацията е икономически инструмент, а не само етическо изискване.

Добрата репутация е важна също и за отношенията с крайните потребители. Фирмите поддържат добра репутация, разчитайки, че ще предизвикат повишено или устойчиво и трайно търсене, в зависимост от собствените си пазарни стратегии.

Добрата репутация е поведенчески модел, който се отнася както за отделните фирми, така и за цели браншове на пазара. Всички пазарни играчи имат интерес да участват в изграждането и на двата аспекта на добрата репутация, защото това им носи икономически ползи в бъдеще. Добрата репутация на бранша е тяхна обща отговорност.

Както и обратното – лошата репутация, резултат от незачитане на бизнес етиката, се санкционира чрез неуспешни бъдещи сделки и така прави бизнеса неефективен. Практиката показва, че поддържането на добра репутация в бизнеса е трудно и отговорно – свързано е с целенасочени усилия, а да се избяга от лошата репутация е почти невъзможно. Затова фирмите се стремят не само да изградят и поддържат добра репутация, но и да взимат мерки да не допускат лоша репутация, както за себе си, така и за общия им бранш. Това ги кара да търсят други пазарни модели, за да си го гарантират.

Моделът: Лоялна конкуренция

Този пазарен поведенчески модел действително има за цел да осигури подходяща рамка на конкуренцията, която иначе стига до крайности и негативи за пазара, а често и до своето отрицание – монополизъм. Без нея обаче свободният пазар е невъзможен.

Лоялната конкуренция е тази, която спазва изискванията на бизнес етиката и на правните закони, като така стимулира конкурентната надпревара и я поддържа в оптимални и „здравословни“ едновременно за бизнеса и за обществото граници. Тя е основа на *добрата бизнес практика* и включва изисквания за: лоялност, честност, справедливост, взаимен интерес, взаимно зачитане на правата (човешки, икономически, граждански) и човешкото достойнство, опазване на живота, спазване на договореното, добросъвестно информиране, поемане на отговорност, възмездяване на причинени щети, въздържане от умишлено причиняване на вреди (Драмалиева, 2018а: 203). Моделът на лоялна конкуренция фактически може да предпази фирмите от собственото им безразсъдство, когато са увлечени в конкурентна борба помежду си. Моделът им помага също да не уронват *добрата репутация* и *доверието* към целия бранш, което е от полза за всички тях – иначе крайните потребители ги санкционират с намалено търсене.

5. Недоверие: защо е опасно за пазара

Заради посочените позитиви, свързани с ролята на *доверието* на пазара, изграждането на *доверие* е приоритетна цел, която съвременният мениджмънт си поставя както по отношение на служителите вътре във фирмите, така и в отношенията с другите фирми на пазара, а също и в отношенията с крайните потребители. И пак заради това неговият обратен полюс – недоверието, предизвиква подчертан негативизъм и е силно нежелан поведенчески модел на пазара. Недоверието се избягва както от бизнеса, така и от крайните потребители. Причините могат да се търсят в няколко посоки.

Първо, в пазарната практика, недоверието обичайно се приема като сигурен критерий за занижен морал (етика) във фирмата или бранша, за които се отнася. Това, от своя страна, се определя като предпоставка за етически конфликти и проблеми, които занижават ефективността на трудовия процес и намаляват печалбата.

Второ, това се свързва с устойчивата двустранна обвързаност на недоверието и психологическия климат във фирмата, в бранша, на пазара. От една страна, недоверието рязко влошава психологическия климат и създава различни психологически и свързани с тях пречки за успешното развитие на бизнеса. От друга страна, самото недоверие често е резултат от лош психологически климат.

Трето, недоверието изобщо демотивира хората за обща работа, влияе на настроението и амбициите им, което в крайна сметка се отразява негативно на производителността на труда и на целия бизнес.

Преодоляването на недоверието се утвърждава не само като близка цел, но и като траен стремеж и тенденция на съвременния пазар. Това се отнася и за недоверието към бизнес етиката – обичайно то се отнася или към нейните възможности изобщо, или към възможността да се прилага на конкретен пазар – напр. българския. Но недоверието към бизнес етиката влияе негативно на правилните решения на различни нива в бизнеса. По този начин се въздейства негативно на различните отношения, които изграждат бизнеса, както и на целия бизнес. Това несъмнено оказва негативно влияние и на всеобщата рационалност в света, където правилните решения са приоритет.

В някои случаи действително 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. Неетичните печалби на по-

късен етап се трансформират в различни загуби и щети, идващи от съдебни процеси, загуба на *доверие*, нарушена репутация, а понякога те дори принуждават фирмата да напусне бизнеса или конкретния пазар (Драмалиева, 2018: 135).

Именно заради това на пазара все повече се налага да се търсят подходящи поведенчески модели и механизми както за недопускане, така и за преодоляване на недоверието, когато то вече е факт. В този контекст е добре да се разбере колко важно и полезно е **да се рационализира недоверието**. По този начин се установяват истинските причини за всяко конкретно недоверие, които така по-лесно могат да се отстранят, ако има възможност и желание за това. Добре е в тази връзка да се стимулира критичното мислене, аргументирането, обосноваването предпочитание, обективната етическа оценка. Именно заради това е особено важно да се мисли конкретно и обективно, като във всяка определена ситуация се аргументира (разумно и обективно) *как трябва да се постъпи, как е правилно да се постъпи*, а не само да се изтъква (емоционално и субективно) *как бих постъпил аз, как постъпват хората обичайно, как биха постъпили мнозинството хора, как съм наблюдавал да постъпват определени хора* (Драмалиева, 2018: 264).

Емоциите и субективизма могат да са повод за гордост за някои в житейските отношения. Но те са крайно неподходящи за всички в деловите отношения, а в този смисъл и за бизнеса. Именно затова там се налага анализът, който разчита на обективни аргументи. Чрез този механизъм се прави стъпка към преодоляването на субективизма и се стимулира *доверието* към разума и разумните решения на всяко равнище в бизнеса, тъй като те не се установяват спонтанно. Заедно с това анализът и разбирането водят към правилни решения, свързани с недопускането на нежелано поведение в бизнеса.

ЛИТЕРАТУРА

- Драмалиева, В. (2018). *Бизнес етика – философски прочит*. II изд. София: ИК – УНСС.
- Драмалиева, В. (2018). *Бизнес етиката в съвременния мениджмънт*. София: ИК – УНСС.
- Williamson, O. (1975). *Markets and Hierarchies: Analysis and Antitrust Implications*. N.Y.: The Free Press.

Доверие. *Български тълковен речник*. Достъпно на: <https://technik.chitanka.info/talkoven> [Accessed 29.10.2022]

Доверие. (2021). В: *Уикиречник*, from <https://bg.wiktionary.org/w/index.php?title=%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%80%D0%B8%D0%B5&oldid=1128076>. [Accessed 29.10.2022]

Какво е доверие? (2017). In: Kagouletheband.com, from: <https://bg.kagouletheband.com/ucheba/25608-что-такое-верие.html> [Accessed 29.10.2022]

Какво е доверието? Неговото определение и значение. (2022). В: AwordMerchant.com/Хуманитарни науки, from: [Accessed 29.10.2022] <https://bg.awordmerchant.com/confianza> [Accessed 29.10.2022]

Wikipedia contributors. (2022). Confidence. In: *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, from <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Confidence&oldid=1127341446> [Accessed 29.10.2022]

Trust. (2022). *Oxford Languages*. https://www.google.com/search?q=trust+meaning&rlz=1C1NHXL_bgBG820BG820&sxsrf=ALiCzsYqxn6g9EDJY_-mB1SiMa0lOTMgA:1670085568289&ei=wHuLY9mkEZ2Wxc8PgJGt- [Accessed 29.10.2022]

ДОВЕРИЕТО КАТО МОРАЛЕН РЕСУРС И ЕТИЧЕСКА ИНВЕСТИЦИЯ

ДАНИЕЛА СОТИРОВА

Технически университет – София

dasotirova@yahoo.com

TRUST AS A MORAL RESOURCE AND ETHICAL INVESTMENT

DANIELA SOTIROVA

Technical University of Sofia

Abstract

The subject of this paper is the nature of trust as a moral resource and ethical investment. It is considered in the perspective of organizational ethics and organizational communications. Peculiarities of trust relations are discussed as one of the moral grounds in cultures, i.e. – the "natural" sense of belonging and loyalty, social trust, related to the willingness to cooperate and openness in different cultures.

Keywords: trust, moral resource, trust relations, trust culture, ethical investment.

Въведение: защо доверието е важно в постпандемичната ситуация?

В думата доверие влягаме различен смисъл или интуиции, ценности и морална чувствителност, културни традиции, организационни практики и маркетингови стратегии. Терминът придоби нови нюанси в пандемията при отдалечена комуникация. Доверието към управляващи и професионалисти, към колегата и другия човек от нещо подразбиращо се понякога става проблематично. При дистанционна и хибридна работа поддържането на доверие изисква внимание и нови тактики в общуването и управлението на дейностите. Не случайно едно от първите издания на „Харвард бизнес ревю“ по време на пандемията е посветено на доверието (Frei, Morriss, 2020).

Предмет на този текст е доверието като ресурс и инвестиция в перспективата на етика на деловото поведение. Доверието е едно от моралните основания (интуиции) в културите – „естествено“ чувство за принадлежност и лоялност, свързани с готовност за сътрудничество в обществото, като тук конкретизирам вече изследвани конструкти на

кроскултурната етика (Сотирова, 2016). В последното десетилетие в проучванията се обособи терминът „*организационно доверие*“, който обхваща връзката между доверие и други ценностни предпочитания на работното място. То се оказва свързано и с доверяването и предоверяването на информационни технологии. В проучванията е установена зависимост между организационно доверие и т. нар. „зелено поведение“ на служителите и мениджърите (Rahman, Hao, and May, 2021). В литература се обсъжда въпросът може ли да се минимизира липсата на доверие в общността? Какво е *доверието като културна среда и капитал* – социален, човешки, психологически? Възможен ли е свят, в който доверието в другия да е най-силната валута, както допускат адепти на комунитаристката етика? В статията за очертават посоки към търсене на отговори на подобни въпроси. Текстът е основан на метаанализ на нови публикации за доверието в приложните етики и организационните комуникации, както и на собствен опит в преподаването на делова етика и доверителни отношения за служители.

1. Доверието като морален ресурс

Както всеки човек, така и общността притежава свои морални ресурси – ценности, чувство за принадлежност, ангажираност и др. За разлика от материалните, моралните ресурси се множат при използване: отзивчивостта ражда отзивчивост, загрижеността – грижовност. Те зависят от силата на нечий положителен пример (ролевия модел) и се разпръсват по механизмите на *подаряването и жеста*. Моралните ресурси са обект на доброволна или неволна размяна, но не и на продажба.

Доверието е основен морален ресурс. За социолозите то е вътрешно присъщо на сложни обществени структури като форма на оцеляване в условия на неопределеност. Доверието е възможно, ако има минимум желание за сътрудничество. Безусловната доброволност и доброжелателност са характерни за размяната на този морален ресурс. В професионалните и други съвместни дейности чрез доверие се компенсират две черти на деловите отношения – непълнотата и недостатъците на *договорите и обещанията и неопределеността на ситуациите*, в които се налага да действаме.

Според едно изследване доверието има три измерения (източници) – *автентичност, логика и съпричастност* (Zenger, Folkman, 2019). Хората са склонни да се доверяват, когато вярват, че си взаимодействат с истинския човек, а не с маска или

роля (автентичност), ако се осланят на неговата преценка, информираност и компетентност (логика) и щом като чувстват, че на другия „му пука“, той е загрижен (емпатия). Съпричастност, логика и автентичност са базисните условия за доверителни отношения и на работното място. Наличието на доверие е ключова предпоставка за формиране на споделени ценности в организацията. Доверието придава устойчивост на отношенията, а действията на всеки стават предсказуеми за другите. То е *очакване на определено поведение*. Търсенето на моралния ресурс доверие нараства в рискова среда. Понякога даден субект може да „не ни вдъхва доверие“. Изпитваме и неоправдано или незаслужено доверие. Управлението на моралния ресурс доверие е сложно умение, което усъвършенстваме в индивидуалния си и организационен опит.

2. Доверителните отношения: културна специфика и етическа рамка

Разглеждането на доверието като *свързаност* е приоритетно, щом като става дума за организации. Този поглед е възможност за обективен подход за управление на доверието. *Доверителните отношения* се характеризират със следните черти:

- Те са транзитивни – доверието към едни се разпростира върху други, върху репутацията на дадена институция, колегия, гилдия или съсловие.
- Източникът на доверие е не само ролята и статусът, но и личностното присъствие на служителя чрез демонстрираните от него индивидуални черти в поведението.
- Има разлики между доверието към дадена организация (институция, фирма) и към конкретния ѝ представител, който обслужва клиента, свързани с репутацията.
- Отношенията на доверие са променящи се – могат да са взаимни, степенувани, предубедени, неоправдани или излъгани.
- Наличието на доверие към представители на дадена организация зависи във висока степен от поведението, професионализма, репутацията, любезността и излъчването на нейните лидери. Образно казано, за организационното представяне е в сила „*законът за гравитацията*“ – *доверието се разпространява от горе надолу*.

Доверителните отношения са *културно специфични*. В изследванията на културните разлики е известен трудът на Фр. Фукуяма (Fukuyama, 1995), който обяснява развитието на държави и цели региони с характерния им *радиус на доверие* – готовността

на хората да си сътрудничат. Това е важна за изследване на доверието тематизация, в която през първите две десетилетия на 21 век се развиват и концепциите за социален капитал, психологически капитал и благополучие. Неопределеността на термините „човешки ресурси“ и „морален ресурс“ се минимизира в перспективата на качество на живота, организационно благополучие, потенциал, талант, екипност, станали императиви за отдалечената и хибридна работа. Изследванията на доверието и неговия радиус показват единодушие поне по два извода: 1) *доверието е контекстуално* – в колективистичните култури изграждането на доверие към някого предхожда бизнеса му и доверие може да се има на даден човек, но не и на неговата фирма (Давидков, 2009, с.205) и 2) *доверителните отношения зависят от степента на модернизация и технизация* на дадено общество и среда.

Нужно е обновяване или „процес на актуализиране на етичската рамка“ (Ranisch, Nijssingh et al, 2021), особено – за поддържане на доверието при кризи. Последното се потвърждава от наблюдения върху постпандемичната ситуация. *Императивът дистанционно или в офиса* като че ли се подменя с удобството да се работи от дома или с хибриден труд. Студентите приемат обучението от компютър или телефон и навлизат в трудовия пазар с нагласа за нормалност на дистанционния труд. Успоредно с триумфа на дигитализацията се създава социален контекст, в който има нови нюанси в доверителните отношения. Станали сме по-недоверчиви, социално плахи, загубили рутината на ежедневно живо общуване, а вероятно – по-самотни и със стеснен радиус на доверие, ако използваме термина на Фр. Фукуяма. В пандемичната ситуация се «родиха» философски текстове, които интерпретират изолацията и тоталността на технологиите. Сред авторите е Сл. Жижек с поредица от статии и видеолекции. Ще перифразирам следното: „Всичко е по-лесно във виртуалния живот, но ние загубихме изкуството на социалните отношения и приятелството”.

При отдалечена комуникация *доверието следва да се подпомогне* с внимание към емоционалната компетентност. Има умения, важни за доверието – например, „*етическото слушане*“, върху което е уместно да се акцентира след три години дистанционно общуване (Neill, Bowen, 2021).

3. Доверието сред етичните принципи и организационните ценности

„Принцип“ е дума с нееднозначна употреба в бизнес етиката и във фирмени документи за ценностите. Доверието е *най-често изписван и прокламиран етичен принцип*, декларация или обещание в публични изказвания и кодекси. Причините са в това, че доверието е общоразбираем феномен за хора с различна възраст, експертиза и култура. За разлика от думите интегритет, лоялност, дори – почтеност и етичност, доверието е еднакво понятно. Затова в организационното говорене и документация то е сред най-често посочваните ценности. *Маркетинизацията на живота* е друго основание за приоритет на доверието в списъците от корпоративни ценности, по-често наричани принципи, за да се изтъкне стремежът към активно и ангажирано поддържане в практиката. Типично е следното подреждане на *водещи принципи на етичния бизнес*, тиражиран в документи и фирмени обучения:

- *Доверие*. Клиентите и потребителите искат да правят бизнес с компания, която заслужава доверие. Когато доверието е в основата на организацията, то е лесно да се разпознае. Хората знаят, че могат да разчитат на предоставения продукт, способности и стойност и се чувстват оценени при всяко взаимодействие с фирмата.

- *Качество*. Отдадеността на високите стандарти за качество показва, че компанията се е ангажирала с това, което прави и предоставя ценността, която обещава. Фирми, които работят некачествено или предлагат непоследователни по качество услуги, всъщност казват на бъдещите си клиенти, че не ги е грижа за тях.

- *Прозрачност и дълготрайност*. Доверието се гради върху изпълнението на отговорности и обещани ангажименти. Проследяването на услугата е осигуряване на прозрачност за евентуални проблеми, които могат да повлияят върху крайния резултат. Ако има откровеност, дори и да не е предложен най-добър продукт, може да се спаси и да продължи отношението с клиента [1]. Декларираните след доверието принципи са по-скоро негова форма и частен случай. Първенството на доверието е неоспоримо за повечето бизнеси в конкурентна среда.

4. Времева перспектива към доверието: убеденост (вяра) и надежда

Спецификата на доверието е в това, че не се нуждае от обосноваване и аргументи. От тук произтичат и проблеми, когато в случаи на организационно доверие се

демонстрира умишлено загърбване на рационалните доводи и известна нечувствителност към тях. Изтъкването на аргументи е признак на *нарушено* доверие. В такива моменти е видно, че *доверието и вярата като убеденост са преплетени* и трудно различими. Има действия, водени от доверие към някого и нещо, необясними въз основа на разумни доводи. Често казваме „не вярвам той да го е направил“ за нещо, за което има доказателства, че го е сторил. Примери за социалните ползи на подобно *инвестирано доверие без рационална проверка*, са професионалното доверие (към лекар, учител, адвокат, финансист и др.). Специален случай е *терапевтичното доверие*, без каквото не са възможни много персонализирани или конфиденциални услуги. Тук смисълът на доверителното отношение е *да насърчи надеждността* на даденото предложение като услуга за клиента. Подобна „комуникативна логика“ на убеждаването има и в междуличностното доверяване. Например, ако човек се доверява на тийнейджър (бидейки родител например), то е важна надеждата, че щом като на порасналото дете се „гласува доверие“, това го подтиква *да става достоен за доверяване в бъдеще*. В този случай се доверяваме не на основата на доказателства и на убеденост, че младежът ще успее да израсне в желаната от нас форма. По-скоро го обнадеждаваме, доверявайки се на бъдещето. Надеждата е доверие в бъдещето. *Свързаността между доверяване, надежда и проектиране на действието* е разгледана от К. Фрост-Арнолд сред познавателните капани на доверяването при ползване на интернет (Frost-Arnold, 2014).

Дали доверието включва увереност, убеденост, вяра ще остане въпрос без единствен правилен отговор. Действието, изпълнението на обещаното и очакваното от другия е *оправдание на вложения морален ресурс*. Според Дж. Картър реалното поведение при изпълнението наподобява стрелба с лък – опитът е успешен и смислен, ако целта е улучена; доверието към някого намалява или се стопява при пропусната цел, щом като липса ефективен резултат и има разочарование. Доверието е нетрайно. Затова някои въвеждат *критерии за успешно и неуспешно доверие* или *добро и лошо доверие*, колкото е да са трудно приложими термини за ефективността към доверяването (Carter, 2020).

Междоличностното доверие се поддържа от всички аспекти на работния процес, както и от наглед *дребни подробности в ежедневието, които са технически или административни*. Сигурно е обаче, че за да има стабилни доверителните отношения е

важно мениджърското поведение като ролеви модел. Наглед малки странични детайли оказват влияние върху доверието към ръководителя – в какъв квартал живее, обядва ли заедно с подчинените си, използва ли равностойни точни обръщения към тях, а не пита „как ти беше името?“. Тези дреболии могат да показват степен на прозрачност, личен стил или автономност в организационната култура, но при всички случаи те са пречка пред доверието на работното място.

5. Доверието като етическа инвестиция

Етичното инвестиране е нов термин, който обозначава инвестиционна стратегия, при която *ценностите на инвеститора в широкия смисъл, т.е. – морални, религиозни и социални, са основна инвестиционна цел, наред с добрата възвръщаемост*. Нарастването на съмнителни, полу-законни и незаконни сделки принуждава някои фондове да търсят и изискват от фирмите, в които ще инвестират, да са социално отговорни – да се отнасят с уважение към своите служители, да създават здравословни продукти и услуги и да спазват определени етични стандарти. Тук е първостепенно мястото на *уважително отношение към собствените служители*, а то е свързано с доверието. На второ място, има примери на *социално отговорни инвестиционни фондове*, които избягват да дават средства в *спорни области* (хазарт, тютюн, алкохол, оръжия и дори петрол). Моралната преценка и изборът са ключови за тях. Съществуват и *екологични фондове*, които вземат предвид при решенията си екологични, дългосрочни и глобални рискове. Критерият за въздействие отчита социалното представяне на инвестицията, равностойно с печалбата. Такива са *импакт фондовете*, целенасочено проследяващи дали са нужни *промени в етичния им избор* на кого и за какво предоставят ресурси.

Често се загърбва това, че важни предимства на етичното инвестиране са *субективни и лични* – те носят удовлетвореност, радост и мотивация, когато дадената етична компания се представя добре. Икономическите субекти печелят и финансово, но и емоционално, а инвестиционният избор води до *нарастване на степента на доверие в обществото*, за което свидетелстват специални годишни доклади (White Paper, 2020).

На равнище отделна бизнес организация доверието повлиява върху *три фактора* – обща ефективност на екипа, ниво на иновативност и креативност и готовност на организацията да се адаптира, като приема безболезнено и открито промените. *Ниските*

нива на доверие се отразяват на производителността, тъй като у хората се засилва чувството за лична уязвимост и те „залагат на сигурното“. Въвеждат се все по-сложни и скъпи проверки за свършена работа, предложенията за нещо нерутинно се игнорират. Комуникацията се влошава, доминират отбранителни позиции, липсва желание да се развиваш. *Организационната енергия се отклонява от създаване и/или обслужване на клиенти към усилия да се разгадаят «истински» мотиви на хората около теб.*

*Доверието на равнище международен бизнес е самостоятелен проблем, но тук ще се огранича само със лингвистичен детайл – значението на думата „доверие“ не е универсално – *vertrauen* на немски има асоциации, различни в сравнение с италианското *fiducia*, което от своя страна се разминава с акценти в *trust* за англосаксонците, както и с български или руски смислови конотации. В националните култури хората търсят и намират различно доверие. Същевременно ключово предизвикателство за международни преговори и екипи е атмосферата на взаимно доверие. За подпомагането ѝ в глобалната бизнес етика са разработени списъци от културно специфични бизнес сценарии (Saunders et al, 2010), както и критерии за доверие, продиктувани от социо-културни фактори. Разработва се модел, който позволява на екипите да идентифицират доверието според десет критерия, използвани от различни националности – компетентност, съвместимост, доброжелателност, почтеност, предсказуемост, сигурност, включване, отвореност, достъпност и реципрочност (Heffernan, 2004).*

6. Капани пред доверието при работа от дистанция

Тук се фокусирам върху промени, предизвикани от наложените ограничения, като откроя познати комуникативни бариери, наричайки ги метафорично „капани“. Те са израз на „шумове“ в комуникацията и могат да са пречки пред доверието. Появяват се ситуации, водещи до смислов дисонанс. Е-комуникацията изисква активиране на социалната ни интуиция, но и научаване. Обобщени изводи от изследвания и наблюдения за дистанционната работа със студенти и служители са дадени в таблицата (Sotirova, 2021).

Подпомагане и подобряване на доверието при е-комуникация

Подпомагат доверителната е-комуникация:	Доверителната е-комуникация се подобрява при:
1.Подходящият зрителен контакт и открито лице	Гледане в камерата при он-лайн разговор. Камерата е на нивото на очите или малко под него. Показване на цялото лице на екран. Поддържане на визуалния контакт непрекъснато, но не с намръщен, студен или суров поглед.
2.Периодичното потвърдително кимане	Избягване на поза „замръзнало“ лице. Непритваряне на очите излишно.
3.Усмивката	По- често усмихване (усмивката е двойно по-важна) Не присвиваме затворени устни.
4.Умерена скорост	Говорим по-забавено от обичайните си скорост и темп.
5.Активното и рефлексивно слушане (нагласата към слушане е важен елемент от работата)	Не прекъсваме другия, особено, ако излага искания, дори и да е обстоятелствен. Задаваме въпроси, с които да го насочваме, като поставяме накрая свои въпроси за следваща среща. Внимателно, фокусирано и насърчаващо слушане. Често кимване с глава и други знаци на внимание. Контролираме се да не питаме често «Чуваме ли се?»
6.Убедително говорене с асертивен стил	Пълна включеност в комуникацията. Избягване на вмъкнати думи, междуметия и др. /”така”, “значи”/; ясно и често произнасяне на “да”, “не”, “аз”, “искам”, “мога” (“не мога”), които усилват асертивността.
7.Обичайните изисквания за делово облекло	Подбрана едноцветна блуза, по-добре в контрастен, а не пастелен цвят и тон.
8.Обичаен фон и офис дизайн за професията/организацията	По възможност фонът зад говорещия не разсейва с пъстрота и детайли. (Едноцветна стена, библиотека, само една картина са подходящи)
9.Визуализацията помага, за да има разбиране	Онагледяване, илюстриране, използване на технологии, като се дава възможност на другата страна да “допише” (чертеж, списък и др.). Подготвени са нагледни материали и предварително е проверена изправността на връзката.
10.Поддържане на положителен тонус в комуникацията	Без прояви на досада, разсейване, фамилиарничене (сцени с децата, домашните любимци и др.). Не поглеждаш към телефон или др. устройство.
11.Индивидуализиране	Контролираш неволно фаворизиране на други присъстващи в стаята при хибриден тип комуникация

Дистанционната работа има разнопосочни последици върху ефективността и ангажираността. Обнадеждаващо е, че отдалечената комуникация е *по-добра при мозъчна атака* (Frisch, Greene, 2020). Проучени са отделни фактори, наглед периферни,

но влияещи върху доверието. Н. Ебнър изследва как използването на копиране (cc) в кореспонденцията влияе върху доверието. Оказва се, че опцията cc в мейлите влияе отрицателно на доверието (Ebner, 2021). Използването на cc *подобрява възприятието на откритост, но води до усещане за нараснал контрол*. Служителите чувстват, че не им се доверяват, ако мениджърът винаги е включен в мейлите. *Отрицателният ефект на cc върху доверието намалява възприятието за безопасност и допринася за култура на страх*. Затова използването му се възприема като неетично.

Вместо заключение - нови изследователски посоки

Доверието беше анализирано тук през призмата на конструктите ресурс и инвестиция. Друго полезно за приложно-етическия анализ понятие е инфраструктура. От десетилетие светът подрежда държавите по *дигиталната им инфраструктура*, която бива добра, лоша или неприемлива. Този текст е финализиран в деня (29.09.2022г.), когато е представен докладът на ООН за *дигиталната инфраструктура*, според който Финландия, Южна Корея, Нова Зеландия, Швеция и Естония осигуряват най-добра дигитална инфраструктура за граждани. Какво е *етическа инфраструктура* – ето въпрос, който приложните етиците у нас могат да осмислят, използвайки прогностичната сила на хуманитарната експертиза.

БЕЛЕЖКИ

[1] IntegritySolutions, <https://www.integritysolutions.com/>, 2021.

ЛИТЕРАТУРА

Давидков, Цв. (2009). *Национална и организационни култури*. С.

Сотирова, Д. (2016). Кроскултурната етика: морални основания, моралното изключване и етическо разнообразие на културите. – В: *Реторика и комуникации*, бр. 21, януари. <https://rhetoric.bg/>.

Фукуяма, Ф. (1997). *Доверие. Новите основи на световния просперитет*. Изд. РИВА, С; (Fukuyama, F. (1995). *Trust. The social virtues and the creation of prosperity*. Free Press, New York.

Carter, J. A. (2020). On Behalf of a Bi-Level Account of Trust. – In: *Philosophical Studies*. Issue 177.

Ethical Studies (ISSN 2534-8434), Vol. 7 (2), 2022

- Ebner, N.** (2021). The Human Touch in ODR: Trust, Empathy and Social Intuition in Online Negotiation and Mediation. – In: Rainey, D., E. Katsh, and M. Abdel Wahab. *Online Dispute Resolution: Theory and Practice (2nd ed.)*. Eleven Intl. Publishing, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3760782>).
- Frei, F. X., A. Morriss.** (2020). Begin with Trust. The first step to becoming a genuinely empowering leader. – In: *Harvard Business Review*. May-June. <https://hbr.org/2020/05/begin-with-trust>.
- Frisch, B., C. Greene.** (2020). 3 Things Virtual Meetings Offer That In-Person Ones Don't. – In: *Harvard Business Review*. July. https://hbr.org/2020/07/3-things-virtual-meetings-offer-that-in-person-ones-dont?ab=at_art_art_1x1).
- Frost-Arnold, K.** (2014). Trustworthiness and truth: The epistemic pitfalls of internet accountability.- *Episteme*.11 (1): pp. 63-81.
- Heffernan, T.** (2004). Trust formation in cross-cultural business-to-business relationships. – In: *Qualitative Market Research*, Vol. 7 No. 2, pp. 114-125. <https://doi.org/10.1108/13522750410530020>.
- Neill, M.S., S.A. Bowen.** (2021). Ethical listening to employees during a pandemic: new approaches, barriers and lessons. – In: *Journal of Communication Management*. Vol. 25, No. 3, pp. 276-297. <https://doi.org/10.1108/JCOM-09-2020-0103>.
- Ranisch, R., N. Nijsingh, A. Ballantyne, et al.** (2021). Digital contact tracing and exposure notification: ethical guidance for trustworthy pandemic management. – In: *Ethics and Information Technology*. 23, pp. 285–294. <https://doi.org/10.1007/s10676-020-09566-8>.
- Rahman, T.A., G. S. Hao, A. Y. May.** (2021). Intertwining Corporate Social Responsibility, Employee Green Behavior, and Environmental Sustainability: The Mediation Effect of Organizational Trust and Organizational Identity. – In: *Economics, Management, and Financial Markets*. 16(2), pp. 32–61.
- Sotirova, D.** (2021). Trust and E-communication: how to overcome the pitfalls of remote work. – In: *XIII-th INTERNATIONAL SCIENTIFIC CONFERENCE "E-Governance and E-Communications"*. *Proceedings*. Technical University-Sofia.
- Saunders, M., D. Skinner, G. Dietz, N. Gillespie, R. Lewicki.** (2010). Organizational Trust: A Cultural Perspective. Cambridge.

Zenger, J., J. Folkman. (2019). The 3 Elements of Trust. <https://hbr.org/2019/02/the-3-elements-of-trust>),

White Paper. (2020). Do well while doing good. Ethical investing for market returns. White Paper. <https://www.ueethical.com/uploads/resources/White-Paper-Doing-well-while-doing-good-032020-APPROVED.pdf>.

ДИНАМИКА НА ВЕРНОСТТА

СИЛВИЯ БОРИСОВА

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

sylvia.borissova@gmail.com

DYNAMICS OF FIDELITY

SYLVIA BORISSOVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

What is fidelity? What is its nature, its dynamics, how far can it possibly extend? What is its significance for human existence? This article presents a systematic analysis of fidelity as both a moral value and virtue, considered in an interdisciplinary perspective with arguments from the fields of philosophical anthropology, phenomenology, existential and dynamic ontology, psychoanalysis and personality psychology. The etymology and genealogy of the term fidelity is traced from its everyday use to its philosophical loading in the course of Western historical-philosophical thought (Epictetus, Cicero and Gaius, Hume, Alison, Dilthey, Picard). On this ground, firstly, a typology of the concepts of fidelity in an impersonal (object-sensual), personal (individual, spiritual), existential (life-) and holy (sacred, religious, theological) sense is proposed; and, secondly, a peculiar dynamic ontology of fidelity is derived based on the most profoundly thought-out concepts of Marcel and Badiou in this regard—respectively, these of ‘creative fidelity’ (*fidélité créatrice*) and ‘fidelity to the event’ (*fidélité événementielle*).

Keywords: fidelity, faith, trust, creative fidelity (*fidélité créatrice*), fidelity to the event (*fidélité événementielle*), moral value.

В какво се изразява верността? Каква е природата ѝ, динамиката ѝ, докъде е възможно да се простира? В какво се състои значимостта ѝ за човешкото съществуване?

Статията има за цел да представи систематичен анализ на верността като морална ценност, разгледана в интердисциплинарна перспектива с доводи от полетата на философската антропология, феноменологията, екзистенциалната и динамичната онтология, психоанализата и психологията на личността. С оглед на това изложението предприема следните стъпки:

1. За изходна предпоставка и отправна точка се взема концепцията на Макс Пикар за верността (нем. *Treue*) като „първичен“ или „базисен феномен“ редом с любовта, живота, смъртта и тишината, контекстуализирана чрез питането за ролята на първичните феномени на човешкото съществуване.

2. Следва етимологична и генеалогична конкретизация на понятието „вярност“, като а) се аргументира изследователският избор на линията *fidelis* (лат.) – *fidelity* (англ.), *fidélité* (фр.) като първична феноменалност на човешкото съществуване и морал спрямо *loyauté* (фр.) – *loyalty* (англ.); и б) се проследява развитието и наслагването на конотации в понятието в историята на западната философска мисъл – онтологични, феноменологични, аксиологически, етически, естетически (стоици – Епиктет; Цицерон, Гай; Хюм; Алисън; Дилтай).

3. Предлага се типология на концепциите за верността в безличен (предметно-сетивен), личен (персонален, духовен), екзистенциален (жизнен) и свят (свещен, религиозен, теологичен) смисъл.

4. Една следваща конкретизация се състои в разграничаването на понятието за вярност от това за вяра и доверие (Дюи; Фазакас и Гозе; Христодулу).

5. Извежда се подстъп към динамична онтология на верността на базата на най-дълбоко промислените в този план концепции на Габриел Марсел и Ален Бадиу – съответно за „творческата вярност“ (*fidélité créatrice*) и „събитийната вярност“ (*fidélité événementielle*).

1. Верността като първичен феномен

В какво се изразява верността за човека и докъде биха могли да се простират границите ѝ? Не само във всекидневната употреба на понятието „вярност“, но и при по-голяма част от философите, рефлектиращи по-пряко или периферно върху това понятие, се наблюдава съсредоточаване върху някоя от следните свързани конотации: вярност в личните отношения, в брака, в любовта.

Ала с какво и защо да е различна верността в семейството, в приятелството; верността към едно живо същество, понякога дори наричано „най-верен приятел“ – било то животно или растение; верността към едно място, натоварено с дълбока лична символика за човек; верността към един предмет дори, когато този предмет носи

съкровен или сакрален смисъл? Верността на себе си и своите принципи – не е ли също вяръност?

Систематичният анализ предполага постигането на формално-логическа и съдържателна консистентност при определението на понятието „вяръност“: на онзи момент, в който нищо не може да бъде добавено или отнето, без с това да се наруши устойчивостта на понятието; в друг момент тази устойчивост би могла да бъде уязвена и да доведе до нужда от преразглеждане и актуализация на съответния систематичен прочит. – **В кой момент верността е феномен, надхвърлящ вече имплицираното във въпроса какво е верността?**

В книгата си „Светът на тишината“ (1948 г.) швейцарският неоплатоник Макс Пикар нарежда верността сред „базисните“, или „първичните“ феномени на човешкото съществуване (*„базисни“ по Гютевото понятие *Urphänomen*), заедно с любовта, живота, смъртта и тишината. За Пикар особеното във феномена на тишината е, че се съдържа във всеки от останалите: „и има повече тишина, отколкото слова в тях, повече от невидимото, отколкото от видимото“ (Picard, 1948: 5); единствено тя сред останалите базисни феномени „винаги е на разположението на човека“ (ibid.: 6). Същевременно много живо авторът улавя срещата и взаимното преобразяване на тишината и останалите първични – метафизични и архетипни за човешкото съществуване – феномени (вж. Борисова, 2019: 45). Така пластичен е например начинът, по който „пълнотата на тишината в любовта достига до тишината в смъртта: любов и смърт си съпринадлежат. Всяка мисъл и дело в любовта се простира през тишината към смъртта“ (Picard, 1948: 84). Отсъствието или занемаяването в присъствието на любимия е равнозначно на смърт, присъствието му е равнозначно на живот; заедно с това присъствието на любимия човек в извън-редността – на живота, на верността, на смъртта – е присъствието на тишината (вж. Борисова, 2019: 88). За швейцарския мислител това е удивителната онтологична основа на верността.

Пикар е римокатолик и в книгата му е отредено също лично място на вярата, надеждата и любовта, на началото, грехопадението и изкуплението на човека, но също и на Платоновата троица на истината, доброто и красотата. Защо и в какъв смисъл тогава за него тъкмо любовта, верността, животът, смъртта и тишината са първичните феномени? Като първа онтологична опора на човешкото съществуване могат да се

мислят с не по-малко право вярата, надеждата, любовта – упованието в най-ефимерното и най-светлоносното, даващо незрим подслон; също и мъдростта – намереният незрим подслон, превърнат в знание за себе си и другия; също и трудът – знанието, превърнато в съзидателно действие и творчество и даващо плод за себе си и другия; също и грижата – знание и действие за доброто на себе си и другия; също и смехът – „усмихващо се битие“ [1], извеждащо наяве лекотата у себе си и другия наред сляпата съдба или цялата трагедия и тежест на света. Ако животът и смъртта като първични феномени са моят живот и моята смърт, искат мен и само мен за съществуването си, то любовта и верността искат мен и другия, обединени в заедност; любовта и верността изискват мисленето през другия – през онази човешка другост обаче, несводима до обектност и отличаваща се със своя лична човешка логика, поведение, телос.

Така в систематико-философски план във всяка от двете двойки понятия се наблюдава взаимна зависимост, кръстосване на логическите обеми. Може ли да има живот без смърт и смърт без живот; може ли да има любов без вяност и вяност без любов? Както тишината по Пикар е такъв първичен феномен, който се съдържа във всеки от останалите четири, така е нужно и животът да носи в себе си нещо от смъртта, смъртта да носи в себе си нещо от живота, любовта да носи в себе си нещо от верността и, най-накрая, верността да носи в себе си нещо от любовта. Ако се заскоби обектното и приоритетно еднопосочното отношение във верността и любовта – какъвто е поне стремежът на настоящия анализ, – то става очевидно, че верността по идея не е понятие за сам човек, а изисква обяснение през етическия регистър; или по-нашироко през аксиологическия, но само на верността в качеството ѝ на социална и лична ценност (съгласно Рикертовото определение за социални vs. асоциални ценности и лични ценности vs. ценности за блага-вещи – вж. Рикерт, 2006). Следователно верността съобразно Пикаровото разбиране е най-висша морална ценност, проявяваща се в отношението към другия, по определение – и в отношението към себе си в рефлексивен план. **Ако в любовта другият е най-висша ценност, то във верността вярата в другия е най-висша ценност.** Но ако вярата все още не е непременно вяност, какво е вярата в другия – като вяност?

2. Етимология и генеалогия на понятието „вярност“

В българския език думата *вярност* е абстрактно съществително, производно на *вяра* – увереност; надежда; религия (Георгиев, Гълъбов, Заимов, Илчев 1971: 217). Това е и широката семантична употреба на немската дума *Treue*, с която Пикар назовава верността.

Във всекидневието думите *вяра* и *доверие* се срещат и като синоними; от друга страна, *доверие* и *вярност* също не е непривично да се използват синонимно. Други синоними на *вярност* са: *преданост*, *лоялност*, *отдаденост*, *посветеност*. В английския се наблюдава сходна тенденция: *faith*, *trust* и *belief*, взети в ежедневната им употреба, също понякога се използват синонимно. *Faith* означава вяра, доверие, опора; религия; честност, искреност, вярност; обещание, дадена дума. От своя страна *trust* означава доверие, вяра, упование, доверчивост, надежда; отговорност, увереност; дори дълг, завет. *Belief* също е вяра, доверие; а в религиозен смисъл – вярване, вяра, религия. Смисъл на вяра и доверие носи също *credit*, с нюанси на „влияние; уважение; признание“, т.е. засягащо преди всичко социалния статус на отделната личност. Думите за вярност се разклоняват още повече: *faithfulness*, *loyalty*, *fidelity*, *allegiance*, *devotion*. *Faithfulness* означава вярност, достоверност, точност; честност, преданост. *Loyalty* носи същите конотации, но вече в отчетливо социален план; множественото число *loyalties* служи за обозначаване на преданост към родина, общество, класа, племе и пр. *Allegiance* отново е вярност и преданост в социален аспект; в исторически план бележи феодалната или васалната зависимост – верността като зависимост и подчиненост; с тази дума се превежда и полагането на клетва за вярност. *Fidelity* (от лат. *fides* – вяра, и *fidēlis* – верен, предан) е вярност, преданост; точност, прецизност. Интересно е, че най-широк прием във философията и потенциал за абстрактно семантично разгръщане се наблюдава при употребата на *loyalty* и *fidelity* – аналогично във френския при *loyauté* (от *loialte*, *leaute*) и *fidélité*.

Оригиналното значение на латинската дума *fidēlis* се е отнасяло в по-широк смисъл до дълга, отколкото до свързаното производно понятие в английския *fealty* – вярност в смисъла на задължение на васал или крепостник. Както *faithfulness*, така и *fidelity* се използват както за обозначаване на моногамия в любовта и брака, така и за постоянство и неизменност в приятелството или в подкрепата към личност, организация,

идея, или пък във вярата в личните принципи. *Faithful* и *loyal* в плана на личността се използват в смисъла на „непоколебим в обичта или предаността“, като специално *faithful* се обвързва и с друго лично качество, а именно: „твърд в придържането към обещания или в спазването на дълга“ (като синоним на *conscientious* – съвестен: вж. *Merriam Webster Dictionary: Faithful*).

Във философски план понятието лоялност има по-конкретни и като цяло по-прагматични конотации спрямо понятието вяност. Лоялността често се разглежда като добродетел, конституирана от постоянството във вътрешната ангажираност на човек относно неща, свързани с идентичността му. В този смисъл образцов пример за лоялност е приятелството, тъй като приятелите ни, включително техният характер, навици, времето, прекарано заедно с тях, и нещата, които правим заедно, – в голяма степен определят това кои сме ние. А от своя страна, значим и говорещ за нашата проява на лоялност е и самият факт кого сме избрали за свой приятел в пряка връзка с това кои сме били в даден период. Лоялността е търсена черта в семейството, рода и удържането на традициите. Оттук и лоялността се търси като качествена черта на принадлежност, членство – дори в интервютата за работа към дадена организация, дори и на държавно равнище – като лоялност към върховенството на закона и държавните институции. Логично следва въпросът, който си задава и изследователят Джон Клайниг: можем ли да проявяваме лоялност към принципи или други абстракции?

Отговорът на Клайниг гласи: „главните обекти на лоялността обикновено са хора, лични колективи (като семейства), квази-личности като организации (компанията, за която човек работи) или социални групи (църковна конгрегация). Някои твърдят, че само към такива можем да бъдем лоялни (Ladd, 1967; Baron, 1984). Но това е в противоречие с мнението, че почти „всичко, към което сърцето може да се привърже или да му се отдаде“, може също да стане обект на лоялност – принципи, каузи, марки, идеи, идеали и идеологии (Konvitz, 1973: 108)“ [2] (Kleinig, 2022).

Така лоялността в определението си е „практическа предразположеност към запазване на вътрешно ценена (макар и не непременно ценна) асоциативна привързаност, когато това включва потенциално скъпоструващо обвързване да се осигурят или поне да не се застрашават интересите или благосъстоянието на обекта на лоялност. Най-често асоциация, която започваме да ценим заради самата нея, е и тази, с която започваме да

се самоидентифицираме (като *моя* или *наша*). Има голяма доза непредвидимост при развитието на различни видове лоялност“ (ibid.): например към семейството, племето, страната и религията. Те често се появяват почти естествено в процеса на осъзнаване на социалните отношения, които са ни формирали. Идентификациите ни могат да бъдат много дълбоки и често се формират „на сяпо“ – тъкмо тази липса на избор е, която за автори като Р. Т. Алън (Allen, 1989) отличава лоялността от други обвързвания, и по-специално от верността. Лоялността, разбира се, се простира и до съзнателно придобити и поддържани обвързвания в отношенията с хора, групи, институции. Верността обаче удържа и по-дълбок план – както онтологичен и феноменологичен, така и аксиологически, етически, естетически, – който следва да бъде разгърнат през развитието на идеята за верността в историята на западно-философската мисъл.

Още при стоиците е налице **съсредоточаването върху етическите нюанси на верността в деонтологичен смисъл, в контекста на подходящата загриженост за другите**: Епиктет поддържа идеята за хармониране на отношението към другите и подходящата загриженост за себе си – да действаме заради себе си често включва принос към общото благо, *vice versa*, запазването на взаимоотношенията ни принадлежи към нашето собствено благо. Затова ако поддържането на връзка с член на семейството изисква отказ от външни притежания, то това по никакъв начин не жертва такива истински блага като скромност и вяност (cf. Graver, 2021).

От своя страна римските юристи Цицерон и Гай разгръщат в практиката Аристотеловото схващане от „Никомахова етика“ за **спазването на обещания** като пряко наложено от добродетелите, и по-специално тези на справедливостта, както и на щедростта в случаите на чисто безвъзмездни обещания. Резултатът е въвеждането на специфично морално задължение за спазване на обещания и **специфична** (за Цицерон – собствено римска) **добродетел на вяност към обещанията** чрез позоваване на процедура, наречена *stipulatio*, или уговорка (cf. Nabib, 2022).

За разлика от Хобс, според когото обещанията и техните сродни размени, споразумения, завети и договори, по същество са отвъд конвенцията и по-скоро произлизат от нашата воля да прехвърляме вродени права, които имаме, един другиму – конвенцията е само нормативна тук, – за Хюм обещанията са конвенционални, но вече в онтологичен смисъл. Те са „артефакти на човешката конвенция и верността,

добродетелта на справедливостта, която ги съпътства, също е изкуствена поради тази причина. Той посочва в контраст други естествени добродетели, като грижата за потомството, които са вродени“ (ibid.). А моралният принцип, насочен директно към обещанията, е това, което Ролс нарича „принцип на верността“. Принципът на верността е пряко произведен на принципа на справедливостта, създаден специално за институцията на обещаването: „*bona fide* обещанията трябва да се спазват“ (cf. ibid.).

Съгласно „Трактат за човешката природа“ (1739-40 г.) **верността е добродетелта да си склонен да изпълняваш обещания и договори** – в смисъл на това страните да се задължават да насърчават собствените си интереси, а не в този на приятелска размяна на услуги. Тук Хюм обръща внимание на опита до момента, попадащ в задънена улица, верността да се анализира като неконвенционална, или естествена добродетел, – тъй като актът на обещаване би бил неразбираем при липсата на предварителни социални конвенции, а моралното задължение на обещанието също е зависимо от такива конвенции (cf. Cohon, 2018).

Същевременно обаче е известно, че в „Изследване върху принципите на морала“ (1751 г.) Хюм вече плътно се придържа към древната етика и възгледа, че моралът се корени в страстната природа на човека, защото в отлика от разума тя е, която ни подтиква към действие (cf. Hume, 1902: 318, 330, etc.). Особено видно за него е това в природата на добродетелите и развитието им от чувствата и желанията. И тук той разделя добродетелите на изкуствени и естествени. Към първите се числят справедливостта, спазването на обещания и предаността към законното правителство; докато естествените добродетели са много повече и включват смелостта, великодушието, амбицията, приятелството, щедростта, верността и благодарността – т.е. тук Хюм разбира **верността вече не като конвенционална, а като естествена добродетел**. Ползата от естествените добродетели е пряка и обикновено води до добри резултати; докато тази от изкуствените добродетели е непряка, възникваща винаги само в резултат на съществуващата приета практика за упражняване на тези добродетели. От своя страна базисните естествени добродетели за Хюм се основават на самочувствието, докато щедростта, състраданието, верността и приятелството представляват един **втори кръг от естествени добродетели, допринасящи за социабилността** (добрата воля, привързаността и загрижеността за другите) при упражняването на първите (cf. Hume, 1978: 599–603) – експлицитно

сродство със стоическата позиция, но още и с психологическите основи на добродетелта при Аристотел. В Хюмовата типология на добродетели, полезни за себе си, и такива, полезни за другите; на добродетели, приятни за себе си, и такива, непосредствено приятни за другите, – верността, редом със справедливостта, честта, предаността и целомъдрието, от една страна, и с щедростта, милосърдието, приветливостта, снизходителността, милостта и умереността, съставляват именно „социалните добродетели“ на човечеството (cf. Hume, 1998: 5.2.44).

Отново обозначено като *fidelity*, понятието за вяност се появява и в труда на шотландския свещеник и есеист Арчибалд Алисън „Очерци върху природата и принципите на вкуса“ (1790 г.), в който, **в пряка връзка с идеята за верността, откриваме и такова определение за природата на вкуса и за неговия обект на принципа на асоциацията, което чудесно може да послужи и при типологизирането на верността** по-долу, в раздел 3 от настоящия анализ:

Когато обектът на вкуса е материален обект, процесът, чрез който той става приятен, е още по-сложен, тъй като материалните обекти не са естествено произвеждащи емоции. Те често са естествено продуктивни за прости удоволствия и болки, но това са просто усещания. Същевременно материалните обекти често произвеждат сложните емоции на красотата и възвишеността и така би следвало да произвеждат и простите емоции, които дават началото на еднородни редове от идеи („*trains of imagery*“ – Alison, 1811: 10, 13, 17, 21) за емоции (cf. *ibid.*: 62, 70, 72, 77–78, 130, 163). Следователно, за да придобият способността да произвеждат сложните удоволствия на вкуса, материалните обекти трябва първо да придобият способността да произвеждат прости емоции. Те правят това, като започват да означават, чрез асоцииране, качества на ума, които естествено пораждаат емоции (cf. *ibid.*: 73–74, 79, 120, 158). Тук се включват както активни, така и пасивни качества (сили, способности) на ума – като благотворителност, мъдрост, сила на духа, изобретателност, фантазия и др., а също така и неговите чувства и привързаности – като любов, радост, надежда, благодарност, чистота, вяност, невинност и др. (cf. *ibid.*: 418).

Стоическата нишка във верността откриваме и при Дилтай в неговата „Система на етиката“ и понятието *Treue*: „обикновената жизнена ценност на груповата солидарност е издигната до духовната ценност на уважението към всички останали като

индивидуални цели-в-себе си. След като е заменил съчувствието на Хюм с благосклонност, Дилтай вплита кантианския дълг като част от своя анализ на моралната саморефлексия. Но вместо да призовава към зачитане на закона, за да оправдае правенето на това, което е правилно, Дилтай извлича моралния дълг от обвързване, което се основава както на „вярност към себе си, така и на уважение към себеоценката на другите хора“[4]. Чувството за задължение (*Verbindlichkeit*), което идва с това обвързване (*Bindung*), включва признаването на реципрочна човешка свързаност наместо на едностранна зависимост от по-висш закон“ (Makkreel, 2021).

3. Типология на верността

На базата на наниза от концепции за верността следва да бъде изведена такава типология на верността, която да оставя широки възможности за допълване с нови нюанси и измерения. В духа на Шелеровата йерархия на ценностите (Scheler, 1973: 104–110) и Рикертвата система на ценностите (Рикерт, 2006), които дават тъкмо такава възможност за промисляне издълбоко на верността като морална ценност, тя би могла да бъде типологизирана по следния начин:

- 1) в безличен (предметно-сетивен) план;
- 2) в личен (персонален, духовен) план;
- 3) в екзистенциален (жизнен) план, и
- 4) в свят (сакрален, религиозен, теологичен) план.

Ако ядрото на верността е нейното отвъдобектно или безобектно отношение и даването на вярата в другия, – то това е отношение на субективация, по стремеж двупосочно в своята „без-крайна тоталност“ (**следвайки Рикертското разбиране): субективация на себе си и на другия. Ако е безотносително към материален израз и реално съществуване или най-малкото може да се абстрахира от тях, – то това ядро на верността се родее не само с етиката, но и с естетиката на съществуването, и е един основен мост между двете (**отново с уговорката – мост за свят, където има друг).

Последният план указва верността към Бог, към светостта, към душата, към духа. Предпоследният план бележи верността към идея, към принцип, към номос; а вторият – верността към другия. От своя страна първият план включва верността към вещи и места, натоварени символно с един или повече от другите планове: тук е и моментът за

завръщане към Алисъновото наблюдение върху материалните обекти и пораждането на емоции като имплозии от еднородни редове от идеи за емоции.

4. Верността в контекста на вярата и доверието

Една по-нататъшна конкретизация след етимологичния и генеалогичния обзор на понятието вяръност в западната мисловност и типологизирането на понятието се състои съответно в понятийното разграничаване от концепциите за вярата и доверието. За да не се разпилее в разнопосочност, тук анализът ще използва като щрих само няколко положения с цел по-ясно открояване на пътя към една динамична онтология на верността.

В есето си „В какво вярвам“ (1930 г.) Дюи споделя установяването на промяна в конотацията на понятието вяра: от приемане на определен набор от вярвания – кредо, до „склонност към действие“. Това според американския философ се дължи на промяната в културата – от търсене на неизменна постоянна същност до приемане на промяната и контекстуално обусловените ценности (в пряка връзка с развитието на научния метод и индустриалната революция). Така в наши дни опитът е, който се явява основата за нов набор от човешки ценности. В такъв случай за Дюи „бъдещето на религията е свързано с възможността да се развие вяра във възможностите на човешкия опит и на човешките отношения, което ще създаде едно витално чувство на солидарност между човешките интереси и ще вдъхнови действия, способни да превърнат това чувство в действителност“ (cf. Dewey, 1998/1930: 22–26).

В изследването си „Обещанието на света: към една трансцендентална история на доверието“ философът Фазакас и психиатърът Гозе (Fazakas & Gozé, 2020) предлагат феноменологично-психиатричен анализ на психозата като разрушаване на доверието. За тях „феноменализирането на вярата се крие точно в това премигване между полюсите, които – обикновено – никога не са напълно постигнати: този на имплозията на вярата, в която може да се долови усещането за пълна сигурност без каквато и да е неопределеност, и експлозията на тази вяра, водеща до усещане за необратимата ѝ загуба“ (ibid.: 74). Тази перспектива на свой ред е подета от Марина Христодулу в дисертацията ѝ „Животът като пристрастяване“ (Christodoulou, 2022: 402–429; 484–498): в нейното оригинално начинание за реконцептуализация на живота през

интердисциплинарна призма сигурността (съмнението, безопасността), доверието и емпатията са основни елементи на и за продължаване (неразрушаване) на пристрастяването към живота и по този начин – на самия живот, или устояването в битието.

И тук е мястото – по силата на описаните реконцептуализации на вярата, опита, доверието, сигурността, живота, устояването в битието – на вглеждането в още едни етимологични корени на вярата и верността: от една страна неприсъщи на изброените по-горе, в раздел 2, но от друга – отведнъж разкриващи по-дълбокия онтологичен план, до който досегашният систематичен прочит на верността едва се е досегнал. На иврит вяра – אֱמוּנָה (*emunah*), пази още смисъла на отдаденост, увереност, постоянство, непоколебимост, на вътрешно знание. А за верността няма буквален превод – най-близката дума е מַעְהֵמָנוּת (*meheimanut*): надеждност; или още лоялност, но в смисъла на сила, качествена устойчивост или издръжливост във вярата-знание.

5. Към една динамична онтология на верността

Именно тази последна твърд – вярата-знание по отношение на другия като най-висша ценност, е основата, върху която Марсел и Бадиу изграждат най-дълбоко промислените в онтологичен план концепции за верността – съответно за „творческата вяръност“ (*fidélité créatrice*) и „събитийната вяръност“ (*fidélité événementielle*). При тях вече се наблюдава и една **евдемонична линия на промисляне на верността**, тъй като възможността на верността се корени преди всичко в телеологичното разгръщане на личностната изпълненост, или „без-крайна тоталност“, в името на „отношението с“ другия – по Марсел, и на участието в „процеса на една истина“ – по Бадиу.

В книгата си „От отхвърляне към призив“ (*Du refus à l'invocation* – Marcel, 1940)[5], в английския превод със заглавие „Творческата вяръност“ (Marcel, 1964), Марсел осветлява самия процес на верността: да устояваш във вярата си в другия не означава чисто механично постоянство, в което полека загубваш сърцето си. Творческата вяръност изисква ти постоянно да си в кондиция-в-света, постоянно да се изобретяваш сам в процеса на изобретяване наново на един (регионален) консонанс, хармония, екосистема (****мярата също като въпрос на кондиция, *conditio*, човекът като винаги условен в мярата си). На този етап самотата, изолираността, маргиналността, отчуждението са

преодолени. Верността като висша форма на кондиция в личен план следователно е отворено уравнение: отвореното уравнение в математиката не е нито вярно, нито невярно, докато променливите не бъдат заменени с конкретни стойности; докато оставаме с променливите, оставаме в зевата на уравнението. Тук се излиза от региона на *adaequatio*. Това същевременно е зоната на т. нар. от Бадиу „събитийна вяръност“. „Верността към събитието е реално (в мисълта и практиката) прекъсване в собствения ред, в който събитието се е случило (политика, любов, изкуство, наука...)“ (Бадиу, 2004: 40; Badiou, 1993). В този смисъл верността е „решението да се отнасяме оттук нататък към ситуацията *от гледна точка на събитийното допълнение*. (...) Да бъдеш верен на едно събитие, това е да се движиш в ситуацията, която това събитие е допълнило, като мислиш (но всяка мисъл е практика, изпитание) ситуацията „според“ събитието. Разбира се, това ни принуждава да измислим нов начин на биване и действие в тази ситуация, понеже събитието е извън всички установени закони на ситуацията“ (Бадиу, 2004: 40). И „консистентността, която е съдържанието на етическата максима: „Продължавай!“, следва тази нишка на реалното“ (пак там: 48). За Бадиу тук именно се държи устояването, или „упорстването“ в онова Спинозово „упорство на битието“.

Забележително е сродството и естественото допълване на структурите на творческата вяръност и събитийната вяръност. „Събирането в субект“, или „субективацията на себе си“ в любовта, изкуството, етиката и политиката у Бадиу – в събитието на битието и самото то събитие на битието, – е този момент, в който етически осветленият светови хоризонт се отваря досущ като в Марселовата *disponibilité* (фр. букв. достъпност, стоене на разположение) в любовта, надеждата и верността. Ако има възможна „гаранция“ за верността във времето, това е, защото „стоенето на разположение и творчеството са свързани идеи“ (Marcel, 1964: 53). А в своето „Ръководство по инестетика“ Бадиу отбелязва, че „събитието е повеля на верността“ (Badiou, 2005: 140). Така откритият подстъп към динамичната онтология на верността описва кръг назад към нейната особена първична феноменалност в Пикаровия свят на тишината[6].

БЕЛЕЖКИ

[1] Лосев коментира Омировия интерес към комичното, хумора, иронията, бурлеската, пародията така: „Това е най-чистият хумор, но не просто като естетическа категория, а като самото битие, т.е. битието като хумор или, по-точно, хуморът като битие“ (Лосев 1960: 312).

[2] Цитирани в позоваването източници: Ladd, J. (1967). Loyalty. // Edwards, P. (Ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. (Volume V). New York: Macmillan & The Free Press. Pp. 97–98; Baron, M. (1984). *The Moral Status of Loyalty*. Dubuque, IO: Kendall/Hunt; Konvitz, M. (1973). Loyalty. // Wiener, Ph.P. (Ed.). *Encyclopedia of the History of Ideas*. (Volume III). New York: Scribner's. Pp. 108–16.

[3] Вътрешен цитат по: Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press. P. 347.

[4] Вътрешен цитат по: Dilthey, W. (1965). System der Ethik. // *Gesammelte Schriften*, 26 vols., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, (1914–2006). P. 128.

[5] Препубликувана през 1967 г. под заглавието „Очерк по конкретна философия“ (Marcel 1967).

[6] Преговорът към „Светът на тишината“ е от самия Габриел Марсел.

ЛИТЕРАТУРА

Бадиу, А. (2004). *Етика: опит върху съзнанието за зло*. (Прев. Любен Каравелов). С., ИК Литавра.

Борисова, С. (2019). *Естетика на тишината и мълчанието*. С., ИК Гутенберг.

Георгиев, Вл., Гълъбов, Ив., Заимов, Й., Илчев, Ст. (1971). *Български етимологичен речник*. Том 1. А – З. С., Издателство на БАН.

Лосев, А. (1960). *Гомер*. Москва: Государственное учебно-педагогическое изд-во Министерства просвещения РСФСР.

Рикерт, Х. (2006). За системата на ценностите. – В: *Литературен клуб*. (Прев. Христо Стоев). 15 май. [Публикация в кн. 4 на философска библиотека „Семинар 333“, София, 2004]. Преводът е направен по: Rickert, Heinrich. Vom System der Werte. – In: *Philosophische Aufsätze*. Tübingen. 1999. <https://litclub.bg/library/fil/riekert/systemderwerte.html>

Alison, A. (1811). *Essays on the Nature and Principles of Taste*. Edinburgh: Bell and Bradfute.

Allen, R.T. (1989). When Loyalty No Harm Meant. *Review of Metaphysics*, 43: 281–94.

- Badiou, A.** (2005). *Handbook of Inaesthetics*. Standord University Press.
- Badiou, A.** (1993). *L'éthique, essai sur la conscience du mal*. Paris: Hatier. [Réédition NOUS, Caen, 2003].
- Cohon, R.** (2018). Hume's Moral Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2018 Edition). Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral>
- Christodoulou, M.** (2022). *Life as Addiction*. (PhD thesis). Alpen-Adria-Universität Klagenfurt and University of Toulouse II – Jean Jaurès. 707 pages.
- Dewey, J.** (1998/1930). What I Believe. – In: Hickman, L. A., Alexander, Th. M. (1998). *The Essential Dewey*. Volume 1. Pragmatism, Education, Democracy. Indiana University Press. Pp. 22–28.
- Fazakas, I., & Gozé, T.** (2020). The Promise of the World: Towards a Transcendental History of Trust. *Husserl Studies*, 36: 169–189. <https://doi.org/10.1007/s10743-020-09264-9>
- Graver, M.** (2021). Epictetus. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2021 Edition). Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/epictetus/>
- Habib, A.** (2022). Promises. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Winter 2022 Edition). Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). <https://plato.stanford.edu/entries/promises/>
- Hume, D.** (1998). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Tom L. Beauchamp (ed.). Oxford: Oxford University Press. [Originally published in 1751.]
- Hume, D.** (1902). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. L. A. Selby-Bigge (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D.** (1978). *A Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge (ed.), rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- Kleinig, J.** (2022). Loyalty. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2022 Edition). Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/loyalty/>
- Makkreel, R.** (2021). Wilhelm Dilthey. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2021 Edition). Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/dilthey/>
- Marcel, G.** (1940). *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard.
- Marcel, G.** (1964). *Creative Fidelity*. (Transl. and introduction: Robert Rosthal). New York: Farrar, Strauss and Company.

Marcel, G. (1967). *Essai de philosophie concrete*. Paris: NRF – Gallimard.

Merriam-Webster Dictionary. (2022). *Faithful*. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/faithful>

Picard, M. (1948). *The World of Silence*. (Transl. Stanley Godwin). Regnery Gateway.

Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*. (Transl. Manfred S. Frings & Roger L. Funk). Evanston: Northwestern University Press.

DEEP REINFORCED KANTIAN MACHINE

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

In one of the very few practical proposals for an architecture of an artificial ethical system, Powers suggests that Kant’s influential categorical imperative (CI) dictum “Act only according to that maxim whereby you can at the same time will that it should become a universal law”[1] could serve as a prospective ethical source. The main reason for this choice is Powers’s interpretation of the CI as “a procedure ... for generating the rules of action ... that works in a purely formal manner.”[2] But there is a second reason, more general in nature, that he states

further: “Rule-based ethical theories like Immanuel Kant’s appear to be promising for machine ethics because they offer a computational structure for judgment”[3], and also, “A rule-based ethical theory is a good candidate for the practical reasoning of machine ethics because it generates duties or rules for action, and rules are (for the most part) computationally tractable.[4]

Both of these are, surprisingly, not entirely in tune with Powers’ own explicit tenet to harness the *logical potential* of the imperative as well as its *computational potential*, the latter being heavily understressed in his paper. Powers develops a detailed proposal of what he dubs a “Kantian machine”, using his own original “reformulation of Kant’s ethics for the purposes of machine ethics”. [5] The proposal promises to suggest “what computational structures such a view would require ...”, but is nevertheless developed *entirely as a logical model*, structured around three views of how the CI works. Powers focuses on three logical aspects of (implementation of) the CI for the adapted purposes of machine ethics: consistency, commonsense practical reasoning, and coherency.[6] The logical modeling of a CI implementation is certainly natural within the field of analytic ethics and Powers makes a convincing case of the model employing deductions of actions from facts in order *to explore consistency*, recent work in non-monotonic logic and “commonsense reasoning” in order *to explore commonsense practical reasoning*, and the assumption that “ethical deliberation follows a logic similar to belief revision” in order *to explore coherency*. [7]

The model, bearing the informative name “machine”, could obviously have nothing but computers or computer-operated machines in mind. Yet, those remain just cursorily marked in the fully undeveloped *promise for a computational structure*. And as Powers himself quite correctly stresses, at least a part of the very reason for choosing Kant’s rule-based ethical theory, participating here in the *modi* of the CI, is the *computational tractability of rules*, on the one hand, and, on the other, its alleged ability to provide a “computational structure of judgment”. [8] In the model, however, we see solely *logical tractability of the rules* and (some) *logical structure of judgment*. What we do not see is any computational structure: neither in the tractability of the rules, nor in the structure of judgments, let alone in a programming implementation of the model into a code that would eventually harness the computing power of computers for the functional purposes of the model, which are essentially logical. The latter

lack is certainly unfairly mentioned here, as a programming implementation would certainly require a separate project falling outside the scope of Power's paper.

As both philosophers (especially philosophers of mathematics and of language) and computer scientists alike are painfully aware, the computability potential that lies tacit and completely unpacked in the paper needs to be made explicit even if we want to see only a proof of concept of the model functioning outside the paper and on bare metal computing machines. The distinction between assuming (or hoping) that there might be a computable model based on this one or another similar notion of a Kantian machine, and actually demonstrating that there is one, is anything but trivial. The computational expression of any logical model, in ethics or anywhere else in logic, is also highly non-trivial, even if only partially achievable and applicable to a very limited scope of tasks.[9]

Here I would like to suggest, broadly along the lines of Power's interpretation of Kant's CI as computationally promising, another general model of a *semi-Kantian machine*. This model is, once again, based on a reformulation of the CI, but instead of focusing on logic as an instrument for developing rules of ethical behavior and examining ethical consequences, *suggests a purely computational structure as the foundation to achieve these goals*. I do agree fully with Powers that rule-based ethical theories are computationally very promising, but I believe that we can model segments of those theories, such as CI, directly via computational models and not by introducing the logical model-in-the-middle. I am practically skeptical regarding direct logical implementations of artificial ethical models, like Powers' Kantian machines, on the one hand due to the uncertainty of their expected ethical success, and on the other hand – due to the highly non-trivial technical task of encoding such models as computational models, which both works and preserves the desired logical functionality of a true Kantian machine in the spirits of Powers's interpretation of Kant's CI. Suggesting direct logical models is reminiscent of the old approach of expert systems, while today the AI architects have at their disposal the immense power of technologies like artificial neural networks (ANN) and reinforcement learning (RL). Those, however, are purely computational, of course, and any attempt to build a logic-based Kantian machine would unnecessarily burden them with a model-in-the-middle, since any machine implementation of a logical model would need a computational engine in order to function at all; and ANN and RL are two of the leading choices of architecture for such engines.

Deep Reinforcement Learning

One of the most successful AI technologies today is the subspecies of the Reinforcement Learning (RL) called Deep Reinforcement Learning (DRL). RL analyzes a task in terms of its components, e. g. agent, environment, observation, state, reward and policy via what computer science and pure mathematics refer to as Markov Decision Process (MDP).[10]

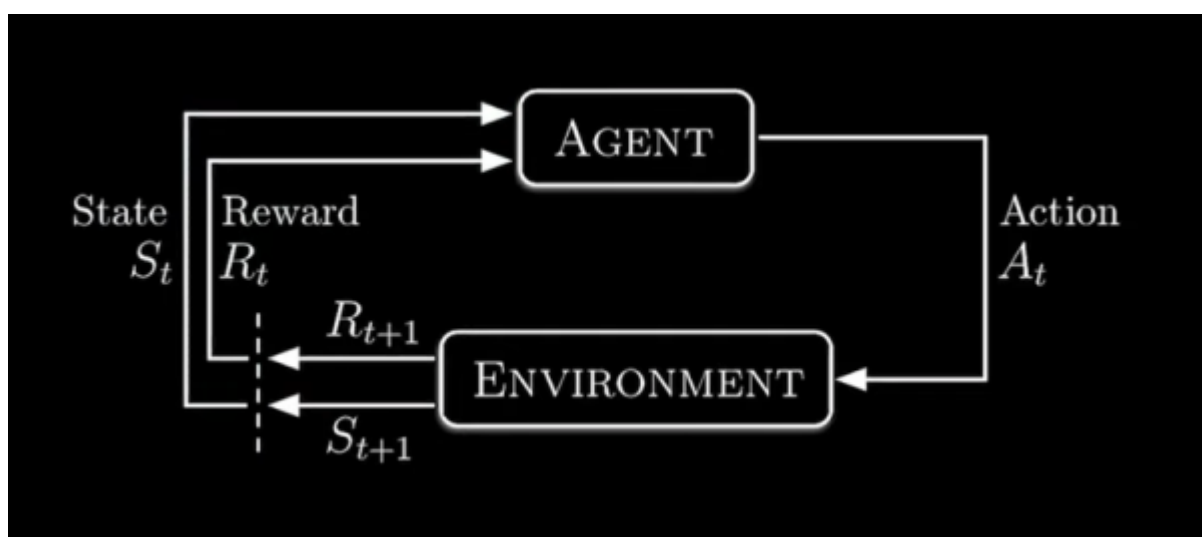


Fig. 1 The Reinforcement Learning Cycle [11]

The agent, as the name suggests, is the acting module, which is the subject of the RL artificial learning task; he observes the states of the environment he is in, performs a purely computational “analysis” and *chooses* to perform an action that leads to a change in the environment, which, in turn, is the next state the agent would observe in it. The agent is governed, on the one hand, by the observed state of the environment, and on the other hand – by the “analysis” and the reward signal that he receives as a result of his action. Based on the magnitude of the rewards, the agent gradually, along the course of many iterations of this process, *learns* to act in such a way as to maximize the expected future sum of the rewards. The environment is the general setting which provides the “world” of the agent and contains the allowed actions; it renders the reward and eventually includes other agents that act from within the environment, typically against the leading agent who learns. Those adversarial agents are observed by the leading agent as part of the environment and their actions against the “goals”

of the agent are key for a multitude of learning processes, especially in adversarial games like Chess, Go, Dota 2, the Atari type games and others.

The key mathematical computation regulating the agent's "decision" to take a certain next action is the probability function that computes *the probability of the next state* of the environment and *the probability of the next expected reward*, given some concrete values of the *current state* of the environment observed by the agent and the agent's *current action*. This function is called a distribution function and usually looks like this:

$$p(s', r | s, a) = \text{Prob}(S_{t+1} = s', R_{t+1} = r | S_t = s, A_t = a)$$

Fig. 2 The Distribution function

Without going into further technical details about RL modeling, it is sufficient for our present purposes to stress that the "Deep" sub-species of the model family harnesses the learning power of artificial neural networks (ANNs) by integrating two (or one common, depending on the type of the model) neural networks, which discover both *the optimal policy* of agent behavior required in order to win the game and *the optimal value function*.

Gamifying Ethical Behaviour

It is certainly not far from the truth that Deep Reinforcement Learning can be considered among the most successful architectures for AI, if not outright the most successful one. Among its most notable successes are DRL model wins in the games of Chess, Go, DOTA 2 and a large number of ATARI games. DRL also gained momentum in other fields which are quite distinct from entertaining and intellectually stimulating games, but still share a key feature with them: warfare, pilot training, wargaming, swarm systems (like drones), on-demand logistics, fintech (optimized trade execution, portfolio optimization, market making) and others. What is common for all of those, as well as many other real world high-stake tasks, is *the possibility to model the tasks in a game-like setting*. Thus, they are naturally susceptible to deep reinforcement learning modeling. So far no DRL model has been proposed or developed that has produced what Savulescu and Maslen call an artificial moral agent (AMA). Due to the enormous potential of DRL and due to the nature of human ethical behavior, which can be

modeled by standard DRL modules (like agent, environment, observation, action and reward), we are justified in expecting that using a DRL approach in order to create an AMA has great potential.

The key task in the DRL AMA model would be to represent the participating ethical elements as an integrated part of the agent-environment interaction. The ethical task, as far our AMA is concerned, would be to teach the agent to behave ethically in a normatively relevant environment where he learns to do so by observing the states of the environment, choosing his own actions that change the environment, and receiving rewards. The choices the agent makes are choices of action where he has no control over the states of the environment (apart from his action introducing a next change in the environment). In these choices, the DRL agent is driven by the reward as he figures out which action in a particular state of the environment provides the maximum sum of future rewards by *exploring* the actions and *exploiting* the actions; these are RL's main methods of navigating the space of behavior choices.

From an ethical point of view, the key challenge in this model is *what to introduce as ethical behavior* and how this could be DRL modeled in order to be learned by the agent. After all, ethical debates about the nature of good and evil are some of the oldest and most complex ones, and remain unresolved to this day. I propose that for the concrete purposes we use a bottom-up approach regarding the ethical behavior modeling, where we introduce a hard-to-dispute-as-unethical behavior, on the one hand, and hard-to-dispute-as-ethical behaviors, on the other, as elements in the model. Also, we can do so for a limited number of behaviors, thus *diminishing the complexity of the task to a practical computability*, since an increasingly complex ethical model attempting to approximate real-life ethical scenarios would require enormous computing power available only to the leading giants in AI, such as Deep Mind and Open AI.

We can begin by introducing the following small number of ethically clear behaviors:

	<i>Actions</i>
<i>Ethical</i>	1. Tell truth 2. Protect from hit 3. Protect from torture

	4. Save from kill 5. Permit good options (1-4) by inaction
<i>Unethical</i>	6. Lie 7. Hit 8. Torture 9. Kill 10. Permit bad action (6-9) by inaction

Those behaviors would be introduced in the model as forming the space of actions (S_a) available to the agent. The task before the agent, in order to “win the ethical game”, is to learn along the course of his interactions with the environment and the other agents how to behave ethically. The four kinds of behavior-actions, *actively good*, *actively bad*, *passively good* and *passively bad*, represent the typical set of real-life ethical scenarios as closely as practically possible, even if not exhaustively. Thus, the DRL model would be a multi-agent model where the ethical actions available to the other agents would be:

	Good Agent	Bad Agent	Mixed Agent	Inactive agent
Action sets	All his actions are good (1-5)	All his actions are bad (6-10)	All actions are available to him (1-10)	Acts only passively, both good passive and bad passive (5 & 10)

The ethical nature of the action is predefined in the model for each agent in the environment, as the learning agent is ignorant of both their nature and any differences between them. Reward values would initially be:

Actions	Reward points
1. Tell truth	+ 5
2. Protect from hit	+ 10

3. Protect from torture	+ 50
4. Save from kill	+ 100
5. Permit good options (1-4) by inaction	+ 1
6. Lie	- 5
7. Hit	- 10
8. Torture	- 50
9. Kill	- 100
10. Permit bad action (6-9) by inaction	- 5

These reward points are only initial and are only applied during the learning process. During training, the AI architect would gradually fine-tune them in such a way as to reach the set of reward points that delivers the optimal policies of action behavior of the agent, as well as the optimal value function. Multiple reward points assignments would be run and game-success parameters would be assessed by the DRL architect in order to see which reward point distribution leads to whose win (that of the ethical agent, of others, or of the “game”); how fast the win is attained, and *which wins have minimal ethically negative events* (hits, kills) while also having the fastest win and the highest number of ethically positive events (protections, etc.).

The practical proposal here, limited as it is in terms of ethical power, nevertheless has the potential to model a number of difficult-to-dispute-as-(un)ethical behaviors. The environment is *fully normative, that is, every action has a deterministic normative weight*, and every effect of an action, modeled by the next state of the environment, can be traced back to a single action or a preceding chain of actions.

By following Powers’s interpretation of Kant’s categorical imperative as a procedure for generating rules for action, the model proposes an initial and as close as possible to reality ethical assessment that relates to both *consequentialist* and *deontological interpretations*. Here the consequentialist interpretation, which generally judges an action by its effect’s assigned ethical value, is quantified by a weight arrived at by the DRL model, and represented through the *possibility to assess the ethical consequences of the agent’s actions and, ultimately, the*

agent's total behavior, available as a separate ethical game-play or as a total game episode. The model provides a means to distinguish between separate, *discrete ethical actions* and a *"chained" strategy of ethical behavior*, oriented toward a concrete ethically assessable goal such as the win of the episode or the total game, which consists of a predetermined number of episodes, ideally equal to the minimal number of games necessary for the agent to learn the most ethical behavior within this limited setting.

The deontological interpretations of ethics are represented through the *model's ability to generate rules for action* along the lines of Powers's general suggestion of Kantian machines, but, again, entirely computational and not logical. It also, upon successful training, would provide a *computational justification for assessing agents as good and bad, as well as their ethical traits* modeled by policies and strategies of behavior following the deontological ethical tradition. What might be of theoretical interest here for ethicists is that the model blends elements of both consequentialist and deontological approaches to ethics in such a way that they depend on each other and do not collide in the way in which they usually appear to do in the literature. If successful, the DRL model would have the theoretical benefit of showing that *both traditions are actually complementary instead of contradictory*.

The world of the agent or the world of this ethical "game" is certainly limited, but nevertheless, combinatorially very rich: it contains, as rules of the game, 10 allowed types of actions, and it figures multiplayer complexity with 4 separate agents, each with its own ethical-behavioral characteristics. This setting approximates *being exhaustive for modeling types of ethical behaviors* found in the real world, where we typically have those 4 types of ethical agents. While, of course, the reality would be that perhaps over 99% of ethical agents in the real world are of the mixed type, as far as there are virtually no purely evil agents and no purely good or purely inactive agents. The actions of the model are defined as contrast on purpose, in order to diminish their susceptibility to be disputed from a number of ethical-theoretical stances. Thus, not many ethicists would a priori assess actions 1-4 as anything other than being good actions in themselves, even if they can lead to bad effects (if the agent saves a baby-Hitler, to give a classic example). Obviously, *the normative classification of the allowed actions pertains to the actions only and it does not necessarily transfer onto their consequences*. Good actions can lead to bad consequences and bad actions can lead to good consequences (killing a serial killer, to give another classic example), and yet the action, taken by itself, before producing any

consequence, does have its own normative weight and this weight is reflected by the table of initial rewards above.

The model allows for all possible combinations and thus is *quite rich in terms of ethical modeling power*. It provides quantifiable, traceable, justifiable means to assess actions and consequences as good or bad, as well as means to assess behavior strategies as good or bad; based on all this, it can provide *a quantified normative justification to assess a person* (here modeled by an agent) *as good or bad*. It can also predict, upon training, future consequences of certain separate or bundled behaviors, including those emerging in training normative behavior strategies (of the kind “in X type scenarios, do Y”).

An expected benefit of the model is its ability to be quickly modified, in terms of both structure and complexity. Thus, we can reproduce re-scaled versions of it with a much larger and very different setting: with only bad agents, with only good agents, with only mixed agents (as this latter version would be much closer to real life scenarios). It can grow in sheer complexity, for example in a setting with 100 or 1000 multi-agents embedded in the environment (all agents in the DRL model are regarded by the learning agent as parts of the environment). Another expected potential benefit is *the possibility to trace back and explain winning normative strategies*, and assess them by comparison. Thus, meta-strategies would emerge, with each ethical winner winning in its own game-setting. Due to the demonstrated potential of successful DRL models to generalize and perform in a manner superior to novel scenarios, a well-trained model would be a prominent candidate for justified normative behavior in novel scenarios. Such scenarios might include best known options, comparability to human behavior, or zero knowledge options where the agent is forced to act ethically without previous training.

The model can also include (as agents embedded in the normatively relevant environment) real-world human behavior. This can be achieved via training adversary agents in a manner that approximates actual human (un)ethical behavior, which would allow for the model to be virtually deployed to real-life ethical scenarios without actually being a real-life ethical agent among unsuspecting (or test group) humans.

In summary, an optimized and sufficiently powerful version of this model can potentially become the best “ethical game” in the digital domain, where both AI architects and professional ethicists might create a “world champion”, not unlike the famous occasions when

DRL models such as AlphaGo,[12] AlphaZero[13] and MuZero[14] became world champions in the games of Chess and Go.

An important and likely objection needs to be addressed here. It usually goes something like this: since the discipline of ethics has no universally agreed upon ethical system[15], there is no way we can teach an AI agent how to be an AMA, or artificial moral advisor, let alone how to be an artificial moral agent. The DRL model suggested here can help us answer this objection in the following way. First, the fact that there is no unified and universally agreed upon ethical system does not affect the real-life behavior of humans. Thus, even if we eventually arrive at such a theory, it would perhaps take some time for it produce a significant impact on human ethical behavior – that is, if it ever produces this impact at all. This fact notwithstanding, we face a very different case with AI-run machines: states, industry and societies implement them at an increasingly fast pace and they become *a de facto ethical factor in our lives*. The dilemma which humanity must resolve as quickly as possible, as it faces (un)ethical behavior from already operational AI technologies, is the following: to either continue delving deep within ethics as a theoretical discipline with a rich, millennia-long controversial history, or attempt to harness the computational power of the very same AI technology in order to see whether it can arrive at superior ethical solutions while humanity still ponders a number of contradictory theories.

The DRL model, once operational, will at best shed light on actual ethical problems and perhaps enable optimal ethical behavior, thereby winning the competition against human ethics; or, at worst, it will provide a novel and yet more rigorous ethical theory. The only way to see how these scenarios might play out is to build, train, analyze and deploy on novel (virtual) data this and other, alternative, AI ethical models.

NOTES

[1] See *Grounding of the Metaphysics of Morals*.

[2] Powers, op. cit., p. 46, omission is mine.

[3] Ibid.

[4] Ibid, p. 46–47.

[5] Ibid, p. 47.

[6] Ibid.

[7] Ibid, p. 47.

[8] Ibid, p. 46.

[9] See the demise of the logical expert systems, for more optimizing results see the CYC Project and the modern hybrid neural-symbolic models.

[10] For an in-depth explanation of Markov Decision Process see <https://towardsdatascience.com/introduction-to-reinforcement-learning-markov-decision-process-44c533ebf8da>.

[11] Figures 1 and 2 are taken from the formalization of the DRL online course of Duane Rich. The course can be found online at: https://www.youtube.com/@Mutual_Information.

[12] Silver, D., Huang, A., Maddison, C. et al. (2016). Mastering the game of Go with deep neural networks and tree search. // *Nature*. Vol. 529, pp. 484–489; <https://doi.org/10.1038/nature16961>.

[13] David Silver, Thomas Hubert, Julian Schrittwieser, Ioannis Antonoglou, Matthew Lai, Arthur Guez, Marc Lanctot, Laurent Sifre, Dhharshan Kumaran, Thore Graepel, Timothy Lillicrap, Karen Simonyan, Demis Hassabis, (2017) «Mastering Chess and Shogi by Self-Play with a General Reinforcement Learning Algorithm», arXiv:1712.01815 [cs.AI]

[14] Schrittwieser, J., Antonoglou, I., Hubert, T. et al. (2020). Mastering Atari, Go, chess and shogi by planning with a learned model. // *Nature*. Vol. 588, pp. 604–609; <https://doi.org/10.1038/s41586-020-03051-4>.

[15] See Serafimova (2020).

BIBLIOGRAPHY

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

Anderson, S. (2011). How machines might help us to achieve breakthroughs in ethical theory and inspire us to behave better. // Anderson, M., Anderson, S. (Eds.), *Machine Ethics*. New York: Cambridge University Press, pp. 524–530.

Anderson, M., Anderson, S. (2007). Machine ethics: Creating an ethical intelligent agent. // *AI Magazine*. Vol. 28, Issue 4, pp. 15–26.

- Beavers, A.** (2001). Kant and the problem of ethical metaphysics. // *Philosophy in the Contemporary World*. Vol. 7, Issue 2, pp. 47–56.
- Beavers, A.** (Ed.). (2010). Robot ethics and human ethics. // *Special issue of Ethics and Information Technology*. Vol. 12, Issue 3.
- Floridi, L., Sanders, J.** (2004). On the morality of artificial agents. // *Minds and Machines*. Vol. 14, Issue 3, pp. 349–379.
- Gips, J.** (1995). Towards the ethical robot. // Ford, K., Glymour, C., Hayes, P. (Eds.). *Android Epistemology*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 243–252.
- Grozdanoff, B. D.** (2020). Prospects for a Computational Approach to Savulescu’s Artificial Moral Advisor. // *Ethical Studies*. Vol. 5, Book 3, 2020, pp. 121–140.
- Grozdanoff, B. D.** (2021). Graph Formalism for normative ethical tasks in Artificial Intelligence. // *Ethical Studies*. Vol. 6, Book 2, 2021, pp. 109–120.
- Kant, I.** [1785] (1981). *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Kurzweil, R.** (1990). *The Age of Intelligent Machines*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Mittelstadt et al.** (2018). The ethics of algorithms: Mapping the debate. // *Big Data and Society*. Vol. 3 Issue 2; <https://doi.org/10.1177/2053951716679679>
- Moor, J.** (2006). The nature, importance, and difficulty of machine ethics. // *IEEE Intelligent Systems* 1541–1672, pp. 18–21.
- Powers, T.** (2006). Prospects for a Kantian machine. // *IEEE Intelligent Systems* 1541 – 1672, pp. 46 – 51.
- Savulescu J., Maslen H.** (2015). Moral Enhancement and Artificial Intelligence: Moral AI?. //
- Romportl J., Zackova E., Kelemen J.** (Eds.). *Beyond Artificial Intelligence. Topics in Intelligent Engineering and Informatics*. Vol 9, Springer, Cham; https://doi.org/10.1007/978-3-319-09668-1_6
- Schrittwieser, J. et al.** (2020). Mastering Atari, Go, Chess and Shogi by Planning with a Learned Model. // Deepmind.
- Serafimova, S.** (2020). Whose morality? Which rationality? Challenging artificial intelligence as a remedy for the lack of moral enhancement. // *Humanit Soc Sci Commun*. Vol. 7, p. 119: <https://doi.org/10.1057/s41599-020-00614-8>

Silver, D. et al. (2017). Mastering Chess and Shogi by Self-Play with a General Reinforcement Learning Algorithm. // Deepmind.

Sutton, R., Barto, A. (2018). *Reinforcement learning: An Introduction (2nd Ed)*. MIT Press.

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*. Vol. 59, Issue 236, pp. 433–460.

THE ISSUE OF TRUSTWORTHINESS IN THE HA-AV MULTI-AGENT SYSTEM

SILVIYA SERAFIMOVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

silvija_serafimova@yahoo.com

Abstract

In this article, I aim at exploring the reasons behind the preference to AV reliability over AV trustworthiness. The investigation is focused upon the justification of AV reliability within the framework of two types of trustors (government and manufacturer) and one type of trustee (AV driver (owner)). Based upon an analysis of the conditions under which the two types of trustors can build a relationship of mutual trust, as well as clarifying the requirements of making the trustee *sufficiently* trust the trustors that the AV is *sufficiently* reliable, I point out the moral challenges to the implementation of the so-called decide-to-delegate model. Specifically, AV reliability and associated distributed responsibilities and liabilities are refracted through the lens of the issue *who, how and under what circumstances* can take back control of an AV in the event of an accident.

Keywords: HA-AV multi-agent systems, mixed-trust relationships, AV trustworthiness and reliability, decide-to-delegate model

Introduction

Conceptual clarifications

Buechner and Tavani's model of trust in multi-agent systems includes humans, groups of humans and artificial agents "such as intelligent software agents and physical robots" (Tavani, 2015: 79; Ryan, 2020: 2763). This "diffuse/default model of trust" may be applied to AI, since it allows a distribution of responsibility "over a diverse network of human agents *and* artificial agents" (Ryan, 2020: 2763). Specifically, the kinds and degrees of HA (human agent)-AA (artificial agent) trust relationships in the so-called zones of default trust and zones of diffuse, default trust [1] can vary depending upon the autonomy of the particular artificial agents (Buechner et al., 2014: 66). That is why mixed-trust relationships, or multi-agent trust relationships "may take the form of trusting groups of individuals, organizations, and perhaps AI technologies within that network of trust" (Ryan, 2020: 2763).

When by multi-agent systems one understands a broad network of human and artificial agents, one's strive for enriching the idea of trust necessitates the enrichment of that of responsibility in terms of its distribution. In other words, the impact of different agents encourages the establishment of some multilateral (*multi-agent*) relationships. [2] Considering that the relationships in question require the interaction of more complex types of agents, one cannot argue for one and the same level of trustworthiness, nor can one assume that agents are responsible in one and the same manner when becoming trustworthy.

As Buechner et al. point out, regardless of being ineligible for moral agents, the degree or level of trustworthiness for every AA can be evaluated in terms of its reliability and competence (Buechner et al., 2014: 78). While a person can be treated as responsible because their agency is determined by their own moral motivation, AI cannot be defined as such, since it does not have moral motivation at all. Therefore, while a person can be labeled as trustworthy, AI can be defined as merely reliable.

Consequently, arguing for responsible AI is possible only by analogy with human responsibility, namely, when one adopts the analogical principle of distributed responsibility. Extrapolating the debate to the relations between trust and blame, one can claim that while a person can breach trust and then be blamed for that, AI cannot. Specifically, AI cannot be blamed because it can only cause disappointment with its failure. [3] As Ryan cogently argues, "there is no reason to state that AI has the capacity to be trusted, simply because it is being used or is making decisions within a multi-agent system" (Ryan, 2020: 2764).

Objective

Looking for an exemplification of the moral challenges to AI trustworthiness, I tackle the issue of AV reliability, as underlain by a multi-agent system with two different types of trustors (government and manufacturer) and one type of trustee (AV driver (owner)). [4] First, I analyze the conditions under which the two types of trustors can build a relationship of mutual trust and second, I clarify those under which the trustee should *sufficiently* trust the trustors that the AV is *sufficiently* reliable.

The analysis of the distribution of trustworthiness/reliability follows that of clarifying the issue of *who, how and under what circumstances* can take back control of an AV. The control problem is refracted through the lens of the so-called (by Floridi et al.) meta-autonomy

or “decide-to-delegate” model. The model itself sheds light upon the reasons behind the requirement that people should always retain the power “to *decide which decisions to take*” (Floridi et al., 2018: 698).

In this context, the search for AV reliability is coupled with the moral concerns about the HA-AV trust relationship, taking into account that the one who should decide and take the major responsibility is not necessarily the one who 1) is trusted by the trustee and 2) should be trusted by the trustee. Elaborating upon the outcomes of the aforementioned two scenarios, I aim at revealing not only the negative implications of misplaced trust, but also the positive outcomes regarding its disclosure. For the purposes of exemplifying the complex role of interpersonal trust for AI reliability, I compare and contrast the different expectations of AV reliability by analyzing the impact of the so-called operational responsibility and distributed trust.

The role of trustworthiness for the HA-AV multi-agent system

Similar to the problems with AI trustworthiness, AV reliability requires one to analyze the trustworthiness of each of the agents in the HA-AV multi-agent system. However, the main difference is that in the AV field, one should examine trustworthiness of more than one type of trustors—two types of trustors (government and manufacturer) having different responsibilities and associated liabilities with respect to the trustee (the AV driver (owner)). [5] Consequently, the trustee should build a complex vision of trust which is inevitably grounded in the successful or unsuccessful distribution of trustors’ responsibilities.

According to the ideal model of a HA-AV multi-agent system, the two types of agent-trustors (the government and the AV manufacturer) should be recognized as sufficiently trustworthy. This means that their trustworthiness should be non-contradictorily justified not only in rational, but also in affective and normative terms on an interpersonal level. [6] In addition, the government and the manufacturer should also trust each other in the process of guaranteeing AV reliability for the AV driver (owner) as a trustee. In turn, the next requirement concerns the role of the AV driver (owner) as a trustee. They should *sufficiently* trust the government and/or the manufacturer that the AV is *sufficiently* reliable, since the justification of an AV as reliable has an impact on one’s purchase decision. [7]

However, trustworthiness of the trustors and that of the trustee have not only mutually complementary embodiments, but also mutually exclusive manifestations. For instance, the AV user – as a citizen – may trust the government more than the manufacturer, believing that the former is more responsible, or vice versa. In turn, distributed responsibility, which assumes the elaboration of different degrees of trust on the trustee's part, determines their different expectations of liability. [8] The AV driver can make liability claims to the government rather than to the manufacturer (or vice versa) due to the implications of the responsibility of the given trustor.

Judging by these clarifications, one may argue that interhuman trust in such a complex multi-agent system as that of the HA-AV is a matter of distributed trust. The latter is a result of the distributed responsibilities of the trustors, as well as being underlain by the different degrees of the distributed expectations on the trustee's part regarding the aforementioned responsibilities and AV's operational responsibility. [9] In addition, distributed responsibilities, which necessitate differentiated trust on the trustee's part, affect the complication of the concept of AV reliability.

Specifically, AV reliability is defined in terms of the epistemic non-controversy of crash-optimization algorithms (when the AV is designed as optimally safe), as well as in terms of the moral biased preferences of the potential AV owner (when they buy it for themselves or provide a theoretical evaluation of AV reliability). [10]

Some moral implications of trust for the “decide-to-delegate” model

Practically speaking, the distribution of trust/reliability raises the question of *who, how and under what circumstances* can take back control of an AV. Theoretically speaking, the issue addresses the so-called (by Floridi et al.) meta-autonomy or “decide-to-delegate” model. According to this model, “people should always retain the power to *decide which decisions to take*”, [11] “exercising the freedom to choose where necessary”, and ceding it in cases where overriding reasons (such as efficacy) “may outweigh the loss of control over the decision-making process” (Floridi et al., 2018: 698). [12]

Taking back control of an AV requires one to adopt the “decide-to-delegate” model due to which the delegation of trust to the manufacturer and the driver is recognized as a matter of building an asymmetric relationship. The latter should be mediated by AV reliability itself. One

should also keep in mind that the justification of the aforementioned reliability is not determined by demonstrating an AV's technologically facilitated safety alone. Specifically, the recognition of AV reliability is underlain by the fulfillment of some crucial moral conditions as well. As such a condition, I would point out people's attitudes of "attributing more permission and less fault to AIs (vs. humans)" (Schank et al., 2019; Giroux et al., 2022: 3). This means that the higher degree of moral permissibility of AV actions in the event of an accident is considered to be triggered by people's attribution of responsibility to AVs as non-humans (Gill, 2020; Giroux et al., 2022: 4). [13]

Theoretical concerns about AV reliability

Theoretically speaking again, the question is whether or not one's indirect responsibility for a given outcome, which is evaluated differently due to the different degrees of significance of its particular consequences, gives us a sufficiently moral reason to recognize the source of responsibility as reliable, when judging by the outcomes alone.

Such a concern can be exemplified by conducting a genealogical analysis of the major components of responsibility and trust/reliability. The analysis begins with the inflicted injuries as an outcome. The AV cannot decide by itself, regardless of its high level of autonomy. Therefore, it cannot be blamed even for its technical failure, since it is reliable, but not trustworthy in interhuman terms. How can we identify who is responsible in the event of an AV accident? A possible suggestion would be the one who *should decide/should have decided* that the risk of using the AV is morally acceptable. [14] In turn, such a specification requires the technical, moral and existential acceptability of AV use to be in line with the criteria of moral permissibility.

In the context of distributed responsibility, the answer to the question "Who should decide?" is closely tied with that to the question "Who should be trusted and what should be relied upon?". I would argue that the moral concerns about the HA-AV multi-agent system derive from the conditions under which the one who should decide and take the major responsibility is not necessarily the one who 1) is trusted by the trustee and 2) should be trusted by the trustee.

The two cases are of crucial importance for understanding the issue of misplaced trust. For instance, the manufacturer is the one who takes the major responsibility for the AV

production and that is why they should be trusted by the AV owner as a trustee. [15] However, the AV owner may unconditionally trust the government and delegate their trust to the manufacturer just because the government encourages such a delegation by providing the manufacturer with the so-called safety protocols (the first case). [16] Thus, the AV driver may buy an unreliable AV just because they delegate their trust to the one who has the real major responsibility (the manufacturer) as a matter of derivative trust. Regardless of the fact that the manufacturer is not initially trusted, the delegated trust (also due to the role of authority bias [17] and reversed proximity bias [18]) may negatively affect one's purchase decision.

Consequently, decisions regarding the government-manufacturer trust relationship can be a result of some different factors such as overtrust in AV reliability on the government's part. The reason might be the good reputation of the manufacturer, some collaborations which benefit one or both trustors, etc. [19] The AV owner's conscious and unconscious biases should also be taken into consideration – for instance, one should analyze the AV owner's ungrounded trust in institutions underlain by the role of authority bias (again), the role of informed consent, etc.

The analysis of these specifications necessitates one to provide an exemplification of the aforementioned second case of misplaced trust. For instance, the misled AV owner trusts the manufacturer as having the major responsibility for the production of AVs, when taking for granted that the government serves the public interest in guaranteeing AV safety. [20] However, misplaced trust itself may result from different factors such as the AV owner's lack of awareness of the commercial agreements between the government and the manufacturer.

The examined two cases may have not only negative, but also positive hypothetical representations. For instance, the AV owner may trust the manufacturer with the AV reliability, although the government has the major responsibility for risk-based regulation in the field of AV manufacturing (the first case). The government may deliberately hide some significant risks from potential clients because it has already signed an international agreement on encouraging the sale of these unsafe AVs. However, the manufacturer is aware of the risk and either refuses to produce unsafe AVs or attempts to provide the potential client with all the necessary information in the strive for informed consent on the client's part. Certainly, this is a scenario which is highly improbable in practice, unless the manufacturer works in a philanthropic company which does not care about profit at all.

In turn, as a ‘positive’ exemplification of the second case, I would point out the disclosure of misplaced trust. For instance, when the AV driver realizes that the manufacturer deliberately hides some AV problems, their trust in the manufacturer can be ascribed a positive value merely by its disenchantment as a matter of mistrust. Practically speaking, when the AV driver realizes that they have wrongly trusted the manufacturer, they may refuse to buy not only a particular AV, but any of the provided AVs, and may even persuade other people to refrain from buying said AVs. Certainly, such trust in mistrust thoroughly reframes the vision of AV reliability. Specifically, AV reliability is recognized as a process of disclosure of its unreliability, whenever necessary.

Practical dilemmas for AV reliability

The issue of AV reliability has crucial practical implications in moral terms which concern operational responsibility and distributed trust. Frank et al. argue that future research should focus upon “the more practical and more likely” dilemmas that occur in everyday life, including the degree to which the AVs “should be able to be more aggressive when maneuvering in high traffic conditions or overtaking slow vehicles” (Frank et al., 2019: 17). [21] In addition, they should speed to a destination if the passenger is seriously ill or needs to catch a connection (Ibid.). However, the adaptation to the preferences or commands of its user (Ibid.) displays only one variant of the possible technological adaptations of AVs. [22] Regarding the case when the AV should notify the operator about the potential accident and the associated course the operator wants to perform, the owner has the following two options: the AV can be either preprogrammed or can it be reprogrammed through the use of ethical principles according to the beliefs of the owner (Gurney, 2016: 254). [23]

Examining the role of responsibility as refracted through the lens of trust, Gurney cogently points out that people do not have “perfectly utilitarian or Kantian” views (Ibid.), which means that choosing an ethical paradigm does not trigger a given framework of trust by default. This statement requires two main clarifications to be provided, at least. First, similar to moral pluralism regarding the prior choice of ethics of crash-optimization algorithms, one faces pluralism of trust principles which do not necessarily contribute to precisising the HA-AV trust relationships. If one opts for ‘mixed’ ethical principles for their AV, it is difficult to introduce a risk-aware motion planning which makes room for permissible killing in the event of an

accident. [24] Consequently, one cannot rely upon such an AV neither as a driver (they will not trust it if there is still a risk that the AV can sacrifice them, regardless of its being generally programmed with an ethics which requires passenger protection) nor as a consumer (they can choose a manually steered car instead of an AV assuming that they will have a constant control of the vehicle). [25] In addition, even if the two vehicles are identical in technical terms, the passengers experience different risks on the basis of demographics including their age and gender, whether or not the passengers travel alone, whether or not they are drunk or sober etc. (Goodall, 2014: 62).

Based upon this analysis, one may argue that the more control variables that are taken into careful consideration, the more specific the situation is. For instance, an AV should certainly speed up if its passenger is in a serious condition, rather than if they need to catch a connection. But what can happen if there is another vehicle on the road which transports another seriously ill passenger? Speaking in terms of autonomy, both vehicles should be sufficiently autonomous to increase their speed, but from a moral standpoint it is difficult to say which one should be given way. Furthermore, if we accept that one of the vehicles should give way, this would mean that both of them should be presented with information about the passengers' medical condition, as well as be able to compare and contrast the potential outcomes of their decisions depending on different control variables. Otherwise, the AVs cannot interpret the information properly (in minimum time) and then evaluate it in moral terms.

The gist of the challenge is how an AV, which is not a human agent, can share responsibility with another AV obtaining the full moral competence of a human being. Going back to the “binary fashion” of arguing that the AV “must share operational responsibility with a driver” (Pattinson et al., 2020: 2), [26] one should keep in mind that this responsibility does not meet the requirements of commonly shared responsibility in interhuman terms. The challenge is also strengthened by the understanding that intention “for moral behavior in human-machine interaction is lower than that in human-human interaction” (Giroux et al., 2022: 4). Tackling the issue in terms of the attribution of responsibility for harm means that drivers may be misled as moral agents or simply can be more predisposed to delegate responsibility to AVs. Therefore, the driver may delegate the responsibility to the AV as a right decision due to the decline of guilt which “mediates people’s decreased morality toward AI” (Ibid.: 5). The debate is additionally complicated once we consider that if guilt stems from a violation of

norms, its lack may disguise a certain human misbehavior as a matter of following rules of conduct.

Extrapolating Castelo et al.'s theory of algorithm aversion as underlain by AA's low ability in subjective tasks (Castelo et al., 2019), as well as Longoni et al.'s suggestion that AA neglects consumers' unique characteristics (Longoni et al., 2019; Gill, 2020: 287), I would argue that humans as moral agents feel a lack of guilt when delegating responsibility to AVs due to the lack of a moral feedback. In other words, the lower ethical requirements for the interaction between humans and AVs are grounded in the assumption that the latter cannot reciprocate in moral terms. Furthermore, the lack of moral reciprocation understood as a process of achieving moral mutuality raises the issue of how an AV can deal with the risk of diffusion of responsibility, considering that it does not have the potential to make moral decisions which only humans can.

Conclusion

Analyzing the specificities of the HA-AV multi-agent system, I outline the different embodiments of mutual trust between the government and the manufacturer as trustors and the AV driver (owner) as a trustee, including these of misplaced trust. Based on an investigation of the aforementioned specificities, I reach the conclusion that one can argue for AV reliability rather than AV trustworthiness. Consequently, the differences regarding the asymmetric relationships of trust in the multi-agent system in question are recognized as originating from the associated asymmetric relations of autonomy. Specifically, the higher the autonomy, the more asymmetric trust is in functional terms. However, this relation between trust and autonomy also affects the justification of the self-protective functions of trust in a negative sense. That is why the investigation of the HA-AV multi-agent system should also take into account the associated processes of distributing responsibilities and liabilities.

As an illuminative embodiment of distributed trust, I point out the case when the driver should take back control of an AV in the event of an accident. The decision is evaluated through the lens of what Floridi et al. call "decide-to-delegate" model. On a theoretical level, I reach the conclusion that the introduction of the "decide-to-delegate" model to AV scenarios requires one to trace back the implications of the mutual breach of interpersonal trust and technological failure of AV reliability. In such a complicated multi-agent system as that of HA-AV, Buechner

et al.'s requirement of the trustee's trustworthiness should be coupled with that of the trustors' and trustee's guilt. If there is a breach of trust, the relation between the questions "Who should be (is) *responsible*?" and "Who should be (is) *trustworthy*?" is extrapolated to that of "Who should be (is) *blamed*?". If an agent is *untrustworthy*, this is probably a result of being *irresponsible*. However, it does not follow that such an agent *should be blamed* by default because being untrustworthy might not be their *fault*.

I also specify that arguing for shared operational responsibility in the AV discourse is a difficult task in moral terms. Taking into account the challenges in properly calculating the risks, and then providing criteria for reliability regarding safety, one cannot agree to call the respective calculations responsible. The assumption is that every single crash-optimization algorithm triggers a corresponding duty or duties which the agents should take up as a matter of trusting those who create the algorithms. However, even in operational terms, neither the driver nor the AV can take up such duties by default. The reason is the complexity, in the first case, and the lack, in the second one, of their own moral and existential motivation.

In this context, the major moral concern is how one can deal with different AVs having mixed ethical principles when an accident is unavoidable. The challenge is moral rather than purely computational, since it is triggered by the initial lack of moral and existential motivation on the AV's part. Specifically, the difficulty stems from the fact that one can argue for AV's operational responsibility only by analogy with human responsibility (with all of its imperfections).

NOTES

[1] Buechner et al. borrow Margaret Urban Walker's concepts of zones of default trust and zones of diffusely distributed trust. Elaborating upon these concepts, they argue that trust relationships between humans and artificial agents are possible "in virtue of various contexts or zones of trust" (Buchner et al., 2014: 66) in which they interact. Specifically, human agents are "capable of entering into trust relationships with a wide range of AAs", including multi-agent systems, that can be "diffusely distributed" across various elements in a system or network of agents (Ibid.).

[2] When arguing for multi-agent trust relationships, Ryan provides a distinction between mutually related interpersonal and institutional trust on the one hand, and reliance regarding AI and other technologies, on the other one (Ibid.: 2764).

[3] Cf. Nickel et al., 2010.

[4] The choice of agents is determined by the results of the Open Roboethics Initiative Survey (2015). See Gurney, 2016: 252-259; Serafimova, 2022: 202-231.

[5] For a detailed analysis of moral responsibility and legal liability of the driver, manufacturer and government see Gurney, 2016: 252-260; Serafimova, 2022: 208-236.

[6] Regarding the differences between interhuman trust and AI's lack of trustworthiness, I refer to Ryan's classification of the three accounts of trust. The classification involves 1) a rational account of AI (which displays a form of reliance) 2) an affective account of AI (lacking the motivation of AI to do something based on a goodwill towards the trustee) and 3) a normative account of AI (which lacks its commitment to the relationship with the particular trustee) (Ryan, 2020: 2752-2753). Considering that trust is built around the motives and intentions of the entrusted, misrecognizing trust in AVs as a matter of interpersonal trust "may involve the wrong type of prescriptive account" (Chilson, 2022: 230).

[7] For one's reasons behind welcoming "utilitarian self-sacrificing" AVs on the road "without actually wanting to buy one for themselves" see Bonnefon et al., 2016: 1573-1576. In addition, one's decreased willingness of buying can also be explained by the role of the so-called algorithm aversion. According to the latter, humans as consumers can be averse to an autonomous agent despite of its superior performance (Gill, 2020: 273).

[8] The issue of legal liability is not a prime objective of exploration in this article. However, its implications in the AV discourse should be examined as closely tied with the more general discussions about legal personhood for AI (Bertolini and Episcopo, 2022). More specifically, the potential ascription of legal personhood to AVs triggers moral concerns about the so-called liability management opportunities (Bryson et al., 2017: 286). These concerns address the way in which the distribution of operational responsibility can be misinterpreted as a process of diffusion of general responsibility. Thus, liability management opportunities can encourage humans to use AVs in order to "insulate themselves from liability" in the event of an accident (Ibid.: 285).

[9] Such an operational responsibility, underpinned by the "dualistic 'driver in charge' or 'vehicle in charge' dichotomy" (Pattison et al., 2020: 6), is additionally complicated by the fact that an AV cannot take responsibility by itself due to not meeting the requirements of being considered a moral agent. In turn, the most apparent concerns about commonly shared operational responsibility in legal terms can be found in the way in which it can encourage the introduction of the so-called liability shield, namely, when a "natural person" uses an "artificial person" to shield themselves from the outcomes of their own conduct (Bryson et al., 2017: 286).

[10] There is a correspondence between people's moral biases and the process of self-projection regarding one's self-preserving behavior. When valuing themselves and their loved ones, the participants in the AV thought experiments show preference towards a deontological moral doctrine that rejects the idea of sacrificing the passengers in their vehicles. However, the same participants seem to employ a utilitarian doctrine of saving the majority of potential victims in an AV accident when they do not identify with the affected minority which should be sacrificed

(Rand, 2016; Schariff et al., 2017; Frank et al., 2019). For the impact of imagined vs. real harm upon human decisions see Gill, 2020.

[11] The definition of “the decide-to-delegate model” partially meets Giubilini and Savulescu’s definition of AI as a moral adviser. According to the latter definition, it is the agent who decides whether or not to accept the AI-based moral advice (Giubilini and Savulescu, 2018: 174). However, such an artificial adviser can function as an assistant rather than an adviser in moral matters. Extrapolating the debate to the AV discourse, it would mean that “the decide-to-delegate model” makes room for an AV as a facilitator in building interhuman trust due to the limited conditions of shared operational responsibility.

[12] “The decide-do-delegate model”, as applied in the AV field, is characterized by what Shaefer et al. describe as a framework of some emotive factors, such as confidence in the automation, attitudes towards the automation, commitment to and comfort with automation (Ashleigh and Stanton, 2001; Shaefer et al., 2016). They point out that this type of confidence, which must not be confused with self-confidence, can be considered an antecedent of trust (Shaefer et al., 2016).

[13] The practical implications of this outcome can be revealed by referring to Gill’s investigation. According to the latter, when driving a car with a manual steering system, people used to avoid harming a pedestrian; the assumption is that they have complete control over their actions (Gill, 2020: 273). On the other hand, when an AV is in control, a higher proportion of these people chose to harm the same pedestrian (Ibid.).

[14] The issue of risk is closely tied with the so-called blame problem regarding the role of responsibility in a multi-agent system when an accident is unavoidable. The problem in question can be described as triggered by the so-called responsibility gap, namely, when “humans are forced to compensate damages for which they have no or very limited control” (Bertolini and Episcopo, 2022: 5). The limited control itself is recognized as a necessary and sufficient condition of delegating responsibility whose major objective is the reduction of legal liability. That is why humans delegate responsibility to AVs even when they are aware that the process of delegation displays diffusion of responsibility.

[15] This assumption is grounded in the so-called trust-comparison index for AI (Floridi, 2018: 703), which indicates the establishment of trust-labels that should guarantee the coupling of AI products’ technological reliability with the social benefits of their use. For the concerns about the moral reliability of trust-comparison index regarding AVs see Serafimova, 2022: 217-224.

[16] Safety protocols display an attempt at combining technological and moral regulations of AVs. Government safety protocol can implement ethical rules into algorithms so that the results can guarantee immunity for the manufacturer (Gurney, 2016: 258). Practically speaking, the government should also be restricted to some “general principles with the manufacturer gap filling through bottom-up approaches to ethics” (Ibid.: 259). The outcome is that “the benefits of bright-line rules” should be supplied with “the completeness of utilitarian approaches” (Ibid.). For the reasons behind the asymmetric minimization of manufacturer’s liability, as

evaluated in terms of governmental liability, see Serafimova, 2022: 229-231. For the implications of the co-regulatory model of data governance, justifying the process of co-regulation as a “legal link” between top-down approaches and bottom-up solutions of self-regulation, see also Pagallo, 2022: 169-172.

[17] Trusting a government with AV operations just because it is a government and, as such, it should protect drivers’ interests in the best possible way, may trigger misplaced trust as a result of a driver’s authority bias. The latter derives from the driver’s unrealistic or wrong beliefs that the government ‘knows best’ what is good for them.

[18] I would argue for the reversion of the so-called proximity bias according to which remote workers are less productive than team members. In the context of AVs, mistrust in government can be explained by the coupling of two biases—the reversed proximity bias according to which remote agents are evaluated as more productive than close agents, and the authority bias regarding one’s trust in highly autonomous institutions.

[19] Another significant moral concern is raised by Bonnefon et. al. They argue that the manufacturer may engage in advertising and lobbying in order to influence the preferences of the consumer and the regulations that the government may pass. Then, “a critical collective problem consists of deciding whether governments should regulate the moral algorithms that manufacturers offer to consumers” (Bonnefon et al., 2016: 1575).

[20] For the moral challenges of implementing the triplet *trust in government-public trust-public interest* in the AV discourse see Serafimova, 2022: 225-229.

[21] The scenario of colliding AVs is one relatively simple scenario. What, however, deserves special attention is the justification of “a principle of fairness in the distribution of the unavoidable risks on the road” under circumstances involving hybrid traffic (Berkey, 2022: 211). The latter affects not only AVs, but also human-driven vehicles, motorcyclists, bicyclists and pedestrians.

[22] The idea is explicitly stated by Gurney who suggests that the AV driver may select “the ethics of her car” prior to using it in practice (Gurney, 2016: 254). This suggestion marks the beginning of a broad discussion about the implementation of different ethical principles to AVs, as well as tracing the practical outcomes of such a ‘moral’ design. For instance, the application of the principle of ethical selection underlies the so-called ethical knob assuming that consumers can “customize based on their own moral proclivity” (Contissa et al., 2017).

[23] For some potential unintended consequences of AVs see also Gurney, 2022: 147-152.

[24] For instance, Formosa examines a hybrid model which combines the benefits of the so-called PES (personal ethics setting) and MES (mandatory ethics setting) in the AV discourse. This model promises that people “*can* change their AV’s ethical settings” (Formosa, 2022: 184), maintaining the freedom of choice which includes the option of a selfish choice. However, the latter type of choice can be reduced by adopting MES; specifically, people “will keep the

mandated default choice settings that we collectively judge to be best, thereby avoiding a race to the selfish bottom that might follow from a PES..." (Ibid.).

[25] For the different ways of building trust between manufacturers and consumers regarding the way in which the choice of crash-optimization algorithms is expected to bring about the best results of AV driving behavior, see Bennett, 2022; Berkey, 2022 and Chilson, 2022.

[26] The investigation is focused upon the legal implications of operational responsibility, namely, how shared operational responsibility delineates the legal liability of the vehicle and the driver in the event of an accident (Ibid.: 1). However, most issues regarding legal liability are also applicable to some purely moral aspects of the problem such as the role of informed consent, the risks of situational awareness, as well as the lack of trust.

REFERENCES

- Ashleigh, M. J. and N. A. Stanton.** (2001). Trust: Key Elements in Human Supervisory Control Domains. — In: *Cognition Technology and Work*, 3(2), 92-100. <https://org.doi/10.1007/PL00011527>.
- Bennett, S.** (2022). Algorithms of Life and Death: A Utilitarian Approach to the Ethics of Self-Driving Cars. — In: *Autonomous Vehicle Ethics: The Trolley Problem and Beyond*. Ryan Jenkins, David Černý and Tomáš Hříbek (eds.). Oxford, Oxford University Press, pp. 191-209.
- Berkey, B.** (2022). Autonomous Vehicles, Business Ethics, and Risk Distribution in Hybrid Traffic. — In: *Autonomous Vehicle Ethics: The Trolley Problem and Beyond*, Ryan Jenkins, David Černý and Tomáš Hříbek (eds.). Oxford, Oxford University Press, pp. 210-228.
- Bertolini, A. and F. Episcopo.** (2022). Robots and AI as Legal Subjects? Disentangling the Ontological and Functional Perspective. — In: *Front Robot AI*, 9, 842213. <https://doi.org/10.3389/frobt.2022.842213>.
- Bonnefon, J.-F., Shariff, A. and I. Rahwan.** (2016). The Social Dilemma of Autonomous Vehicles. — In: *Science*, 352, 1573-1576. <https://doi.org/10.1126/science.aaf2654>.
- Bryson, J. J., Diamantis, M. E. and T. D. Grant.** (2017). Of, for, and by the People: The Legal Lacuna of Synthetic Persons. — In: *Artificial Intelligence and Law*, 25, 273-291.
- Buechner, J., Simon, J. and H. T. Tavani.** (2014). Re-Thinking Trust and Trustworthiness in Digital Environments. — In: E. Buchanan et al. (eds.). *Autonomous Technologies: Philosophical Issues, Practical Solutions, Human Nature: Proceedings of the Tenth*

International Conference on Computer Ethics—Philosophical Inquiry: CEPE 2013. Menomonee, WI: INSEIT, pp. 65-79.

Castelo, N., Bos, M. W. and D. R. Lehmann. (2019). Task-Dependent Algorithm Aversion. — In: *Journal of Marketing Research*, 56(5), 809–825.

Chilson, K. (2022). An Epistemic Approach to Cultivating Appropriate Trust in Autonomous Vehicles. — In: *Autonomous Vehicle Ethics: The Trolley Problem and Beyond*. Ryan Jenkins, David Černý and Tomáš Hříbek (eds.). Oxford, Oxford University Press, pp. 229-242.

Contissa, G., Lagioia, F. and G. Sartor. (2017). The Ethical Knob: Ethically-Customizable Automated Vehicles and the Law. — In: *Artificial Intelligence and Law*, 25(3), 365-378.

Floridi, L., Cows, J., Bertrametti, M., Chatila, R., Chazerand, P., Dignum, V., Luetge, C., Madelin, R., Pagallo, U., Rossi, F., Shafer, B., Valcke, P. and E. Vayena. (2018). AI4People—An Ethical Framework for a Good AI Society: Opportunities, Risks, Principles, and Recommendations. — In: *Mind and Machines*, 28, 689-707. <https://doi.org/10.1007/s11023-018-9482-5>.

Formosa, P. (2022). Autonomous Vehicles and Ethical Settings: Who Should Decide? — In: *Autonomous Vehicle Ethics: The Trolley Problem and Beyond*. Ryan Jenkins, David Černý and Tomáš Hříbek (eds.). Oxford, Oxford University Press, pp. 176-190.

Frank, D.-A., Chrysochou, P., Mitkidis, P. and D. Ariely. (2019). Human Decision-Making Biases in the Moral Dilemmas of Autonomous Vehicles. — In: *Sci Rep*, 9, 13080. <https://doi.org/10.1038/s41598-019-49411-7>.

Gill, T. (2020). Blame It on the Self-Driving Car: How Autonomous Vehicles Can Alter Consumer Morality. — In: *Journal of Consumer Research*, 47(2), 272-291.

Giroux, M., Kim, J., Lee, J. C. and J. Park. (2022). Artificial Intelligence and Declined Guilt: Retailing Morality. Comparison between Human and AI. — In: *Journal of Business Ethics*, 1-15. <https://doi.org/10.1007/s10551-022-05056-7>.

Giubilini, A. and J. Savulescu. (2018). The Artificial Moral Advisor. The “Ideal Observer” Meets Artificial Intelligence. — In: *Philosophy & Technology*, 31(2), 169–188. <https://doi.org/10.1007/s13347-017-0285-z>.

Goodall, N. (2014). Ethical Decision Making during Automated Vehicle Crashes. — In: *Transp. Res. Record J., Transp. Res. Board*, 2424, 1, 58-65. <https://doi.org/10.3141/2424-07>.

- Gurney, J. K.** (2016). Crashing into the Unknown: An Examination of Crash-Optimization Algorithms through the Two Lanes of Ethics and Law. — In: *Albany Law Review*, 79(1), 183-267.
- Gurney, J. K.** (2022). Unintended Externalities of Highly Automated Vehicles. — In: *Autonomous Vehicle Ethics: The Trolley Problem and Beyond*. Ryan Jenkins, David Černý and Tomáš Hříbek (eds.). Oxford, Oxford University Press, pp. 147-158.
- Longoni, C., Bonezzi, A. and C. Morewedge.** (2019). Resistance to Medical Artificial Intelligence. — In: *Journal of Consumer Research*, 46(4), 629–650.
- Nickel, P. J., Franssen, M. and P. Kroes.** (2010). Can We Make Sense of the Notion of Trustworthy Technology? — In: *Know Tech Pol*, 23, 429-444.
- Pagallo, U.** (2022). The Politics of Self-Driving Cars: Soft Ethics, Hard Law, Big Business, Social Norms. — In: *Autonomous Vehicle Ethics: The Trolley Problem and Beyond*. Ryan Jenkins, David Černý and Tomáš Hříbek (eds.). Oxford, Oxford University Press, pp. 159-175.
- Pattinson, J.-A., Chen, H. and S. Basu.** (2020). Legal Issues in Automated Vehicles: Critically Considering the Potential Role of Consent and Interactive Digital Interfaces. — In: *Humanities and Social Sciences Communication*, 7, 153. <https://doi.org/10.1057/s41599-020-00644-2>.
- Rand, D. G.** (2016). Cooperation, Fast and Slow: Meta-Analytic Evidence for a Theory of Social Heuristics and Self-Interested Deliberation. — In: *Psychological Science*, 27(9), 1192-1206. <https://doi.org/10.1177/0956797616654455>.
- Ryan, M.** (2020). In AI We Trust: Ethics, Artificial Intelligence, and Reliability. — In: *Science and Engineering Ethics*, 26, 2749-2767. <https://doi.org/10.1007/s11948-020-00228-y>.
- Serafimova, S.** (2022). *Perspectives on Moral AI. Some Pitfalls of Making Machines Moral*. Sofia: Avangard Prima.
- Shaefer, K. E., Chen, J. Y., Szalma, J. L. and P. A. Hancock.** (2016). A Meta-Analysis of Factors Influencing the Development of Trust in Automation: Implications for Understanding Autonomy in Future Systems. — In: *Human Factors*, 58(3), 377-400. <https://doi.org/10.1177/0018720816634228>.
- Shank, D. B., De Santi, A. and T. Maninger.** (2019). When Are Artificial Intelligence versus Human Agents Faulted for Wrongdoing? Moral Attributions after Individual and Joint Decisions. — In: *Information, Communication & Society*, 22(5), 648-663.

Shariff, A., Bonnefon, J.-F. and I. Rahwan. (2017). Psychological Roadblocks to the Adoption of Self-Driving Vehicles. — In: *Nature Human Behavior*, 1, 694-696. <https://doi.org/10.1038/s41562-017-0202-6>.

Tavani, H. T. (2015). Levels of Trust in the Context of Machine Ethics. — In: *Philosophy & Technology*, 28(1), 75-90.

ВЯРАТА ИЛИ ДОВЕРИЕТО – (НЕ)РЕШИМАТА ДИЛЕМА

БОРИСЛАВ ГРАДИНАРОВ

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

bonigrad@gmail.com

FAITH OR TRUST – THE (UN)SOLVABLE DILEMMA

BORISLAV GRADINAROV

Institute of philosophy and sociology, Bulgarian academy of sciences

Abstract

The article analyzes the degree of moral and emotional burden of the two concepts. While trust is an expectation that other individuals will behave in an already familiar way and will cooperate in certain situations, belief is an emotionally colored act of cognitively relating to the world. Trust is predominantly social in motivation, while faith is individually colored (an act of personal commitment). But both are not unconditional – they need empirical confirmation, albeit in a different way. The first - through real actions, and the second - through positive interpretations of what is happening. The second focus of the article is on whether belief and trust are complementary or mutually exclusive, and whether they can co-exist in a non-contradictory way within a system of moral categories.

Keywords: faith, trust, social commitment, individual attitude, truth.

Човешкото съществуване е изтъкано от много дефицити, противоречия и съмнения. Желанията често се сблъскват с ограничените ни възможности. Волята нерядко отстъпва пред неумолимите обстоятелства, а крайният отрязък от време, през който пребиваваме на този свят, влиза в трагичен конфликт с желанието да пробваме безкрайните варианти, в които може да се развие живота ни. Затова имаме потребност от вътрешна опора, която да ни помогне да приемем и осмислим своята собствена тленност на фона на вечността, дори когато не сме изкушени от простите отговори, предоставяни от религиите. При тези предпоставки въпросът за това какво придава смисъл на индивидуалното ни битие, след като всички са наясно какъв ще е неговият край и доколко можем да разчитаме на хората около нас при планиране и реализация на целите ни, е ключов. В първата си част този въпрос е насочен към вярата, а във втората си част – към доверието.

Как да разбираме вярата и доверието?

Вярата можем да определим като вътрешното ни убеждение, че светът е устроен по непротиворечив и съответен на предварително възприети от нас принципи и механизми и че ако ги следваме, имаме шанс да постигнем душевна хармония, житейски успех, социален престиж или поне психическо равновесие. Пътят към формирането на това вътрешно убеждение е индивидуален за всеки от нас. Той представлява сложен комплекс от трайно запечатани, интегрирани и емоционално оцветени (Виж Seitz et al., 2018) въздействия върху личността от страна на семейната среда, на образователните институции, на формалните и неформалните групи, с които хората влизат в контакт, на общия дух на епохата, на характеристиките на обществото и на личния опит. За вярата като психически и социален феномен не е от значение какъв конкретно е гравитационният ѝ център (Бог, космическата справедливост, световният заговор или нещо друго), стига той да е лично значим и с висока степен на лична увереност, убеденост в истинността му (Dietrich and List, 2018). За нея основополагаща е интегриращата функция – тя „примирява“ индивида със сложния, недружелюбен, нелогичен и нерядко враждебен свят, който го заобикаля (вж. и Miani et al., 2022). Вярата придава смисъл на нелогичното и предлага ясни отговори на въпроси, на които не е възможно да се отговори еднозначно, независимо дали самата тя е вътрешно консистентна или не (вж. Lewandowsky et al. 2018: 179). С други думи вярата е личната ни сметка с мирозданието, която при това има предимството да е винаги в наша полза.

За вярата не е възможно да се говори като за феномен, присъщ и на неразумната жива природа. Вярата е изцяло човешко творение. Нейният генезис е в атавистичните инстинкти на първобитните ни прадеди, които в безсилието си да се противопоставят на природните стихии избират странни и понякога жестоки ритуали, за да умиловият Съдбата. Човешките жертвоприношения или самоосакатяванията са техните най-крайни примери. Но те не следва да бъдат приписвани само на далечното минало, нито на маргиналните секти, които и днес успяват да издълбаят своя ниша във Вавилонската кула на либералната ни духовна атмосфера.

Вярата е необходима съставка на здравата човешката психика, дори когато има причудливи и дори на моменти забавни прояви, каквито са суеверните ритуали, практикувани от спортисти, войници, борсови спекуланти, политици, комарджии и т.н.

Съществуват изследвания, които показват, че суеверието може сериозно да промени икономическото поведение, и то в значими мащаби (например при търгуването с ценни книжа на 13-то число от месеца, особено ако то съвпада с петък или при покупката на жилища на някои етажи, които се смятат за носещи нещастие). В среда на висока неопределеност и невъзможност да се упражни контрол върху ключови за успешното постигане на целите фактори, суеверните ритуали играят съществена роля за удържане на индивидуалната психика в границите на нормалното. Вярата, че определени случайни събития носят късмет, а други – не, понякога може да имат силен мотивиращ (демотивиращ) заряд (Виж по въпроса и Wiseman and Watt, 2004). Опасността е в превръщането на подобна некултивирана форма на вярата във водещ мотив за избор на определено поведение, особено ако то засяга съдбовни за другите хора въпроси, свързани с живота, здравето, материалното им благополучие или личните им взаимоотношения.

Според изключително задълбоченото изследване на Киерон О'Хара **доверието** е много важен и еволюционно закрепен механизъм, който подпомага сътрудничеството и улеснява вида (не само този на Homo Sapiens) при успешната му адаптация към средата и обкръжението от себеподобни. То освобождава индивидите от несигурността относно поведението на другите и прави по-лесен избора на собственото поведение (О'Хара, 2004: 33). С други думи доверието засяга отношенията между индивидите. То, за разлика от вярата, винаги е под условие. Доверието следва да е адекватно на предишния опит и никога не бива да е прекалено. Историята на човешката цивилизация е пребогата с примери за това как прекаленото доверие се е оказвало губелно. Следователно може да направим заключението, че **доверието е продукт на колективното взаимодействие и подпомага отделния индивид при избора на оптималното поведение като се отчита натрупания в миналото опит в общуването със себеподобните, независимо от тяхната роля и значение в живота на този индивид**. В някои случаи можем да разширим кръга на онези, на които е възможно да се доверим, макар и с известни резерви. Така човекът може да има доверие на своя домашен любимец за това, че няма да нарани друго човешко същество, макар подобно доверие винаги да съдържа „едно наум“. Човек също така може да се довери на лекуващия го лекар, че ще избере най-адекватното лечение на болката му, макар да го вижда за пръв път, независимо от факта, че има немалко примери, при които лекарите влошават състоянието на болния. Макар

доверието да е продукт на междуиндивидуалните отношения и да е производно на натрупания опит, то е дооформено и от субективното желание за сътрудничество и взаимност. В едни по-високи и системни нива специално при хората доверието е необходимата предпоставка за изграждането на социалния капитал – едно изключително важно качество на успешното човешко битие.

Доверието обаче, за разлика от вярата, е по-фундаментално отношение, защото се отнася не само до един биологичен вид. На второ място, доверието е екзистенциално условие, предпоставка за оцеляването на индивида. То не е изцяло въпрос на субективен избор и не предполага сляпо придържане към определен протокол на поведение. Доверието непрекъснато се дооформя след всеки подкрепящ го или компрометиращ го пример и еволюира в условията на реалните взаимоотношения и затова е по-адекватно на реалността за разлика от вярата.

Цената на доверието в другите е по-висока в сравнение с тази на вярата, защото засяга много по-фундаментални ценности. В индивидуален план неговото култивиране по правило изисква значителни усилия и време. В своите най-значими социални измерения то съществува като репутация – „възприетото от обществото мнение за надеждност“ (О`Хара, 2004: 74). Репутацията на даден човек или институция ни помага да предположим какво да очакваме от тях и да преценим дали, кога и доколко можем да им се доверим. Ако вярата е лично отношение, емоционална връзка със света, основани на общ принцип, независимо от неговия характер, доверието е следствие от дълга верига подкрепящи го или компрометиращи го опити, то е гаранция за личната физическа и психическа безопасност на индивида. Затова можем да говорим за разумна доза недоверие, но не и за частична не-вяра.

Към спецификата на отношението вяра - доверие.

Институционалните измерения на вярата и доверието. Ако приемем за отправна точка, че социалните институции са формален израз на определен социално приемлив и желан начин на поведение, система от норми, чието спазване е гаранция за приобщеност на индивида към конкретно-историческите форми на обществото, институционализирането на вярата може да битува единствено като дългосрочен цивилизационен проект. Обществото чрез своите механизми за институционализация,

чрез репродуцирането на желани когнитивни модели в процеса на ученето и формирането на поведенчески стереотипи чрез възпитанието е в състояние да създаде желани духовни и емоционални нагласи, както и определено световъзприемане. Именно върху тази основа се изграждат духовните институции, независимо от техните наименования и конкретни форми на проявление – църкви, джамии, индуистки храмове или религиозни секти. Разбира се, подобен тип институционализация е присъщ на трайните форми на вярата, които са в състояние да увлекат значими маси от последователи. Независимо от външното си афиширане обаче, всички форми на вярата съхраняват дълбоко личните си измерения – те са форма на общуване на отделната личност с някаква по-висшата същност. В този смисъл авторитетността на институционалните прояви е следствие от това колко адекватно те служат на вярата.

Институционализацията на доверието има други форми. Тя е свързана със социалните роли и значимостта на професионалните групи за нормалното функциониране на обществото. Доверието към учителя, към полицаия, към лекаря, към съдията и т. н. не произтича от личните впечатления за конкретните индивиди, влизащи в тези роли, а е следствие от възприемането на съответните професии като значими и отговорни за поддържането на социалното равновесие.

При доверието зависимостта е обърната – тя черпи своите аргументи от институцията и ги пренася към нейните представители. Освен това, за разлика от вярата, институционализираното доверие нерядко се нуждае от допълнителни гаранции – то може да бъде „подпечатано“ с договор, както е между адвоката и неговия клиент или с формални обещания, както е Хипократовата или съдийската клетва, или дори със законови разпоредби, които позволяват да се търси отговорност при небрежно или некомпетентно изпълнение на очакваните социално значими действия. Това още веднъж подкрепя извода, че доверието е с по-висока значимост за индивида от гледна точка на удовлетворяването на екзистенциалните му потребности и физическото му оцеляване.

На следващо място *вярата е по-устойчива на съмнение и по-малко толерантна към критичността в сравнение с доверието*. Вярата е неотделима от емоциите на човека, тя е свързващият агент между парчетата на житейския пъзел и всяко съмнение в правотата ѝ е равносилно на нейното отрицание. Тя не изисква непрекъснато потвърждение и не е поставена в режим на перманентни корекции в зависимост от

резултатите на непосредствената практическа дейност. Дори при наличие на множество примери, които не се съгласуват с нея, вярата съхранява своята жизненост, тъй като без нея светът престава да е логичен, справедлив, правилен, а това води до загуба на смисъл и невъзможност за постигане на вътрешно равновесие. За да се „редактира“ или загуби вярата са необходими наистина множество разтърсващи, дълбоко трагични, катастрофални или необясними чрез нейната парадигма събития. Но, както вече стана дума по-горе, вярата не може да се дели, както не може да се вярва в нещо под условие. Половин вяра е равносилно на никаква вяра.

Доверието, за разлика от вярата, може не само да е частично, но и да се градира, без да загуби социалната си функция. Неговото предназначение е да създаде фундамента за социалното взаимодействие, но възможността да бъде опровергано никога не е напълно изключена. Затова то е по-скоро неотделимо от критичното отношение към другите и е далеч по-чувствително към дребните несъответствия между очакваното и фактическото. Именно затова прекаленото доверие може да бъде опасно. Основната функция на доверието е да ограничи степента на несигурност в ситуации, когато важни за индивида блага могат да бъдат увредени от поведението на другите. Затова доверяването е едновременно и поемане на риск. Хората се доверяват, когато са изправени пред избор на поведение, от което може да възникнат значими негативни последици за тях, но разчитат, че вероятността нещата да се развият положително е по-голяма от тази за настъпване на вредите (Li and Betts, 2005: 106). Доверието остава жизнеспособно само докато не се появи дори един-единствен факт за неговата неоснователност. Затова то черпи своята жизненост от непрекъснатата, дори може да се каже ежедневна подкрепяща го събитийна верига.

Има още една ос на опозиция между вярата и доверието. **За вярата** можем да твърдим, че тя е априорна, освен в някои много специфични и принципно недоказуеми случаи на пророци, светци или месии. Вярата е основанието за надеждата, че нещо ще стане така, както вярващия в него очаква. Тя не произтича непосредствено от суровия изпит на житейските изпитания, а е въпрос на лична интерпретация. Нейната мотивираща сила изглежда като материализирана по един нематериален начин – вярата е преди действието, тя му придава морално качество чрез неговото съответствие с вече формираната духовна нагласа.

Доверието е по-скоро с апостериорен характер, освен в също някои много специфични случаи на институционализираното доверие, за което вече стана дума. Но и то е следствие на предишни подкрепящи го опити, макар и не винаги в личен план. За отделния индивид доверието повечето пъти е следствие от определени събития, в които той е участвал и е бил пряк свидетел. То също може да играе мотивираща роля, но в много по-ограничена степен и много рядко е безрезервно.

Ако се върнем към поставения в заглавието на статията въпрос, можем да направим извода, че вярата не е съперник на доверието, нито доверието се конкурира с вярата. Това са две различни психически или морални нагласи, състояния, начини на възприемане на света, които изпълняват различни социални функции. Оттук следва, че хората се нуждаят и от двете, при това в различни измерения и пропорции през различните периоди от живота си. Но както липсата им, така и прекалената обсебеност и отдаденост на което и да е от тях е контрапродуктивно – поне в реалния и несъвършен свят, в който живеем.

ЛИТЕРАТУРА

- О'Хара, Кieron.** (2004). *Доверието*, С., Изд. Кръгзор.
- Seitz, R. J., R. F. Paloutzian, H. F. Angel.** (2018). From Believing to Belief: a General Biomathematical Model. – In: *Journal of Cognitive Neuroscience*, 30, 1254 – 1264.
- Dietrich, F., C. List.** (2018). From Degrees of Belief to Binary Beliefs: Lessons from Judgment Aggregation Theory. – In: *The Journal of Philosophy*, 115, 225 – 270.
- Miani Al., T. Hills and A. Bangerter.** (2022). Interconnectedness and (In)Coherence as a Signature of Conspiracy Worldviews. – In: *Science Advances* 26, Oct 2022, Vol 8, Issue 43.
- Lewandowsky, S., Cook, J. and Lloyd, E.** (2018). The 'Alice in Wonderland' mechanics of the rejection of (climate) science: Simulating coherence by conspiracism. – In: *Synthese* 195, 175–196.
- Wiseman, R. and C. Watt.** (2004). Measuring superstitious belief: Why lucky charms matter. – In: *Personality and Individual Differences*, 37(8), 1533 – 1541.
- Li, F. and St. Betts.** (2003). Trust: What It Is And What It Is Not. – In: *International Business & Economics Research Journal (IBER)* (February 2003).

**ДОВЕРИЕТО НА ЙОВ/ДОВЕРИЕТО НА ЯХВЕ:
ПРОЧИТИТЕ НА КАРЛ ЮНГ И ЙОЗЕФ РОТ**

НИНА ДИМИТРОВА

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

ninaivdimitrova@abv.bg

**JOB'S TRUST/YAHWEH'S TRUST:
THE INTERPRETATIONS OF CARL JUNG AND JOSEPH ROTH**

NINA DIMITROVA

Institute of philosophy and sociology, Bulgarian academy of sciences

Abstract

The theme of faith and trust is examined in a religio-ethical context, in the interpretations of the biblical story of Job by the psychoanalyst Carl Jung and the writer Joseph Roth. The choice is motivated by the opportunity to visualize the mirror opposition between these two commentaries, as well as by their distinctive character against the background of the millennial interpretive tradition. It is pointed out how the ancient narrative provides an excellent opportunity to play out variants of the belief-trust relationship (with regard to its ethical aspects), two of which are briefly presented in the proposed text. The main point for their distinction is the degree of non-reflexivity/awareness in their manifestation by the characters of this narrative.

Keywords: trust; faith; Job; Yahweh; Carl Gustav Jung; Joseph Roth; the dark side of God; justice; evil; retribution; theodicy

Древната история на сполетения от безмерни страдания праведник Йов – тази философска загадка, по думите на Гилбърт Честертън[1], е обект на безчислени интерпретации, в които обичайните акценти са страданието на невинния (респективно нерешимостта на теодицеята), богоборчеството (дързостта на библейския герой да се опълчи на Бога в търсене на справедливост), а също и неяснотата по отношение на „щастливия“ край (полемиците около това, дали са върнати към живот предишните седем синове и три дъщери, или те са нови, „дарени“ на Йов след премеждието с Яхве, както и дали това е възможна „компенсация“ за загубата – Рикьор казва, че книгата на Йов ни вълнува особено „поради загадъчния и може би умишлено двусмислен характер на

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 7, кн. 2/2022

своето заключение, като крайното богоявление не носи никакъв пряк отговор на личното страдание на Йов. Разсъждението остава открито в няколко посоки: видението на творец с непроницаеми намерения на архитект, чиито мерки са несъизмерими с човешките превратности, може да внуши било, че утехата е есхатологически отложена, било че жалбата е неуместна, не на място срещу този Бог, господар на доброто и злото...“ (Рикъор, 1996: 180).

За разлика от преобладаващия интерес, тук ще ни занимават въпросите за доверието – на Йов към Яхве и обратно, на Яхве към Йов, в прочитите на психоаналитика Карл Юнг и писателя Йозеф Рот. Изборът е мотивиран от възможността да се онагледят огледалната противоположност между тези две тълкования, както и поради техния открояващ се на фона на хилядолетната интерпретативна традиция характер.

Историята на библейския Йов – „безукорен и справедлив, благоговеещ пред бога и чужд на всяко зло“ (Библия, 2013, Пролог 1: 1), е известна – над него е извършен експеримент, в който от честит и благоденстващ човек той се превръща в най-окаяния на земята. Загива многобройната му челяд, губи богатството си и сам бива сполетян от мъчителни физически страдания. Той е играчка в ръцете на по-висши сили, подложен е на всички тези изпитания с цел проверка на доверието му към Яхве. Но доверието на Йов към Яхве не е сляпо като вярата на Авраам, чийто единствен син Яхве е пожелал да бъде пожертван (и поради тази абсолютна, безпрекословна вяра на библейския праотец той е наречен от Киркегор „рицаря на вярата“). Не, доверието на Йов има логически основания – светът е устроен справедливо и Яхве не наказва напразно, а Йов знае отлично, че няма в какво да бъде укорен. Това убеждение изказва и сам героят на древната история: „Бедствието не е ли за нечестивия човек и злото не е ли за злосторника?“ (Йов, 31: 3). Това твърди и приятелят на Йов, Елифаз – „никой не страда невинно“; „Повери се на Бога и имай мир“ (Йов, 22: 21). Подобни мисли огласява и другият му приятел, Вилдад Савхеец: „Нима Бог съди несправедливо и Всемогъщият изопачава правдата? Ако твоите деца са съгрешили против Него, Той ги е предал на произвола на беззаконието им. Но ако търсиш Бога и се молиш на Всемогъщия, и ако си чист и правдив, Той още сега ще застане като страж над тебе и по достойнство ще възстанови твоето жилище“ (Йов, 8: 3 – 6).

Или – според дълбоко вкоренените и превърнали се в аксиоматични представи у хората в света има ред, има правила, има закономерност, които разпореждат, че злото и страданията са заслужени, че са възмездие, въздаяние за извършени несправедливи постъпки. Когато сам Йов е сполетян от непомерните беди, той апелира към Яхве да бъде Себе Си, т.е. да покаже очакваната справедливост. Неговото доверие е основано на съзнанието за нарушения ред и затова апелацията му към Бога е нещо, което му изглежда смислено. Много уместна според мен е тук забележката на Честертън, който коментира именно тази пряка обвързаност на поведението на хората със случващото се в живота им – доколко е основателно очакването за съответност на божествената реакция спрямо праведните и несправедните постъпки? Според Честертън тъкмо *Книга Йов* дава тласък тази дълбоко залегнала представа да бъде разколебана. Да чуем Честертън: „Все още не съм споменал най-важното. Не знам (а едва ли и учените знаят) дали тази книга е повлияла на юдейската мисъл. Но ако е повлияла, то значи тъкмо тя е спасила за нас следната мисъл. Именно тук се поставя въпросът: непременно ли наказва Бог греха с нещастие и възнаграждава праведността с успех? Ако израилтяните бяха отговорили невярно на този въпрос, те нямаше да изиграят толкова важна роля в човешката история. Те може би щяха да деградират до нивото на днешните образовани хора“; а също и: „Бог не казва на Йов, че го е наказал за греховете му или заради собственото му добро. Знаем от пролога, че Йов страда не защото е по-лош от другите, а защото е по-добър. Урокът на тази книга е в това, че само парадоксът може да утеши човека“ (Честертън, 2010).[2]

Ако грехът бе наказван с нещастие, а праведността награждавана с успех, би отпаднал мъчителният проблем на теодицеята, разтърсващ религиозната мисъл. Едно от предложенията за нейното решение е, че няма напълно невинни хора (че и малките деца не са напълно невинни – както твърдят някои от коментаторите на Достоевски, опитвайки се да снемат напрежението в неговите питания) и че всъщност така световният ред не е нарушен.[3]

Като оставим настрана преексплоатирания проблем за теодицеята, ще съсредоточим вниманието върху прочитите на Юнг и Рот относно проявите на доверие/недоверие както от страна на Йов, така и на Яхве.

На историята на Йов – тази „велика трагедия, която още пази своята жизненост за всички епохи“ (Юнг, 2014: 48) Карл Густав Юнг е посветил книга, в която древната

история е разгледана от изследователската позиция на психолога-психоаналитик (въпросът за своеобразието на тази позиция, различна от класическата психоанализа, също не може да бъде коментиран тук). Доколкото става въпрос за един библейски разказ, обектът на изследване е човешкото несъзнавано, архетипното му поведение. Историческата достоверност е изнесена в скоби, тъй като изходното убеждение е, че религиозните твърдения се отнасят до предмети, които не могат да се установят и докажат физически (Юнг, 2014: 6). Необикновената действеност и нуминозният характер на образите на Бога, намирани във вътрешното съзерцание, доказват според Юнг, че те не са „само“ образи, но онтологическият аспект остава извън изследователския интерес.[4] Ето какво казва той: „с риск да бъда заподозрян в психологизъм, разглеждам и изказванията в Светото писание като изразяване на душата” (Юнг, 2014: 12). И така, *Книга Йов* е представена като увлекателен разказ за еволюцията на човешката психика; еволюция, довела да промяна в разбиранията и за Бога. Изследването на Юнг е концентрирано върху тъмната страна на Яхве, която се разбулва в *Книга Йов*, върху дивотата и престъпността на божеството, върху непредвидимите настроения и опустошителните пристъпи на гняв на Яхве, познати на древното човечество открай време: „На такъв Бог човекът може да се подчинява само в страх и трепет и индиректно да се опита да омилистави абсолютния владетел с безмерни славословия и показна покорност“ (Юнг, 2014: 49).[5]

Описанията на Юнг не целят „изобличение“ на нрава на божеството, защото в този прочит Яхве, който само иска да Го почитат и непрестанно славят, е подобен на природните бедствия, на природните стихии – в този прочит Яхве е феномен, а не личност (Юнг, 2014: 47); Той е несъзнателно същество, чието поведение е неизмеримо с нравствен критерий. Може би е уместно да приведа по аналогия едно изказване отново на Честертън тук: „Хората, които се възмущават от жестокостта или лукавството на израилските съдии и пророци, са движени от мисъл, която няма никакво отношение към въпроса. Те са християни; те вкарват в една дохристиянска епоха чисто християнската представа за светостта...” (Честертън, 2010).

Следователно, Яхве е както жесток, така и милостив; както справедлив, така и несправедлив – защото той е *всичко*, той е тоталността на всички качества[6], на всички възможности, или, както го нарича швейцарският психоаналитик, той е *антиномия*,

обхващаща всяко качество в неговата абсолютност и в абсолютната му противоположност. При това Той няма съзнанието за този Свой антиномичен характер, на този етап Той все още не е саморефлексивен (а „срещата със себе си е едно от най-неприятните неща, което може да бъде избягвано дотогава, докато можем да проецираме навън всичко отрицателно...“ (Юнг, 1999: 27)), затова и не Се допитва до Своето всезнание, при което изобщо би отпаднал казусът на Йов.

Съгласен с предложеното от Юнг тълкование на природата на Бога, Иля Касавин допълва: „Безсъзнателността, неуправляемостта на Яхве се изразява в неговата невротична раздвоеност и патологична изменчивост на настроенията. Той е олицетворената антиномия на творението и разрушението, благото и злото, мъдростта и безсмислието, всезнанието и слепотата. Леко се поддава на провокацията на Сатаната и наказва верния Йов. Стреля с топ по врабчета, съсредоточава цялата си деструктивна мощ върху слабия човек, на когото и една десета от всички сполетели го беди е достатъчна, за да смири гордостта си (ако изобщо я има). Той сякаш демонстрира на Йов, че за Бог всичко е позволено, а за човека – нищо...“ (Касавин, 2010).

Обратно, „без да иска и да знае, безмълвната в своите страдания жертва се е издигнала до превъзходството на богопознанието, което Сам Бог не притежава“ (Юнг, 2014: 35). Йов, който първоначално се е уповавал на всеобщите убеждения в наличието и действието на божествената справедливост, постепенно стига до заключението, че е жертва на божествен произвол и че спрямо него е възможна всякаква санкция от страна на божеството. В прочита на Юнг едно от големите достойнства на личността на Йов е фактът, че той е достигнал до осъзнаването на природата на Яхве, съчетаваща крайни противоположности, което Го прави отвъд доброто и злото [7], неподлежащ на морална преценка. Парадоксът е там, че Яхве, с тоталното Си всезнание, не знае Себе си, докато нищожният пред него Йов вече е наясно с антиномичното Му естество, проумял е вътрешната Му антиномия. Яхве изобщо не вижда огромната неравнопоставеност между двамата участника в двубоя и предизвиква опонента си, сякаш последният е също толкова мощно, като него Самия, същество: „В цели седемдесет и един стиха Той разгласява могъществото на Твореца на света пред Своята жалка жертва, която седи в пепелта и чеше с чирепче лютата си проказа, отдавна вече дълбоко убедена, че трябва да се остави безпрекословно на свръхчовешкото насилие“ (Юнг, 2014: 37).

И така, за Йов това знание, с което така болезнено се е сдобил – че сам Бог Се намира в противоречие със Себе си, не успява да разколебае доверието в Него, въпреки че вече е разбрал всеобемания характер на Неговата природа, включваща и несъзнаваното. Юнг казва: „Може би най-великото у Йов е, че пред лицето на тази трудност той не започва да се съмнява в единството на Бога, а ясно разбира, че Бог Се намира в противоречие със Самия Себе Си, което е тотално до такава степен, че Йов е сигурен, че ще намери помощник и защитник в Бога срещу Бога“ (Юнг, 2014: 20 – 21). Есенцията на този прочит на швейцарския психиатър е, че Йов очаква защита и помощ от Бога срещу самия Бог – и това е доверието – осъзнато, а не сляпо, което библейският праведник продължава да оказва на Яхве, за разлика от Яхве самия, който няма доверие на Йов и се оставя да бъде подвеждан в това отношение, както гласи известната история.

Това е съотношението в проявите на доверие/недоверие от двете страни на конфликта, а факта, че Йов е този, който е наясно с недиференцираната природа на Яхве, Юнг сочи като причината за преображението на Яхве, за неговото възвисяване – защото нравствено Йов е стоял по-високо от Яхве (или: творението е изпреварило Твореца). Спорът с Йов е тълкуван като основанието за взетото от Яхве решение да стане човек: „Именно в мига, когато Богът изживява съдбата на смъртния човек и изпитва това, което е оставил да понесе верният Му раб Йов, неговата човешка същност достига божественост. Тук е даден отговорът на Йов и, както виждаме, този върховен миг е колкото божествен, толкова и човешки, колкото „есхатологичен“, толкова и „психологически“ (Юнг, 2014: 72).

Това е и основанието Юнг да утвърди *Книга Йов* като един от повратните моменти в цялата библейска история.

В книгата на Йозеф Рот „Иов. Романът на един обикновен човек“ (1930) главният герой, Мендел Зингер, т.е. превъплъщението на библейския персонаж, е обрисован като „праведен, богобоязлив и обикновен, съвсем делничен евреин“ (Рот, 2011: 9). За разлика от библейския Йов, този от романа на Рот – беден евреин в руската империя, далеч не е честит – той е невзрачен, животът му е „безкрайно тегло, а понякога – истинска мъка“ (Рот, 2011: 10), а като капак на всичко му синът му, четвърто дете, се ражда недъгав, сполетяван от „всички възможни страдания, които благосклонната природа иначе може би щеше да разпреди сред останалите членове“ (Рот, 2011: 34). Несполуки и беди

застигат и другите пораснали деца – двама сина и една дъщеря, заради чийто неприемлив личен живот семейството решава да замине за Америка, оставяйки обаче уродливия син. В Америка, която по времето на пристигането им се включва в Първата световна война, бедите се умножават – умира жената на Зингер, следват и други злочестини. И религиозният учител Мендел Зингер се обръща срещу Бог, като се разиграва сцена, реплика на библийската, в която приятелите на Йов го съветват и поучават. Но Зингер е категоричен – той няма доверие на Бог; смята Го за жесток: „Господ е жесток и колкото повече Го слуша човек, толкова по-строго се отнася Той към нас. Той е по-могъщ от могъщите, може да ги убие с нокътя на малкия си пръст, ала не го прави. Само слабите унищожава. Слабостта човешка блазни силата Му, покорството събужда гнева Му. Той е гол, жесток исправник (полицейски началник в Руската империя – б.м. Н. Д.). Ако спазваш законите, Той твърди, че си ги спазвал единствено за своя изгода. А ако нарушиш дори само една-едничка повеля, те преследва със стотици наказания. Ако се опиташ да Го подкупиш, те изправя на съд. А ако се отнасяш почтено към него, дебне да не би да Го подкупиш. В Русия няма по-зъл исправник!“ (Рот, 2011: 163).

И още: „Край, край, свършено е с Мендел Зингер! Той няма вече син, той няма вече дъщеря, той няма вече жена, той няма пари, той няма дом, той няма и Бог!“ (Рот, 2011: 174). На увещаващите го приятели Зингер отговаря така: „Не ме е страх от преизподнята, кожата ми вече е изгорена, крайниците ми са сковани, а злите духове са ми другари. Всички мъки на ада съм изпитал вече. По-добър от Господ е Сатаната. Тъй като той не е толкова могъщ, не може да бъде и толкова жесток. Не ме е страх, приятели мои“ (Рот, 2011: 167).

И така, този съвременен Йов – един еврейски преселник от Русия в Америка, *няма доверие в Бога*. Той е стигнал дъното на отчаянието и повече от никого нищо не желае, тъй като неговата вяра не е сляпа, нереклексивна, а дотогавашният му опит му е доказал, че не може да се надява на нищо.

И именно този днешен Йов, за когото Господ не заслужава доверие, в края на живота си става свидетел на чудодейното преобразяване на своя недъгав и безнадеждно болен син, изоставен в Русия, в млад и многообещаващ композитор, при това и материално състоятелен. Приказна промяна настъпва в живота на Зингер/Йов – бедния руски еврей, който, за разлика от библийския първообраз, е отправял свирепи

обвинения към Бога: „Тежки грехове съм извършил, Господ си е затворил очите. Наричал съм го „изправник“. Той си е запушвал ушите. Толкова е голям, че нашата лошотия става нищожна” (Рот, 2011: 208). Ако сравним със ситуацията с библейския Йов, в края на която древният праведник си връща честития живот, сдобивайки се с *нови близки*, но предишните си остават мъртви, тук чудесният завършек е далеч по-милостив. В романа на Йозеф Рот именно мъртвият за света син „оживява“, като по този начин не само възстановява, но обогатява и допълва предишния живот на Зингер.

За разлика от случая Йов при Юнг, в тази художествена интерпретация Яхве е, който проявява и търпение, и доверие; Той е, който отвърща на обвиненията не с наказание и възмездие, а с великодушие и милост. Той не възкресява мъртвата жена на Зингер, но извършва чудото с преобразяването на уродливия Зингеров син. Последното изречение от романа показва заспалия Мендел, който „си почиваше от тежестта на щастието и величието на чудесата“ (Рот, 2011: 215).

Ако успоредим двете трактовки, установяваме следното: в интерпретацията на Юнг изначалното пълно, незамислящо се за основанията си доверие на Йов към Яхве се превръща в разбиране на Неговата двойствена (светла и тъмна) природа. От Своя страна Яхве е този, който няма доверие в Йов – тъкмо поради наличието на тъмната страна у Себе Си, за която все още не е наясно. В интерпретацията на писателя Рот Йов е този, у когото изначално липсва доверие – той неведнъж се е нахвърлял срещу Яхве, укорявайки Го за отредения му тежък живот. Яхве, обратно, проявява доверие към Йов и отговаря не според Силата Си – не като всесилния полицейски началник, както го обвинява Мендел Зингер, а бащински грижовно.

Древният разказ дава отлична възможност за проиграване на варианти на връзката вяра-доверие (с оглед на нейните етически аспекти), два от които бяха накратко представени в предлагания текст. Основният момент за разграничението им бе степента на нереклексивност/осъзнатост в проявата им от героите на този разказ.

БЕЛЕЖКИ

[1] „Сред другите книги на Стария Завет „Книга Иов“ е загадка – и философска, и историческа“ (Честертън, 2010).

[2] Според българския богослов Иван Марковски в тази старозаветна книга е осъществена революция в схващането на Мойсеевия закон, според който злото и свързаните с него страдания са били резултат от удовлетворение на греха (а всеки грях и престъпление се наказват) – нова е истината, че страданията не са само наказания, т.е. възмездия, а могат да имат друг смисъл и причини, неуловими за човешкия разум, но криещи се в Божията Премъдрост (вж. Марковски, 1939/40: 5).

[3] Вж. в това отношение статията на Тони Николов, центрирана около коментара върху *Книга Йов* от Тома от Аквино (Николов, 2021).

[4] Сръбският психиатър и психоаналитик Владета Йеротич, отличен познавач на Юнг, коментира как недостига или неудовлетвореността от вярата са били компенсаторно заменени от брилянтния мислител с хипертрофия на интелекта... (вж. *Јеротић*, 2002: 63).

[5] В една дискусия за надеждата, проведена между Габриел Марсел и Ернст Блох и състояла се през 1967, Блох казва: „А Бог, срещу когото се гневи Йов, носи чертите на Зевс, ако не и на Молох; „Нима това е Бог, за Когото говори Иисус?“ (Диалог за надеждата, 2011: 63).

[6] Такава представа лансира и друг ангажиран с психоанализата мислител – Славой Жижек, който в коментара си на Честертъновия прочит на *Книга Йов* говори за възможността Бог „в себе си“ като абсолютно Единно, лишено от всякакви деления (вж. *Žižek*, 2009: 45).

[7] Юнг посочва, че противоречивият образ на Бога в *Книга Йов* е „предмет на религиозни спекулации в рамките на еврейството и е повлиял, очевидно с посредничеството на кабалата, и върху Якоб Бьоме, у когото срещаме подобна амбивалентност между Божията любов и огъня на Божия гняв, в който гори Луцифер“ (Юнг, 1995: 70).

ЛИТЕРАТУРА

Библия или Свещеното писание на Стария и Новия завет и неканоничните книги. Нов превод от оригиналните езици. (2013). С., Българско библейско дружество.

Диалог за надеждата. Дискусия между християнския философ Габриел Марсел и философа неомарксист Ернст Блох, проведена се на 12 май 1967 г. в студиото на радио „Зюдвестфунк“, Баден-Баден. (2011). – В: *Християнство и култура*, № 62, 52 – 67.

Касавин, И. (2010). Из книги „Экзистенциальный опыт и когнитивные практики“ (отв. ред. И. Т. Касавин, В. П. Филатов, М. О. Шахов. Москва, Альфа; <http://www.intelros.ru/subject/figures/kasavin-ilya-teodorovich/11752-izobretenie-very-avraam-i-iov.html>

Марковски, И. (1939/1940). Религиозно-философски проблеми в книгата Йов. – В: *Годишник на СУ – БФ*, т. 17, 1–76.

Николов, Т. (2021). *Йов и историята*. – От:

<https://kultura.bg/web/%D0%B8%D0%BE%D0%B2-%D0%B8-%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F%D1%82%D0%B0/>

Рикъор, П. (1996). *Прочити* (Злото: предизвикателства към философията и теологията). Съст. Владимир Градев, Превод Ирена Кръстева и Атанас Желев. С., Изд. на СУ „Св. Кл. Охридски“.

Рот, Й. (2011). *Йов. Романът на един обикновен човек*. Превод Г. Фъркова. С., Фън Тези.

Честертън, Г. (2010). Книга Йов. Превод от руски Андрей Романов – <https://www.pravoslavie.bg/%D0%B5%D1%81%D0%B5%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0/%D0%BA%D0%BD%D0%B8%D0%B3%D0%B0-%D0%B8%D0%BE%D0%B2/>

Юнг, К. Г. (1995). *Еон. Изследвания върху символиката на цялостната личност*. Превод Маргарита Дилова. Плевен, Евразия-Абагар.

Юнг, К. Г. (1999). *Архетиповете и колективното несъзнавано*. Превод Лилия Атанасова, Марина Бояджиева. Плевен, Евразия-Абагар.

Юнг, К. Г. (2014). *Отговор на Йов*. Превод Стефан Шаренков. С., Леге Артис.

Јеротић, Вл. (2002). *Индивидуација и (или) обожење*. Београд.

Žižek, S. (2009). From Job to Christ. A Paulinian Reading of Chesterton. // *Saint Paul among the Philosophers*. J. Caputo, L. M. Alkoff (Eds.). Indiana University.

ЕТИЧЕСКАТА ФИЛОСОФИЯ НА ИМАНУЕЛ КАНТ КАТО
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНА КОРЕЛАЦИЯ НА МОРАЛ, РАЗУМ И ВЯРА
ЦВЕТЕЛИН АНГЕЛОВ

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

THE ETHICAL PHILOSOPHY OF IMMANUEL KANT AS A TRANSCENDENTAL
CORRELATION OF MORALITY, REASON AND FAITH
TSVETELIN ANGELOV

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

The ethical paradigm is one of the leading ones in Kant's philosophy. In his ethical philosophy, Kant fundamentally poses the problem of God, freedom and the immortality of the soul. In ethical and practical terms, faith in God, the immortality of the soul and freedom are necessary postulates of practical reason. The morally self-determined will of the subject needs these postulates in order to find the transcendental basis, dimensions and significance of morality. In this way, the realm of nature, causality, and conditioning of empirical being is transcended.

Keywords: God, Transcendental ideal, ens realissimum, morality, reason, principle, faith, transcendental, postulates, law.

В капиталния си труд „Критика на чистия разум“ Имануел Кант твърди, че трансценденталните идеи, като регулативни принципи на чистия спекулативен разум, са нещо по-отдалечено от обективната реалност, отколкото категориите, защото не може да бъде намерено някакво явление *in concreto* в опита, в което те да могат да се представят. Но в още по-голяма степен е отдалечен от обективната реалност трансценденталният идеал, под който Кант разбира идеята не просто и „*in concreto*“, а „*in individuo*“, т. е. като единично нещо, определимо или дори определяемо, само чрез идеята.

Идеалът е идеята като биваща, съвкупността на всяка възможност и най-всестранното обяснение на всяко нещо (срв. Хегел, 1982: 517), това, което винаги трябва да се основава на определени понятия и да служи за правило и образец било за следване, било за преценка. „Целта на разума в неговия идеал е съвършеното определение според

априорни правила; той мисли следователно един предмет, който трябва да е напълно определим според принципи, въпреки че в опита липсват достатъчните условия за тази цел и значи самото понятие е трансцендентално“ (Кант, 1967: 562).

По-нататък Кант доизяснява, че трансценденталният идеал стои в основата на пълното определение, което необходимо се намира във всичко, което съществува, като същевременно с това той е най-висшето и пълно условие за възможността на онова, което съществува, до което като към изначално условие (основание) трябва да бъде сведено всяко мислене на предметите според съдържанието им. Този идеал е единственият истински идеал, защото само в понятието за него едно само по себе си общо понятие за дадено нещо се определя напълно чрез самото себе си. Това е, според Имануел Кант, понятието за една най-висша Същност, която е *ens realissimum*. За разума този идеал се явява първообразът на всички неща, които вземат от него възможността си (за битие). Понятието за тази Същност е понятието за Бог, разбрано, както подчертава Кант, в трансцендентален смисъл. Това понятие за трансценденталния идеал на чистия спекулативен разум е предметът на една трансцендентална теология. Но в забележката си към текста на тази част от „Критика на чистия разум“ Кант казва: „Значи този идеал за най-реалната Същност (*ens realissimum*), въпреки че е само представа, най-напред се реализира, т.е. се прави на обект, след това се хипостазира, накрая чрез един естествен прогрес на разума към завършването на единството дори се персонифицира...защото регулативното единство на опита се основава не на самите явления..., а на свързването на многообразното им чрез разсъдка (в една аперцепция – б.м.), следователно единството на най-висшата реалност и пълната определимост (възможност) на всички неща изглежда да лежи в един най-висш разсъдък, следователно в една най-висша Интелигенция“ (Кант, 1967: 570). След това Кант заявява, че три са възможните начини, за да се докаже съществуването на Бога въз основа на спекулативния разум. Тези три начина са: физико-теологическото, космологическото и онтологическото доказателство. Но във всички тях, според него, „разумът напразно разперва крилата си, за да се издигне над сетивния свят само със силата на спекулацията“ (Кант, 1967: 576).

Но от друга страна, в един чисто нравствено-практически контекст, за Имануел Кант е напълно възможно да се приеме, че всеки един човек, който истински е проникнат от моралния закон трябва необходимо да достигне чрез самия този факт до вярата в

съществуването на Бога и своето лично безсмъртие, т.е. до религията, понеже според него тези „религиозни постулати“ са необходими условия за изпълнението на нравствения закон. „Без тези постулати човек не би могъл да се стреми към целта, която нравственият закон поставя, като същевременно с това той забранява всяка мисъл за користи цели при практикуването на този закон и желае да намираме удовлетворение в него, без да се безпокоим за последиците, които могат да произлязат“ (Бенда, 1940: 62). Кант, по този начин, посредством трите „религиозни постулата“, издига религиозността до една необходима лична нравствено-практическа потребност на човешкия дух, обусловена от отношението на личността към нейните нравствени идеали. Поради това съществуването на Бога и приемането Му като най-реална Същност (*ens realissimum*) не е никаква дилема на чистия спекулативен разум, а чисто нравствен въпрос.

Именно в тази връзка, Имануел Кант приема, че съществуват три необходими постулата на разума релевантни и актуални в морално-практическо отношение. За тези постулати на чистия практически разум в „Критика на практическия разум“ той самия казва: „Те всички излизат от основното положение на моралността, която не е постулат а е закон, чрез който разумът определя непосредствено волята, която воля тъкмо поради това, че е определена така като чиста воля, изисква тези необходими условия за спазването на своето предписание. Тези постулати не са теоретически догми, а предпоставки, от необходимо практическо значение, следователно те наистина не разширяват спекулативното познание, но дават на идеите на спекулативния разум изобщо (чрез отношението си към практическото) обективна реалност и им дават правото на понятие...“ (Кант, 1974: 184).

Тези постулати са именно: безсмъртието на душата, интелигибилната свобода и съществуването на Бога.

Първият постулат е свързан с практически необходимото условие на съразмерността на продължителността (на съществуването), 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 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 той, 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, 1974: 185-186), 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 произхождат от принципа на нравствеността, който принцип, от своя страна, не е постулат, а закон, чрез който разумът определя волята. Волята, определена от нравствеността и интенционално отнесена към постулатите, Кант нарича чиста, тъй като предметите на тези постулати на волята се явяват необходими финално-телеологични условия на волята в интелигибилно интенционален план, осигурявайки и гарантирайки онтологически смисъл и обективна релевантност на морала при изпълняване предписанията на нравствения закон, зададен от разума, практическия разум, определящ в морално отношение волята. 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.

Поради това 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, 1977-1978: 173).

Безсмъртието на човешката душа – вторият постулат също необходимо е свързан с понятието за най-висшето благо. „Изискваното 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, 1977-1978: 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 – *regnum naturae*), принадлежи и към един друг висш, свършен, умопостижим, нравствен и свободен свят (*regnum gratiae*). Така чрез своя нравствен закон субектът е свободен и независим в своята воля от определенията на сетивния каузално определен и детерминиран свят, която свобода е необходимо условие и за съществуването на самия нравствен закон.

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

предпоставим 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, 1977-1978: 174-175).

Така Бог се оказва за Кант един законодателстващ Авторитет в едно морално царство на целите. С оглед възможността на най-висшето благо, т.е. съществуването на разумни същества – субекти под морални закони, ние трябва да мислим, но без да познаваме в предметен смисъл, Бога като Всезнаеща, Всемогъща, Всемъдра, Вечна, Вездесъща, Безкрайна, Първоначална Същност, защото понятието за Бога принадлежи първоначално не към физиката, а към морала (срв. Стефанов, 1993: 53). Затова, ако ги няма постулатите, няма ги и транснатуралистичните, респ. метафизичните измерения и обхват на нравствения закон, осигуряващи свободата на моралният субект, т.е. постулатите са тези посредством които той е способен именно свободно и морално да се самоопределя и интенционално да трансцендира сферата на натуралистично и каузално обусловеното.

Интелигибилният ноуменален свят, който е непостижим за чистия спекулативен разум, се оказва достижим по нравствено-практически път. Свободата (предметът на третата антиномия на космологическата идея), безсмъртието на душата и съществуването на Бога в „Критика на практическия разум“ вече не са просто регулативни принципи на разума, т.е. своеобразни теоретически допускания с оглед единството и крайната завършваща цел на опита, както беше в „Критика на чистия

разум“, а предпоставки (трансцендентални и необходими смислови онтологични основания на моралната интенционалност в транснатуралистичен контекст), изпълнени с истинско практическо значение, цел и смисъл. Постулатите наистина не обогатяват и не разширяват спекулативното мислене, но имат своята трансцендентална онтологическа релевантност и обективност в практическо и етическо отношение.

Кант издига идеята за Бога до необходим нравствено-практически постулат, т.е. постулат на практическия разум, тъй като тя предварително и неразривно е свързана със самата възможност за най-висшето благо, а също така и с добродетелта. Добродетелта („актуализираното задължение“), разбира се е благо, но още не е благо в цялата си пълнота. „Нито търсенето на щастие ще ни приведе към добродетели, нито търсенето на добродетели ще ни доведе до щастие, тъй като иманентният свят, който се управлява не от морални, а от механистични закони, води до абсурда, свързан с това да бъдеш достоен за щастие и вместо това да бъдеш нещастен. Но точно от този абсурд се ражда и постулатът за всесилния, всеправеден и всесправедлив Бог, без съществуването на когото цялата нравственост и нейният смисъл биха рухнали“ (Реале, Дж., Антисери, Д. 1996: 662). Затова в етико-практически контекст не е само необходимо, но дори е нравствено задължително да се приеме, че съществува Бог.

И така, понятията за Бог, за свободата и за безсмъртието на душата са такива, на които в етико-практически контекст е необходимо да съответстват и реални обекти, тъй като практическия разум неизбежно се нуждае от тяхното съществуване за възможността на осъществяване на своята практически и абсолютно необходима цел – най-висшето благо и чрез това самият теоретически разум получава правото да ги предпостави като действително съществуващи. Но все пак това не е действително разширение на чистия спекулативен разум и не ни води до някакво теоретическо познание за тях. Следователно тук не става дума собствено за познание в теоретически смисъл, а за мислене на обектите на идеите за Бога, свободата и безсмъртието на душата, което се допуска с оглед възможността на „абсолютно необходимият обект“ на чистия практически разум – най-висшето благо (свързано, от своя страна, с практическия интерес на разума).

Затова при задаването на единия от трите фундаментално значими във философията на Кант въпроси, а именно: „на какво мога да се надявам?“, се оказва, че за

Кант „в понятието за Бог ние мислим една Особа, т.е. едно разумно Същество, Което, първо, притежава права, второ, без да е ограничено от дълга, може, обратното, да ограничава посредством повели на дълга всички други разумни същества. Най-висшият обект на морално-практическия разум действа в света... В света като цяло на разумните същества има битие и това на морално практическия разум, следователно един императив на правото, а това вече значи, че има Бог. ... В морално-практическия разум е заложен категоричният императив да се гледа на всеки човешки дълг като на Божествена повеля“ (Кант, 2005: 112-113). Затова в контекста на Кантовата философия Бог бива разглеждан като Творецът и Законодателят в моралната сфера, както и като конститутивен принцип на нравствеността, а по този начин и като Устроителят на света в неговото битие според метафизични (транс-натуралистични) смислови принципи и (морални) крайни-завършващи цели, т.е. като задаващ целевостта и антиципиращ смисловостта в живота на човека. Поради това без вярата в Бога човекът и светът губят своя дълбок метафизичен и транс-натуралистичен смисъл и статус, а също така и своята финална телеологичност, възможна според Кант, единствено във вертикален морален аспект, т.е. с оглед на финални транснатуралистични принципи и цели, трансцендиращи сферата на натуралистичното и обусловеното, с което истинската телеология действа не само и просто като иманентен, натуралистичен, съхраняващ и възпроизвеждащ отделните реалии механистичен физикален принцип. По този начин според Имануел Кант без Бога битието на човека и смисъла на неговият живот не могат да бъдат истински разбрани, а съответно и моралните цели не биха могли да бъдат напълно схванати в тяхната дълбочина и изяснени в техния онтологичен смисъл. Вярата и надеждата на човека в съществуването на трансцендентен положен във вечността интелигибилен морален свят, като свършена битийна сфера, т.е. сфера на пълната осъщественост и реализация на моралните цели, е основанието затова човекът като морален субект в своята практическа и творческа дейност да бъде в своята целеустременост насочен към моралното и духовно съвършенство, което е изначалният и едновременно с това финалният момент и крайната цел на неговото съществуване тъкмо като морален и разумен субект. В това отношение, за Имануел Кант, Иисус Христос е Божественият и онтологичен Архетип-принцип, определящ иманентно-трансцендентално и задаващ интенционално моралния облик и моралните цели на човека (т.е. Той определя

моралната същност на човека), Който Божествен Архетип, също така, като трансцендентално наличен и заложен в менталността на всеки един човек, е за човечеството най-висшият идеал на нравствено съвършенство, а, също така и цел, а като реална историческа Личност Той е изпълнителят на дело на това съвършенство, реализирайки го в емпиричната сфера. По този начин Той се явява едновременно трансцендентален и емпиричен морален идеал-цел за цялото човечество, като осъществител на единството на трансцендентален (конститутивен) и емпиричен (в качеството му на дела и постъпки) морал. Именно затова Имануел Кант по отношение на въпроса за вярата в Бога с оглед на нейната морална необходимост категорично заявява: „... тъй като нравственото предписание е едновременно моя максима (разумът в действителност повелява то да е това), аз неизбежно ще вярвам в съществуването на Бога и в един бъдещ живот и съм сигурен, че нищо не може да разколебае тази вяра, защото чрез това биха били катурнати самите ми нравствени основни положения, от които не мога да се откажа, без да стана в собствените си очи достоен за презрение. ... Това значи: вярата в един Бог и в един друг свят е така сплетена с моралното ми чувство, че както не се излагам на опасността да загубя последното, също така не се безпокоя, че първата може някога да ми бъде отнета“ (Кант, 1967: 734).

Оттук е видно това, че Кант „дълбоко съзнава неразрушимата връзка между достойнството на човешката личност и Бога, като достойнството и честта на човека той схваща като най-скъпо притежание“ (Киров, 1996:97). Човешката екзистенция е възможна като истински морална само в транснатуралистичен, респ. в метафизичен контекст, трансцендирайки сферата на натуралистичното и каузално обусловеното, а транснатуралистичната интелигибилна сфера е възможна само чрез съществуването на моралният Абсолют - Бог, който като единствен и съвършен морален Законодател гарантира и онтологически овъзможнява наличността ѝ.

Така в крайна сметка се стига до това, че в „Критика на практическия разум“ теологическата трансцендентална идея от регулативен принцип на чистия спекулативен разум се превръща в постулат на чистия практически разум, а с това тя – от регулативен принцип, се превръща в конститутивен принцип, като имаща свой смислово-трансцендентален интенционален и интелигибилен обект-корелат в нравствено-

практически контекст, а едновременно с това тя се явява *безусловно-условие-цел* в нравствено-практическата дейност на субекта.

Всичко това е свързано с примата, утвърден от Кант, на чистия практически разум над чистия спекулативен разум, според който примат, тъй като всеки един интерес в крайна сметка е винаги и само практически, той (т.е. разумът) винаги търси своята практическа реализация. Затова, обектът на теологическата трансцендентална идея трябва да бъде приет за реално съществуващ в морален контекст и заедно с това да бъде утвърден за най-реална Същност (*ens realissimum*), с оглед на нравствено-практическите интерес и цели на разума на моралния субект. Идеята за Бога, по този начин, е отнесена към субекта като задача, доколкото субектът в някаква форма на своето съзнание осъществява един смисъл и желае да постигне едно ценностно-нравствено-практическо личностно изграждане. В това практическо отношение идеята е задаваща смисъла като ценност, а субектът е този, който свободно приема смисъла, тъй че той изгражда действителността нравствено-свободно-творчески-практически според ценността, имплицитна от тази трансцендентална идея. По този начин субектът в нравствено-практическо отношение осъществява ценността в действителността в контекста на теологичната идея – „трансценденталния идеал“ и свързания с нея „идеал за най-висшето благо“ - хармоничната корелация на добродетел и щастие (срв. Силяновски, 1992: 94).

В същия смисъл (или поне в подобен) звучат, струва ми се, думите на Кант във връзка с „ролята“ на тази идея в практическо отношение: „може напълно да се допусне, че ако Евангелието не ни беше научило по-напред на всеобщите нравствени закони в пълната им (трансцендентална-б.м.) чистота (т.е. като идеално и оптимално експлицирани в нравствено-практическо отношение своеобразни регулативно-конститутивни принципи на разума и парадигми – б.м.), разумът и досега не щеше да ги схване в такова съвършенство“ (Панчовски, 1977-1978: 178). Тоест, тъй като моралният закон няма емпиричен произход, а е трансцендентален, тъкмо с което бива свободен от натуралистичните детерминация и каузалност, то той именно в собствените си трансцендентални основания е и теономен и интенционално отнесен към моралния Законодател, с Който неговият собствен разум е в трансцендентална свободна, а не емпирична (причинно-следствена) каузална корелация.

От казаното дотук би могло да се приеме като една от основните консеквенция именно това, че според Имануел Кант човекът принадлежи едновременно към два свята: 1. Към сетивния, каузално определен свят (природа) и 2. Към един висш, съвършен, ноуменален, нравствен, интелигибилен свободен свят – посредством нравствения закон, като чрез своя нравствен закон той (човекът) бива свободен и независим в своята воля от определенията на сетивния свят, която свобода е и необходимото условие за съществуването на самия нравствен закон (т.е. свободата е *ratio essendi* на морала, а моралът е *ratio cognoscenti* на свободата). С принадлежността си към тези два свята: 1. Към сетивния, емпиричен, природен свят – като природно същество и 2. Към висшия ноуменален трансцендентен свободен свят като морален субект – човекът е уникално битие, съединяващо в себе си феноменално и ноуменално и бидейки в света подчинен на природните закони, едновременно с това той е и свободен от тях и над тях в моралната сфера. Но, от своя страна, висшият интелигибилен морален свят е възможен само и единствено посредством битието на Бога, което дава основанието на Имануел Кант да заключи: „морално необходимо е да се приеме съществуването на Бога” (Кант, 1974: 176). Оттук произтича и собственото Кантово морално-метафизично *credo*, за което той казва: „Следователно в морално-практическо отношение вярата притежава морална стойност и сама по себе си, защото съдържа едно свободно допускане. *Credo* в трите признания на чистия практически разум: Вярвам в единия Бог като Извор на всичко добро в света, като негова крайна цел; Вярвам във възможността за съгласие с тази крайна цел, висшето благо в света, доколкото това зависи от човека; Вярвам в един бъдещ вечен живот като условие за едно траещо до безкрайност приближаване на света към висшето възможно в него благо – това *credo*, казвам, е свободно утвърждаване на истинност, без което не би имало никаква морална ценност“ (Кант, 2000: 144).

Към всичко казано дотук бих искал да прибавя и мнението на Имануел Кант относно моралното въздействие на християнството като религия върху човешката менталност: „Християнството има за цел, казва той, да възпита обич към собствения (морален – б.м.) дълг и успява да постигне това, защото Основателят му (т.е. Иисус Христос-б.м.) ни говори в качеството не на повелител, изискващ подчинение на Неговата воля, а в качеството Си на приятел на хората, Който е взел присърце правилно разбраната воля на ближните Си, т.е. онова, от което те биха се ръководили в собствените си

свободни действия, ако изпитат надлежно самите себе си. Значи либералният (свободният – б.м.) начин на мислене, еднакво чужд както на робството, така и на разпуснатостта, е онзи, в който християнството очаква да намери почва за своето учение, способно да спечели сърцата на хората, чийто разум вече е просветлен от представата за закона на техния (морален) дълг. Чувството за свобода в избора на крайната цел е онова, което ги кара да обичат законодателството. И макар Учителят (Иисус Христос – б.м.) да говори за наказания, това не бива да се разбира в смисъл, че те са движещите мотиви, които трябва да накарат хората да следват заповедите Му, или най-малкото едно такова обяснение е чуждо на духа на християнството, защото така то би загубило обаянието си. Споменаването на тези наказания трябва да се тълкува единствено като любвеобилно, породено от доброжелателността на Законодателя предупреждение да се пазим от бедите, които неизбежно биха произтекли от престъпването на Неговия закон...“ (Кант, 2000: 220-221). В тези възторжени Кантови думи за християнството се съдържа преклонението му пред неговата нравствена сила и красота и мощното им морално въздействие върху хората. На друго място Имануел Кант не скривайки възхищението си и от Светото Писание казва: „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). А на трето място той заключава: „Но какво е религията? Тя е законът в нас, който упражнява своето въздействие благодарение на най-висшия Законодател и Съдия; тя е моралът, насочен към познанието на Бога... Божественият закон трябва да се представи и като природен закон, тъй като няма произволен характер. Ето защо религията принадлежи на моралността въобще“ (Кант, 1994: 203-204).

Нека също така отбележим, че Кантовата философия е смислово и логически възможна само с предпоставката за съществуването на Бога, защото Той е еднакво необходим като „трансцендентален идеал“ и „регулативен принцип“, както в теоретичната философия, с оглед постигането на едно пълно, цялостно и систематично смислово единство на познанието дадено в опита, възможно само чрез приемането на един безусловен Първопринцип, към който всичко бива сведено като към онтологично

Първооснование, така и като задължителен постулат в нравствено-практическата философия, където Бог се има предвид като най-висшата и абсолютна морална Интелигенция, Същност и Законодател, с оглед на възможността за постигането на идеала за най-висшето благо, възможно само в един свободен, морален интелигибилен свят, невъзможен, от своя страна, без съществуването на Бога. Също така, в контекста на Кантовата нравствено-практическа философия би могло да се приеме, че самият разум (а не разсъдък) е фидеистичен, а вярата разумна, т.е. основаваща се на „чистия практически разум“, защото постулатите като „предпоставки с необходимо практическо значение“ са свободни и същевременно необходими (т.е. самата свобода ги предпоставя като трансцендентално необходими в морален контекст) условия при самоопределенията на волята на разумния морален субект в неговите морални интенции. Но разумът е едновременно с това фидеистичен, както вече се спомена, в известен смисъл и в теоретично отношение, защото ако разсъдъкът е способността, свързана с възможността да се мисли единството на явленията посредством правила, то разумът като „способност за принципи“, се оказва способността за единство на правилата на разсъдъка въз основа на принципи, с което се трансцендира емпиричното познание на разсъдъка именно от разума в посока към безусловното, трансемпиричното, транснатуралистичното, метафизичното, като условие на възможността на даденото в опита (и във връзка с неговите единство, цялостност, финален смисъл и основания). Затова разумът, според Кант, никога не се отнася директно до опита и до неговите предмети, а само до разсъдъка, като по този начин той дава априори единството на неговите многообразни познания, което е единството на разума и което единство е съвсем различно от това, което може да се даде от разсъдъка (и което е свързано само с опита). Тоест разумът в теоретично отношение, е висшата познавателна способност, която действа чрез принципи, които имат трансцендентално-регулативна функция по отношение на емпирично-разсъдъчното познание и съответно оцелостява многообразното емпирично познание, задавайки неговото единство, като едновременно с това смислово трансцендира опита. Затова в Кантовата философия разумът се оказва висшата познавателна способност, задаваща единството на правилата на разсъдъка и се стреми поради това, от своя страна, да трансцендира пределите на крайното разсъдъчно познание дадено в опита и да се насочи към познание на безусловното според принципа, „...че ако обусловеното е дадено,

дадена е и цялата редица на подчинените едно на друго условия, която (редица) следователно е самата безусловно“ (Кант, 1967: 362), т.е. разумът се стреми в обусловеното познание на разсъдка да намери онова безусловно, чрез което се завършва единството на познанието дадено в обусловеното, а едновременно с това се обосновава и самото обусловено. По този начин разумът интенционално е отнесен към безусловното, имайки го предвид посредством трансценденталните идеи, които са, според Имануел Кант, така иманентни на разума, както категориите са иманентни на разсъдка, и по този начин самото опитно познание бива възможно и осъществено в цялостен контекст, като смислово единно и завършено и съответно с това самото съществуващо, до което емпиричното познание се отнася бива осмислено с оглед на основанията и крайните си смисли, чрез трансценденталните идеи като трансемпирични, транснатуралистични и хипер-рационални (т.е. свръх-разсъдъчни) принципи.

Самите трансцендентални идеи, от своя страна, като трансцендентални регулативни принципи по отношение на познанието постигано в опита и като трансцендиращи опита, са свързани с интенции отвъд емпиричното, като се отнасят съответно: 1. До единството на мислещия субект, което е идеята за едно трансцендентално познание за душата като субстанция – предмет на трансценденталната психология; 2. До единството на мислимия обект, т.е. това е идеята за едно трансцендентално учение за света в цялостност – предмет на рационалната космология, и 3. До безусловното условие и Причината на всичко съществуващо, т.е. идеята задаваща възможността на съществуването и единството на мислещия субект и мислимия обект, което всъщност е, според Имануел Кант, теологическата идея, свързана с възможността за едно трансцендентално познание на най-висшата Същност – Бога, като обект на рационалната теология.

С всичко това, струва ми се, би могло да се приеме, че в Кантовата философия корелацията разум–вяра, е налична и релевантна, макар и по един своеобразен начин, не само в нравствено-практическата употреба на разума, където това е експлицитно, но и в чисто теоретическата употреба на разума (посредством трансценденталните идеи като регулативни принципи на чистия спекулативен разум и като осъществяващи смисловото единство и завършек на познанието дадено в опита и съответно с това трансцендиращи опита, т.е. на разумния субект са иманентни своеобразни трансемпирични интенции), с

което самият чист разум се оказва (в известен смисъл) изначално фидеистичен, което, от своя страна, би трябвало да има, струва ми се, и своите реални консеквенции в морално-практическата дейност на субекта, а с това и своите реални проекции в обществото.

Казано обобщително и заключително: в етико-практическа философия на Имануел Кант обективната валидност на морала с необходимост изисква обективната валидност на интелигибилната сфера, трансцендираща натуралистичното и каузално-емпиричното, възможна, от своя страна, посредством обективната валидност на моралният Абсолют – Бог като моралният законодател и деятел, явяващ се онтологическият гарант на самата обективна валидност на морала.

ЛИТЕРАТУРА

- Бенда, Ж. (1940). *Безсмъртните мисли на Кант, представени от Жулиен Бенда*. С., Изд. Светославъ Славянски.
- Кант, И. (1967). *Критика на чистия разум*, С., Изд. на БАН.
- Кант, И. (1974). *Критика на практическия разум*. С., Изд. на БАН.
- Кант, И. (2000). *Кратки метафизически съчинения*. С., Аргоформ.
- Кант, И. (1994). *Педагогика. Спорът на факултетите*. С., Христо Ботев.
- Кант, И. (2005). *Opus Postumum, във "Философия на религията и евангелска теология"*. С., Критика и хуманизъм.
- Киров, Д. (1996). *Християнска етика*. Том 1., С., Изд. Йори-92
- Панчовски, И. (ГДА, 1977-1978). *Етиката на Имануел Кант с оглед отношението и към религията*, С., Синодално издателство.
- Реале, Дж., Антисери, Д., (1996). *Западна философия от истоков до наших дней*, т.3, Санкт Петербург, Изд. Пневма.
- Силяновски, Т. (1992). *Идея. Вяра*. С., Изд. Ласка.
- Стефанов, Ив. (1993). Хайнц Хаймзъот и Имануел Кант. Проблемът за възможността на една "практическо-догматична" метафизика. –В: *Философски преглед*, бр. 1/2, Тримесечно издание на българска философска асоциация. Университетско издателство.
- Хегел, Г. (1982). *История на философията*, т. III. С., Наука и изкуство.

„ИНТЕРНЕТ НА ПРАВИТЕ“: НЕЩА, МРЕЖИ И УБЕЖДЕНИЯ

СТОЯН СТАВРУ

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

stoyan.stavru@gmail.com

"INTERNET OF MORALS": THINGS, NETWORKS AND BELIEFS

STOYAN STAVRU

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

The article examines the ethical challenges posed by the world of networks of smart and interacting things ("internet of things"), which is above all a world with less human involvement. More and more things will increasingly materialize certain moral views, constraining or incentivizing certain human actions and interactions. In these morally curated spaces, ethical rules are completely externalized, and the thesis of the objectivity of morality has its second chance, thanks to the technological possibility of turning moral laws into physical laws. Such trends will require ethics to recognize as its important object of study, in addition to the behaviour of people, but also the ethical design of things and the moral architecture of spaces. Thus, a new concept was born: the concept of "internet of morals".

Keywords: internet of things, smart things, sensors, actuators, embedded rules, values, ownership.

1. Интернет на нещата

Интернет на нещата[1] се определя като **мрежа** (екосистема) от взаимно свързани физически устройства, сгради и съоръжения, събиращи и обменящи си в реално време данни за наблюдавани, а в някои случаи и контролирани от тях процеси.[2] Такава мрежа се създава например между *вещите* в „умните“ домове, „умните“ сгради и „умните“ музеи; между настилната и пътните знаци при „умните“ пътища; между различните потреблящи електроенергия устройства, свързани в „умни“ електрически мрежи, които осигуряват оптимално разпределение на електрическата енергия в рамките на т.нар. „балансиращи групи“, и пр.[3] В тези случаи връзката между вещите е не само физическа (физически мрежи), но и информационна (информационни мрежи), като тя прави

възможни допълнителни форми на взаимодействие, които се включват в предназначението и полезността на вещите.

Упражняването на *собствеността* върху вещите, организирани въз основа на взаимодействието „интернет на нещата“, не е ползване на вещта като пасивен къс материя.[4] Вещта не просто търпи, но и произвежда желан от нейния притежател ефект. От физическо разположение на *вещта*, която е достъпна за волята на своя притежател, собствеността се превръща в услуга, която се осигурява проактивно от вещта. Вещта не просто реагира на нашето въздействие (вещ-продукт), но и самостоятелно постига своето предназначение (вещ-услуга), макар и все още да се смята за неприемливо твърдението, че предназначението на вещта се е превърнало в нейна автономна цел. Така например в една умна електрическа мрежа всеки уред ще следи както за собственото си потребление, така и за това на останалите вещи, въз основа на което ще избира да се включи и да използва електроенергия в този момент, в който има най-малко натоварване на електрическата мрежа. Цялата система ще наблюдава количеството налична и количеството ползвана електроенергия в рамките на балансиращата група от потребители, за да осигури максимално ефективно усвояване на произведената електроенергия. Част от крайният ефект ще бъде и по-евтина електроенергия, т.е. спестяване от сметката за ток.

Вещите, които си споделят и разменят информация, пакетирана въз основа на стандартизирани интернет протоколи, могат да бъдат натоварени с *две основни функции*: а) събиране, поддръждане и съхраняване на информацията: нека наречем тези вещи „сензори“, и б) обработване на информацията и избор на определен начин за взаимодействие с останалите вещи: нека наречем тези вещи „актуатори“.

Сензорите са свързани с натрупването на един от най-важните ресурси в съвременния свят, т.е. ключовата дума при тях е информацията. От една страна, събираната информация може да се отнася до определени природни явления, които не са несвързани с конкретно човешко поведение. Такива са например управляваните като единна мрежа телескопи, използвани за наблюдение на звездното небе. Тяхното предназначение е да събират информация, която подлежи на анализ, осъществен както пряко от човек, така и от различни алгоритми и форми на изкуствен интелект. От друга страна, събираната информация може да има за свой обект човешко поведение:

информация относно местоположението, скоростта на движение, честотата на определени действия и бездействия, осъществяването контакти с други хора и пр. и пр., но и човешкото състояние: информация относно физическите параметри (височина, тегло, цвят на кожата и пр.) и жизнените показатели (температура, будно състояние или сън, честота на дишане, кръвно налягане и пр.) на човешкото тяло. Тази информация може да се отнася както до конкретен индивид (лични данни), така и до определени групи от хора (статистически данни), като (особено в първия случай) събирането ѝ е подчинено на специални юридически правила, свързани с т.нар. защита на личните данни.[5]

Актуаторите са свързани с осъществяването на определени взаимни въздействия между вещите с цел постигане на резултат, който по правило се нуждае от намесата на човека: т.е. ключовата дума при тях е действие/бездействие. От една страна, актуаторите биха могли да инициират и провеждат определена промяна в средата, в която се намират. Така например, те могат да включват осветлението в определен час на денонощието или в момента, в който осветеността спадне под определена стойност. По същия начин една „умна“ поливна система може да включва подаването на вода към растенията при спадане на влажността на почвата под определена предварително заложена стойност. В тези случаи вещта продуцира промяна, която по правило се свързва с някакво човешко действие. От друга страна, актуаторите могат да са натоварени с функции, които да ограничават определено възможно, но нежелано човешко действие. В този случай те имат за цел да предотвратят определено поведение, което се смята за нежелано. Така например, един автомобил може да откаже да включи двигателя си и да се придвижва в пространството, ако установи, че намиращото се в него лице е употребило алкохол или че е издирван международен престъпник. В този случай вещта възпрепятства промяна, която без нейната намеса би настъпила било то в резултат на определено човешко поведение (както е в дадените по-горе в настоящия абзац примери), или вследствие на други природни процеси (например умна система от прегради и диги, които предотвратяват възможно наводнение на определени площи).

2. Етика на наблюдаващите вещи

За разлика от актуаторите, които се нуждаят от информация, т.е. от сензори, сензорите могат да имат напълно самостоятелна употреба и да не са свързани с

постигането на определен ефект върху средата. За собственика на вещта може да е важно единствено събирането на определена информация, която впоследствие да бъде предадена (продадена) на друго лице. В този случай **сензорите** функционират подобно на рибарски мрежи, чийто улов не са морските дарове, а богатството на информацията. Ако направим още една крачка в тази аналогия, ще стигнем до едно вече утвърдено юридическо правило: когато улавяш нещо, което не е твое, ти се нуждаеш от съгласието на неговия притежател. Това е причината ползването на сензорите като вещи да не зависи единствено от техните собственици, но и от притежателите на личните данни, които тези вещи събират (улавят). Разбира се, става въпрос основно за случаите, в които вещите „засичат“, категоризират и съхраняват информация, касаеща конкретни човешки личности и позволяваща тяхното разпознаване. Подобно „коригиране“ на властта на собственика чрез изискване за съгласие от страна на лицата, спрямо които вещта произвежда своя информационен ефект, следва да бъде въведено и в случаите на събиране на статистически данни: ресурс, който може и следва донякъде да бъде управляван като публичен. Нека направим още една аналогия: както човек не може да стреля свободно със законно притежавания си пистолет в тълпа от хора, така на него следва да му бъде отказана възможността да поставя записващо аудио и видео устройство на улицата. Крайно време е информацията да бъде оценена с нейната реална стойност.

Предвид нарастващото значение на информацията за част от нея следва да бъдат въведени *правила*, аналогични на тези, отчитащи разделението на собствеността на частна и публична. Макар и в момента данните да не се считат за обект на интелектуална собственост[6], определени бази от данни имат толкова важно социално значение, че предполагат различна от частноправната регулация. Неконтролируемостта им използване единствено на базата на индивидуално дадено съгласие може и създава редица етически проблеми, които трудно могат да бъдат уредени въз основа на принципа за свобода на договаряне. Подобно „изкупуване“ на информация, за която съгласието се договаря „на дребно“, т.е. всеки отделен човек дава съгласието си самостоятелно (дава съгласие да се следи определена част от поведението му), а кумулативният ефект настъпва „на едро“, т.е. за цялото общество (става възможен анализ на определени процеси, например развитието на конкретно заболяване или политически процес), не просто създава

неравнопоставеност и непропорционалност между даденото („на дребно“) и полученото („на едро“), но и води до формирането на нови информационни монополи, които са в състояние да създават власт, надхвърляща властта на най-силните политически обединения, каквито са държавите.[7] Ако икономическата власт на корпорациите се посочва като реален контрапункт на политическата власт на държавите, този процес значително ще се задълбочава в полза на корпорациите при дерегулация на разпределението на информационната власт.[8]

Разпространяването на сензорите и обединяването им във все по-големи мрежи ще води до усиляне на процеса на консолидиране на информационната **власт**, което ще позволи на субектите на тази власт не само да знаят повече за протичащите социални процеси, но и да превърнат доскорошните инициатори на тези процеси в обект на собствената си информационна власт. Предназначението на вещите се *универсализира*: основната причина за създаването им е събирането на информация (главно, скрито предназначение), докато декларираната им употреба е само повод за генериране на ползване (инструментално, обявено предназначение). Предназначението на вещта става принадлежност към информацията, която тази вещ събира. Основната „задача“ на вещта е да генерира употреба: било то от нейния привиден собственик, или от трети ползватели при преференциални условия или дори безплатно лица. Така наред с непосредствения (привиден) собственик на вещта, който я ползва по нейното инструментално предназначение, се появява фигурата на скрития (реален) собственик на тази вещ, който събира и има контрол върху доскоро „страничния ефект“ от това ползването: той получава информацията за начина, по който се ползва въпросната вещ. Фокусът вече не е върху самото ползване на вещта, а върху информацията за това ползване, в която се измества смисълът на собствеността. Този процес води до възникването на нова информационно измерение на вещта, което може да бъде обозначено като метавещ, а правото върху него – като метасобственост. Вещта продължава да бъде инструмент, но този инструмент вече „живее“ в няколко паралелни измерения, при което непосредственото ползване (конкретно тривиално предназначение) все повече се обезценява в сравнение с ползването на вещта за генериране на информация (универсално информационно предназначение).

Съществуващите *регулации* все още акцентират върху „първата“ (непосредствената) собственост, т.е. върху непосредствено видимата полза от собствеността върху една вещ, докато идеята за регулиране на метасобствеността се възприема по-скоро като правна екзотика. В България въпросът за управление на личните данни се оставя да бъде решен на ниво законодателство на Европейския съюз, като взетите там решения впоследствие се транспонират и в националното законодателство. Това води до изкуствено поддържане на класическата „фасада“ на вещите, която успешно прикрива отговора на въпроса какво даваме, когато получаваме непосредствената полза от вещта. Отговорът на този въпрос става от изключителна важност с нарастването на броя на свързаните вещи и с разрастването на обхвата на интернет на нещата. Интернет на нещата позволява окрупняване в реално време на метоефекта от ползването на множество еднотипни и свързани помежду си вещи, което продуцира нови форми на информационна власт. Силата на тази власт понякога е несъизмерима с ползите от непосредствената употреба на вещите, поради което следва да бъде обект на специално етическо внимание. Необходими са регулации, които да ограничават метоефекта от ползването на вещите до физическите граници на индивидуалната собственост на съответния потребител. Всеки трансфер на данни между мрежи, които са извън контрола на потребителя, генерирал тези данни, следва да се осъществява не просто с негово съгласие, но и при съобразяване на определени публичноправни интереси. Както човек не може да се разхожда без никакви ограничения гол в градския център: макар и да изглежда, че това засяга преди всичко собствените му права и свободи, така той не би следвало да разполага и с неограниченото право да се разпорежда информацията, която генерира при ползването на притежаваните от него вещи.

Разбира се, всяка регулация тук следва да бъде изключително внимателна и да предлага подходящ **баланс** между *частния и публичния интерес*. Това изискване само по себе си не е някакво напълно ново предизвикателство пред правните регулации. Подходящата регулация може да се изразява както във въвеждането на специални изисквания относно формата и начина на даване на съгласието за използване на информацията от сензорите в мрежата, така и в забрана или въвеждане на лицензионен режим за предоставяне на определена информация, чието събиране може да има

съществен нежелан ефект върху определени социални процеси. Настоящото изложение няма за цел да навлиза в подробностите на тази регулация, а да очертае и акцентира върху проблемите, които като че ли остават ненапълно разгадани зад фасадата на „първата“ (тривиална) собственост, което позволява на притежателите на „втората“ (информационна) собственост да генерират нови вектори на власт с публично значими ефекти. Държавата носи своята отговорност да разпознае и екстраполира тези процеси на изместване на собствеността, за да може да предложи адекватни мерки за ограничаване на възможните им негативни ефекти. Но държавата може да предприеме и точно обратния подход: самата тя да монополизира властта върху информацията и да превърне интернет на нещата в интернет на държавата. Този подход също би бил за сметка на правата на нейните граждани, които този път ще бъдат анексирани не от икономическите субекти, търгуващи с данни, а от новата информационна власт на държавата. Една от най-сериозните опасности е именно опасността от залитане в една от двете крайности: от една страна, подценяване и дерегулиране на процесите на изместване на собствеността върху вещите от физическата употреба към информацията за тази употреба (информационен либерализъм), или пък, от друга страна, експроприиране и монополизиране на информацията чрез „влизване“ на държавата във всяка вещ на своите граждани (информационна диктатура). Постигането на баланс между частния и публичния интерес предполага задълбочена дискусия при регулирането на всяка нова категория „умни“ вещи, която поставя специфични за нея проблеми и изисква възприемането на адаптиран към нея подход. Общото във всички случаи е удържането на знанието за съществуващото раздвояване в полезността на вещите и обвързването на „двете лица“ на собствеността в един общ обект на регулиране.

В обобщение може да се посочи, че и понастоящем, а може би в много по-голяма степен и в бъдеще: докато ползваме вещта, и самата вещ (ще) ползва нас. Докато работим с вещите и вещите (ще) работят с нас, без да е задължително да работят за нас. Напълно възможно е една вещ, която ни е предоставена дори за безплатно ползване, всъщност да работи за своя производител (метасобственик), докато предоставя своята полезна стойност за нас (тривиален собственик). Така например, предоставянето за безплатно ползване на един умен часовник, който следи за редица медицински показатели на своя ползвател, би могъл да има за причина за съществуването си като продукт събирането в

полза на определена икономическа или политическа структура на статистически данни с цел създаване на медицински изделия, лекарствени продукти или нови правила за добра медицинска практика.

3. Етика на действието при вещите

Още по-сериозни етически въпроси поставят **актуаторите**, които предизвикват определена *промяна* в реалността било то в по подадена към тях конкретна човешка команда (в този случай имаме ясен субект на действието), или в резултат на обработката на определена информация (в този случай „решението“ се взема от алгоритъм или от изкуствен интелект). Първият случай е широко разпространен и за него човешките общества са предложили множество вече утвърдени регулации. Един от най-често срещаните актуатори е автомобилът, който се задвижва в резултат на команда, подадена от управляващото го лице. Автомобилът произвежда определено действие: придвижване в пространството, като резултатът се смята изцяло под контрола и отговорността на водача на превозното средство. Това е и основният принцип при разпределяне на вредите, причинени посредством актуатори: те се обезщетяват от лицето, което е дало или е трябвало да даде командата (виновна отговорност на водача), или, ако такова лице в конкретния случай няма: те се обезщетяват от лицето, което притежава автомобила (безвиновна отговорност на собственика). И в двата случая вещта има своя човешки „пазител“, който застава като отговорен субект пред съществуващите регулации и десезира всякакви претенции, насочени пряко към вещта. Това е така, защото вещта се задейства пряко от човека и представлява непосредствено физическо продължение на неговото поведение. Вещта това съм аз.

Ситуацията, а и регулациите, стават различни в момента, в който автомобилът се управлява *автономно* от заложили в него алгоритми, които изземват част или изцяло контрола на водача и предлагат собствено решение на възникващите на пътя конфликтни ситуации. Възможните адресати на отговорността при причиняване на вреди се умножават значително. Такива могат да бъдат: създателят на алгоритъма, производителят на автомобила, собственикът на автомобила, ползвателят на автомобила. Въпросът става още по-специфичен, ако се постигне т.нар. „интернет на автомобилите“, т.е. част (примерно автомобилите от определена марка) или всички (примерно

автомобилите на магистралата) от автомобилите на пътя са свързани помежду си и освен че обменят информация помежду си, заедно вземат решенията за това как да бъде управляван всеки един от тях. Подобно управление на автомобилите превръща шофирането от индивидуален в колективен акт, а човекът в този автомобил: от шофьор в пътник. Съществуват и много други действия, които вече са автоматизирани и са прехвърлени на актуатори, като например релета за включване на определени процеси, задействане на защитни механизми и пр.

Актуаторите, към които етиците са най-чувствителни, а регулациите – най-предпазливи, са тези, които влизат в пряко *социално взаимодействие* с хората. Става въпрос за вещите, известни като роботи, за които Европейският парламент[9] прие възможността за възприемането на различни регулативни стратегии. Наред с традиционните регулации относно отговорността за вреди, произлезли от вещи, Европейският парламент позволи като приложим и подход, при който роботите получават специфична правосубектност, като за целта наред с физическите (човешките същества) и юридическите (човешките сдружаванията) се признае съществуването и на електронни лица.[10] Най-близка е аналогията с юридическите лица, които нямат реално консолидирано физическо битие, а представляват социално конструирани дадености, съществуващи умозрително: в съзнанието на своите членове и техните съконтрахенти, и формално: в поддържаните от държавата регистри за съответния вид сдружавания. Макар и юридическите лица да не притежава собствено съзнание и поведение, все по-често към тях се поставят редица етически изисквания, свързани например с корпоративната култура, отношението към работниците и клиентите, спазването на екологически правила и пр. Особено популярни през последните години са изискванията и категоризациите, известни като ESG[11], които се смятат за важни показатели за етическата ангажираност на юридическите лица. В този смисъл бихме могли да твърдим, че е налице своеобразно етическо инвестиране в персоналността на юридическите лица, въпреки че те не притежават базисни морални качества. Те не са свободни същества, натоварени със съвест, и въпреки това към тях се отправят все повече етически искания.

Тези процеси на прехвърляне на етическите изисквания към субекти, които не са човешки същества (юридическите лица) могат да намерят приложение и по отношение на „умните“ вещи. Дори и когато тяхната самостоятелност е ограничена до

осъществяването на едно конкретно действие, това действие може да бъде *оценено етически*, включително да бъде уредено със система от правила, определящи кога това действие е добро (трябва да бъде извършено) и кога е лошо (не трябва да бъде извършено). На базата на тези правила, които първоначално са формулирани като технически в описанието на съответната вещ (инструкцията за употреба), е възможно постепенно изместване от техническия към етическия фокус и възникване на склонност да се търси етическа оценка на това как вещта изпълнява своите функции (етически кодекс). Превръщането на инструкциите за употреба в етически кодекс на вещта е процес, който се подсилва от нарастващата автономност на вещите. След като вещите вече не са управлявани от човешки същества, спрямо които можем да прилагаме определени морални изисквания, то същите тези морални изисквания и стоящите зад тях политически и философски убеждения следва а бъдат имплементирани в механизма на самата вещ. Интериоризирането на морала става чрез инкорпорирането на определени етически убеждения в начина, по който функционират „умните“ вещи.

Подобно етическо инвестиране във вещите ще ги направи освен „умни“ и „нравствени“ вещи. В тях ще живеят *етическите убеждения* на техните създатели, архитекти и собственици. Така например, автономният автомобил, наред с останалите си части, може да притежава и етически модул, който да бъде настройван според моралните убеждения на всеки отделен ползвател. Един ползвател бе настроил етически модул на автомобила по такъв начин, че при евентуална катастрофа решенията на автомобила да оптимизират шанса за оцеляване именно на пътуващите в автомобила. Друг възможен приоритет в случай на възможна катастрофа е нанасянето на минимални материални щети на автомобила. Трети ползвател би предпочел по-алтруистичен подход и би дал предимство на живота и здравето на пешеходците както пред евентуалните материални вреди на автомобила, така и пред евентуалната опасност за здравето на пътуващите в него, като има предвид, че автомобилът осигурява много повече и по-ефективни механизми за защита на пътуващите в него в сравнение със защитата, с която разполагат пешеходците. Актуаторите ще се подчиняват не само на законите на физиката (технически код), но и на моралните правила в отношенията между хората (етически код).

Това ще става още по-видимо с навлизането на роботите в сферата на грижите за болни и възрастни хора. Участието на „умни“ вещи в социални взаимодействия увеличава натиска функционирането им да се третира като морално релевантно поведение, което да се отчита при тяхното притежание и ползване. То ще представлява своеобразна обратна връзка, при която хората ще оценят моралните качества на вещите на базата на социалните си взаимодействия с тях. Дори и да става въпрос за *привидност*: както на социалността на тези взаимодействия, така и на моралността на оценяваните качества, тази привидност е силна и моралните качества ще се появяват все по-често в техническата спецификация на „умните“ вещи. Те ще имат все по-голяма тежест при вземането на решение от човека какъв точно робот да си вземе за личен асистент или за домашен помощник. Това разширяване на моралната сфера: сферата, в която решенията на човека имат етическо значение, ще води до възникването на нови обвързаности на собствеността с нравствеността. Убежденията на собственика ще съществуват и в самата притежавана от него вещ. Въпросът за спазването на формулираните като етически правила ще се „освободи“ от евентуалните колебания във волята на лицето, като изпълнението им ще се осигурява чрез своеобразен морален автоматизъм, заложен в самата вещ. Вещта ще спазва правилото дори и при противопоставяне от страна на собственика (нека отново си спомним за автомобила, който отказва да се движи, ако установи, че шофьорът е употребил алкохол). Влагането на подобни Одисееви споразумения[12] във вещите ще ги превърне в топоси на делегирана нравственост. В тези случаи моралният субект ще се разпада на (в) своите вещи, или ако предпочитаме евфемизма: ще децентрализира своето морално решение в морално ангажираните вещи, с които се е обградил. Самият той – като морална личност, ще се превърне в агрегация на своите вещи (вещи=убеждения), а вещите ще започнат функционират и на едно ново ниво: като интернет на нравите („internet of manners“ или „IoM“). Така, като част от новата концепция, наричана „интернет на всичко“[13], може да бъде обособен един нов „интернет“ – „интернет на нравите“, под който следва да се разбира свързани по между си умни вещи, материализиращи определени морални убеждения („неща“[14]), които оказват въздействие върху поведението на хората, като го организират съгласно съществуващи морални правила, принципи и ценности.

4. Усилване на вещите и отслабване на правите

От посоченото по-горе в развитието на технологиите могат да бъдат обособени две етически значими **тенденции**.

Първата тенденция е свързана с обстоятелството, че всяка вещь събира, съхранява и обработва *все повече данни (data harvesting)* за средата, в която се намира. Събираните данни са в такива количества, че на практика не могат да се интерпретират от хора. Това налага тяхната обработка да бъде делегирана изцяло в полза на сложни алгоритми или непроницаем изкуствен интелект, чиито механизми на действие стават все по-трудно обясними и разбираеми от хората. В бъдеще засилващата се дистанция между хората (адресатите на решението) и машините (авторите на решението) може да наложи съществуването на специални комуникатори на технологичните решения, които да обясняват и оправдават защо софтуерът преценява като правилно или неправилно определено човешко поведение.[15] Разбира се, това „добавяне“ на мотиви към решение, чиято правилност се оправдава единствено поради историческите данни за неговата ефективност, ще представлява по-скоро процес на изкуствена наративизация, която цели единствено своеобразно „очовчаване“ на решенията. Развитието на технологиите ще доведе до нова ера на валидни решения без мотиви, които се вземат от технологии, съзнателно извадени от контрола на хората, които не са в състояние да интерпретират огромните количества от данни, събирани от техните вещи. Подобна дехуманизация може да обхване и процеса на вземане на етически решения. Ако в началото етическите убеждения могат да бъдат инкорпорирани във вещите като система от ясни правила (от примера: шофьорът е употребил алкохол – двигателят на колата отказва да запали), впоследствие те може да съществуват като квазиетически съждения (каквито виждаме във вече съществуващите инструменти за социален рейтинг: системата е преценила един човек като опасен, следователно правилно е той да не бъде допускан до публични събития, където може да извърши терористичен акт). Умните вещи са нов тип „свидетели“, а „дълбоките“ технологии подкопават дълбочината собствените ни етически способности.

Втората тенденция е свързана с изграждането на свят от вещи, в които *има все повече вградени правила (embedded rules)*, които са от такова естество, че ако вещите бъдат „настроени“ правилно, тези правила практически не могат да бъдат нарушавани от

своите адресати: хората. Създаването на подобна нормативно фиксирана среда, гарант за която са технологиите, държащи в ръцете си „живота“ на вещите, е сериозно посегателство спрямо човешката свобода[16]. Убежденията на хората съществуват не само като абстрактно изразени идеи, но и като поведение. Свободата предполага това поведение да може да се осъществи както в сферата на законното, така и отвъд нея. Носенето на отговорност е по правило последваща съответното действие реакция на общността, а всяка 100% ефективна превенция всъщност е отнемане на реалност. В някои случаи човек нарушава определени правила съзнателно, давайки израз на свои убеждения, които впоследствие се оказват ключови за развитието на самите регулации. Нека си представим свят, в който технологиите осъществяват 100% ефективна превенция на всякакви протести срещу правителството, като обработват личните данни на всеки човек и с помощта на „умни“ вещи „заключват“ неговото поведение само в допустимото от законите, които закони са приети от същото това правителство. В подобна технологична диктатура вещите са нов тип „пазители“ на статуквото, преодоляването на което се оказва извън възможностите на човека.

Процесът на **усилване на вещите** чрез *изместването*: „пасивни обекти (предмети) – оракули[17] (сензори) – агенти (актуатори) – субекти (роботи, включително софтбооти)“, поставя редица конкретни етически проблеми. Дори и само фактът, че „умните“ вещи събират и разполагат с изключително чувствителна лична информация нарушава личната неприкосновеност на техните потребители. Този проблем е особено видим на работното място (или изобщо при попадане на човек в неконтролирана от него „умна“ среда), където осъществяването на мониторинг на работниците може да доведе до възприемане от тяхна страна на дефанзивно (отбранително) поведение, което е неавтентично, безрисково, автоматично и в крайна сметка нечовешко.[18] При осъществяването на пълен мониторинг на работното място служителите могат да заприличат на актьори (без да са агенти), които изпълняват заложения за съответното място сценарий (това, за което следят сензорите и което осигуряват актуаторите) под светлините на наблюдаващите ги технологии.

Част от *въпросите*, които изискват етическо осмисляне и ясни правни регулации, са следните: кой ще има достъп до събираните лични данни и как ще се упражнява, разпределя и контролира тази нечовешка власт; за какво ще бъдат използвани личните

данни и как ще бъде ограничена възможността за дискриминация чрез въвеждане на ограничения в събирането и ползването на данните; как можем да предотвратим злоупотреби с тази информация и дали това може да се постигне ефективно чрез използването на концепцията за правата на човека и в частност чрез обособяване на едно новото поколение от информационни права; кой ще отговаря за вещите[19] и дали етическото понятие за „вина“ има място в интернет на нещата или то ще бъде заместено от изискването за ефективност като основна цел при оптимизацията на технологиите. Мислими са нови „отблъскващи“ права, като например „право на изключване“, част от което е вече наложилото се в Европа „право да бъдеш забравен“[20] и което може да се интерпретира като част от „правото да бъдеш оставен“. Друго важно човешко право в ерата на „умните“ технологиите следва да бъде правото на прозрачност, т.е. правото на всеки човек да знае мотивите, които стоят зад всяко решение, което се отнася за него.

В свят, в който вещите не само „помнят“, но и активно се съпротивляват срещу аморалните им употреби[21], наред с частните и публичните пространства, ще се оформят и нови **технологично управлявани пространства**, които имат специфично етическо съдържание: в тях са изчерпателно са предначертани всички възможни поведения, предварително преценени като законосъобразни и етически поносими. Това ще позволи да говорим не само за своеобразен *етически дизайн* на вещите, но и за съществуването на нови професии: етически сценарист и режисьор на пространствата. Тези пространства вече не са морално „празни“, а са изпълнени с предварително фиксиран набор от възможни поведения. Този набор от възможни поведения е създаден въз основа на определени убеждения, а когато наборът се определя въз основа на „дълбоко учене“ – преценката за съществуването му е отвъд всякакви убеждения, тъй като основната цел на „дълбокото“ решение е постигане на максимална ефективност при реализирането на определена цел. В този смисъл целта не просто оправдава, а създава средствата, като обезсмисля убежденията. Моралният потенциал на тези „умни“ пространства ограничава свободния избор на хората, които деградира от морални агенти до дресирани актьори без убеждения. Конструират се „пространства игри“, в които възможните избори са ограничени и водят към предопределени сценарии. В тези морално курирани пространства етическите правила са изцяло екстернализирани, а ролята на Бог като абсолютен гарант на морала е дистрибутирана във всяка използвана

от нас „умна“ джада. След смъртта на Бог, обективността на морала има своя втори шанс, благодарение на технологическата възможност за превръщане на моралните закони във физически закони. Подобни тенденции ще изискват от етиката да разпознае като свой важен обект на изследване, освен поведението на хората, но и етическия дизайн на вещите и моралната архитектура на пространствата.

В свят, в който настройваме етиката така, както настройваме едно радио, а плашещата със своето разнообразие свобода е отстъпила пред универсалното удобство, намалява нуждата от съвест, което води и до **отслабване на нравите**. Там, където самата реалност не позволява определени нарушения (защото някой друг вече се е погрижил за нашия морал), *съвестта на вещите* е достатъчна, а хората все по често са само наблюдатели, които не се нуждаят от убеждения. В подобен свят моралът е нещо, което се конфигурира, адаптира, ъпдейтва и по всяко време може да спре, ако... спре интернетът. Ако спре достъпът до интернет спират и моралните ни убеждения. Самото пространство, изпълнено със свързани помежду си нравствено усилен вещи, функционира като морален екзоскелет, в който съществуват не актуални поведения и убеждения, а предварително организирани сценарии. Това не само отслабва нравите, но и променя самите методи за тяхното изследване. Етическите убеждения излизат от „главите“ на хората и се превръщат в „морален фон“, в част от „инфраструктурата“ на нравите. В подобни морално „усилени“ общества, моралът, подобно на всичко останало, се консумира като възможен и дори физически гарантиран „избор“ без убеждения. Единственото убеждение е вярата в способността на технологиите да решат проблема със злото. Вярата в това, че добродетелите могат успешно да живеят във вещите, като осигуряват овладяването на моралната ентропия на хората чрез дърво от етическите сценарии на поведение, вградено в социално значимите пространства. Ще оцелеят ли моралните емоции в етическата инфраструктура на интернет на нещата и дали моралната киберсигурност е в състояние да сложи край на „изкушенията на Дявола“? Това са част от въпросите, на които може да отговори само една отворена към интердисциплинарността етика, в която моралният популизъм на вещите се посреща не с философски корпорализъм, а с ясно разбиране на технологиите и с открито признаване на техния огромен етически потенциал.

БЕЛЕЖКИ

[1] В настоящата статия е предпочетен терминът „интернет на нещата“ пред „интернет на вещите“, тъй като той отговаря в по-голяма степен на трансформацията, която свързаността предизвиква у вещите: те стават по-„многозначителни“ (неясни, неопределени) в своите функции и се отдалечават от фиксираната полезност, която по правило имат притежаваните от хората физически обекти. Именно тази неопределеност на „новите“ свързани вещи може да бъде посочена чрез обозначаването им като „неща“ вместо (просто) „вещи“. В подкрепа на термина „интернет на вещите“ пред „интернет на нещата“, вж. **Алексиев, П.** (2016). Интернет на вещите – възникване, същност и разграничение. – В: *Годишник на департамент "Администрация и управление"*, № 1, 345 – 348.

[2] Развитието на интернет на нещата е в тясна връзка с въвеждането и използването на 5G технологията. Именно тази технология превръща интернет на нещата не просто изобретение, а в иновация със сериозно социално въздействие.

[3] В изследванията на тези процеси се посочва, че еволюцията на интернет е от „интернет на хората“ към „интернет на хората“ (броят на включените в интернет вещи надхвърля броят на включените в интернет хора). Вж. **Evans, D.** *The Internet of Things How the Next Evolution of the Internet. Is Changing Everything. White Paper.* CISCO, април 2011, достъпна на следния адрес: https://www.cisco.com/c/dam/en_us/about/ac79/docs/innov/IoT_IBSG_0411FINAL.pdf.

[4] За историята на концепцията „интернет на нещата/вещите“ вж. Internet of Things (IoT) History. A closer look at who coined the term and the background evolution into today's trending topic, публикувана на 11.12.2019 и достъпна на следния линк: <https://www.postscapes.com/iot-history/>. Терминът се свързва с името Кевин Аштън, за когото се смята, че прави за пръв път презентация на идеята през 1999 г. Самият Аштън претендира своето първенство при използването на термина в следната негова кратка он лайн публикация: **Ashton, K.** (2009). That „Internet of Things“ Thing. In the real world, things matter more than ideas. – In: *RFID JOURNAL*, 22.07.2009.

[5] Вж. Закона за защита на личните данни (Обн., ДВ, бр. 1 от 4.01.2002 г., в сила от 1.01.2002 г.), който транспонира Регламент (ЕС) 2016/679 на Европейския парламент и на Съвета от 27 април 2016 г. относно защитата на физическите лица във връзка с обработването на лични данни и относно свободното движение на такива данни и за отмяна на Директива 95/46/ЕО (Общ регламент относно защитата на данните).

[6] Вж. чл. 4, т. 4 от Закона за авторското право и сродните права, според която не са обект на авторско право новини, факти, сведения и данни.

[7] За властта, която дава информацията вж. подробно **Зубов, Ш.** (2022). *Епохата на надзорния капитализъм*. С., Дилок, 2022.

[8] Разбира се, различните държави възприемат различни политики, като най-ясна е тази, заета от Китайската народна република, при която държавата е тази, която съсредоточава не само политическата, но и икономическата и информационната власт над своите

граждани. Вж. например **Brussee, V.** (2022). China's social credit score – untangling myth from reality. In: *Merics*, 11.02.2022, достъпна на следния адрес: <https://merics.org/en/opinion/chinas-social-credit-score-untangling-myth-reality>.

[9] Вж. Предложение за Регламент на Европейския парламент и на Съвета за определяне на хармонизирани правила относно изкуствения интелект (законодателен акт за изкуствения интелект) и за изменение на някои законодателни актове на съюза от 21.04.2021 г., достъпно на страницата на Европейската комисия: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/BG/TXT/HTML/?uri=CELEX:52021PC0206&from=EN>.

[10] Вж. **Ставру, С.** Електронни лица – нови “употреби” на правосубектността – В: Вълчев, Д., П. Панайотов, С. Гройсман, Кр. Манов (съст.) *Научни четения на тема „Правни норми и правни принципи“*. Сборник доклади от научна конференция, организирана от катедра „Теория и история на държавата и правото“ и катедра „Наказателноправни науки“ на ЮФ на СУ „Св. Климент Охридски“, проведена на 15 май 2017 г. С., УИ „Св. Кл. Охридски“, 2017, с. 494-510.

[11] Вж. например **Skeet, A.** (2022). What do ESG and Ethics Have in Common? – In: *Ethics and ESG Resource Center*, 04.02.2022, достъпна на следния адрес: <https://www.scu.edu/ethics/esg/what-do-esg-and-ethics-have-in-common/>.

[12] За т.нар. „Одисееви споразумения“ (Ulysses Agreements), които имат за цел ограничаване на бъдещите решения на едно лице, вж. подробно вж. **Elster, J.** (2000). *Ulysses Unbound. Studies in Rationality, Precommitment, and Constraints*. Cambridge, 1–56.

[13] Вж. например **Martino, B., A. Esposito, S. Nacchia, S. Maisto.** (2018). Towards an Integrated Internet of Things: Current Approaches and Challenges. – In: *Internet of Everything. Algorithms, Methodologies, Technologies and Perspectives*, 13 – 33.

[14] Включването в съдържанието на „нещо“-то и на „нематериално или абстрактно понятие“ в българската литература е направено от **Николов, Н.** (2020). *Мозъчните устройства като информационно-обслужващи разпределители. Дисертационен труд за присъждане на образователната и научна степен „доктор“*. 127.

[15] В този смисъл не трябва да ни изненадва новината, която дойде от Китай, за превръщането на съда в мрежа (интернет на решенията), управлявана от изкуствен интелект. Вж. **Десподов, Д.** Китай започна да използва изкуствен интелект за подобряване на съдилищата. – В: *Kaldata*, 18.07.2022. Посочено е, че съдията, който иска да се отклони от решението, дадено от изкуствения интелект, ще трябва да се мотивира и да обясни защо предлага подобно отклонение. Изискване за подобно мотивиране обаче не се отправя към решението на изкуствения интелект. Причината за това е, че при т.нар. „дълбоки технологии“, каквато е и deep learning технологията, използвана за обработка на огромни бази данни, начинът на вземане на решение е непрозрачен и не може да бъде изцяло обяснен по начина, по който хората мотивираме решенията си.

[16] Вж. подробно **Ставру, Ст.** Интелигентните роботи и светът на технологичната нормативност – В: Ставру, Ст., М. Станкова, П. Михова (съст.) *Биоетика и биоправо* –

модерни практики и политики на бъдещето. Сборник доклади от IV Национална конференция 21-22 Октомври 2016 г. С., 2017, с. 21 – 32.

[17] Като „оракули“ (Oracles) се обозначават устройства или обекти, които свързват детерминистичен блокчейн с данни извън веригата. Вж. например **Collins, P.** What Is a Blockchain Oracle? –In: *Better Programming*, 03.09.2020, достъпна на следния адрес: <https://betterprogramming.pub/what-is-a-blockchain-oracle-f5ccab8dbd72>. Такива устройства са необходими например, за да може да се изпълни един „умен“ договор в рамките на блокчейн платформа. В контекста на настоящата статия може да се каже, че оракулите са специализирани сензори, чиито измервания имат определени правни последици.

[18] Това ще бъде окончателният „край на добродетелите“. Вж. **Макинтайър, А.** (1999). *След добродетелта*. С., Критика и Хуманизъм,

[19] Вж. **Ставру, Ст.** (2020). *Вещи в природно състояние: собственост и отговорност за вреди*. С., Сиела, 43 – 78.

[20] Подобно право на информационна неприкосновеност следва да бъде признато и в полза на децата, въпреки желанието на техните родители да знаят всеки момент къде се намират децата им. Проследяване на местоположението на децата от техните родители следва да става с тяхно знание и при уведомяване на самото дете за всяка справка, която е направена за неговото местоположение. Чувствителност към личната неприкосновеност на детето като човешко същество с достойнство трябва да се уважава и развива независимо от възрастта и достигането на пълнолетие. Вж. например **Gelman, S., M. Martinez, N. Davidson, N. Noles** (2018). Developing Digital Privacy: Children’s Moral Judgments Concerning Mobile GPS Devices. – In: *Child Development*, № 89, p. 17–26.

[21] Част от примерите вече бяха дадени: автомобил отказва да запали, докато не си сложим колана; компютърът отказва да изпрати имейл, съдържащ обида; оръжие отказва да изстреля куршум срещу дете и др.

ЕТИЧЕСКИ МОДЕЛИ НА ДОВЕРИЕ В КИБЕРСРЕДА

ИВАН МИКОВ

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

imikov@bas.bg

ETHICAL MODELS OF TRUST IN CYBER ENVIRONMENT

IVAN MIKOV

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

The general idea of this article is to juxtapose three ethical models of trust with the actual problems regarding the use of trust in cyber environment. For this purpose, some key elements from Hume's, Kant's and Nietzsche's ethical theories are used. They are analysed and applied to the concepts of cybersecurity and trust management.

Keywords: trust, security, collaboration, reputation, cyberspace.

Най-непосредствено бихме могли да подходим към проблема за характера и трансформациите на морала в дигитална среда от една консервативна гледна точка. Да заявим, че моралът, ценностите, нормите се трансферират и в киберпространството в пълния си вид, формат и функции, без да търпят никакви промени. На определени структурни нива това би могло да бъде така. Нашето виртуално пребиваване е силно обвързано с наличното ни физическо битие. От друга страна, бихме могли да подходим радикално и да проектираме ако не настоящото, то поне бъдещото еманципиране на виртуалното от реалното, на дигиталното от физическото. Позиция, която е идеал и една от мечтите на трансхуманизма, споделящ очевидно Платиновия възглед за физическото битие като затвор. В сферата на тези мечти би следвало да се допусне и откъсването на морала(ите) ни от тяхната традиция, от връзката с досегашното прилагане на моралното съдържание и механизми във физическа среда. Да се очаква най-малкото едно същностно реструктуриране на старото, ако не и пълното изначално генериране на някакъв нов морал. Вероятно би било много по-леко, лесно и удобно (в пълен унисон с днешните

ценности) да скъсаме с цялата човешка история и да започнем на чисто в напълно изчислени и подредени дигитални общности с едни съвършено проектирани дигитални тела. Засега обаче за добро или за лошо случаят съвсем не е такъв. Все още ни се налага да се справяме със старите морални проблеми и въпроси, изникващи всекидневно в моралната ни практика. Да се опитваме да търсим нови решения за тях или да актуализираме вече дадените такива, връщайки се понякога към добрите традиции на философията. Поради тази причина ще се опитам да представя проблема за доверието в киберсреда на базата на няколко познати етически обяснителни модела. Практиката показва, че в тази сфера той не просто не е разрешен и изчерпан, а може да се каже, че е съвсем централен за действията и взаимодействията ни в киберпространството. Това прави задачата за пълното му обхващане доста сложна и би следвало да е предмет на едно много по-мощно проучване, отколкото скромното ми намерение тук.

В случая ще се опитам да огранича полето на изследването до определен аспект на проявление на въпроса за доверието. За целта ще използвам изходния модел за трите дигитални свята – на потребителя, на разработчика и на техника (по Н. Болц).[1] Последните две зони са тези, които ме интересуват в най-голяма степен, тъй като се отнасят най-пряко до базовата техническа структура на това, което наричаме киберпространство. В този смисъл ако търсим някаква категоризация, може да се каже, че проблемът за доверието ще бъде позициониран в общата сфера на професионалната етика на разработчика. Заедно с това той ще бъде разгледан от перспективите на три класически етически модела и на фона на три може би по-частни, но базови за структурата на дигиталното пространство, критични ситуации в употребата на доверието. Контекстът ще бъде поставен в полето на киберсигурността и по-конкретно в отношение към системите за управление на доверието (*trust management systems*) или на нивата на доверие.

Първата спомената перспектива, на която ще се спра е по-обща и се дава в полето на Кантовата философия. Собствено по проблема за доверието при Кант има тези, разпръснати на различни места в трудовете му. Основната част от тях са в късната му книга *Религията в границите на самия разум* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793) и са силно обвързани с проблема за вярата. На тази база различни съвременни изследователи правят опити да реконструират една по-цялостна Кантианска

концепция, позиционирана извън религиозните корелации.[2] Оттук се оформят няколко ключови момента. Най-същественото при тях е разделението на двата вида доверие. Най-напред, това е така нареченото от самия Кант *лениво* или пасивно доверие (Kant, 1914: 161; 193). То е свързано с липсата на рефлексия относно собственото морално състояние и постъпки на даден човек. Приемането сякаш наготово и веднъж завинаги на някакъв негов морален облик. Уповаването му на определени външни практики и обичаи за постигане на моралните цели. За Кант човек изпада в самозаблудата, че не са необходими никакви лични усилия и действия за достигането на морално доброто в поведението, а и в живота като цяло. Предпочита да търси заобиколни пътища и да се доверява напълно пасивно на някакви чисто формални процедури, които евентуално да го отведат към благото. Тези характеристики на ленивото доверие Кант свързва първоначално с отношението на човека към Бог. Те обаче са приложими и по отношение на доверието към себе си, а и към другите в обществото (Pedersen, 2012: 153). Например, когато се отнасяме без рефлексия към възможността да се доверим на някого в определена ситуация, приемайки напълно конформистки неговата благонадеждност. Иначе казано, възприемаме човека, на когото искаме да отдадем своето доверие, като напълно предсказуем и предвидим, без търсенето на никакви рационални основания за това. Всъщност, този феномен се обобщава и в мнението, изказано от Артур Шопенхауер: „В нашата доверчивост към другите много често най-голяма част заемат леността, себелюбието и суетата: леността, когато, за да не проучваме, да не следим, да не правим самите ние, с удоволствие се доверяваме на някой друг [...]“ (Schopenhauer, 1959: 214). Вътрешен мотив на ленивото доверие е именно желанието да си спестим определени усилия на разума и волята. Пасивното очакване някой да свърши онова, което е в наш интерес. Примесът на егоизъм и суета само засилват неговото въздействие, когато става въпрос за реализиране на нашите собствени дела. Същевременно, според Шопенхауер, доверяващият се очаква неговият жест на доверяване да бъде подобаващо оценен.

Всичко това представлява негативният аспект на пасивното доверие, то обаче може да има и позитивен аспект. Той се свързва с елемента на упражняването на индивидуалните обичайни начини на реакция във всекидневното, придаващи му характера на „съгласувано взаимодействие“. Например, когато сме изправени пред избора дали да се доверим на другите по време на шофиране, по време на пазаруване в

магазина и т.н. (Pedersen, 2012: 154; 158). Реално това включва в своето определение онзи феномен, който обикновено наричаме разчитане или уповаване на някого/нещо. Освен към субекти (хора) то може да бъде прилагано и към обекти (вещи), когато например казваме, че разчитаме на автомобила да издържи дълго пътуване, разчитаме на мобилното устройство да работи без проблеми, разчитаме, че часовникът ни е верен и др. под.[3] Позитивният аспект на пасивното доверие става преходен етап или „условие за възможност на активното доверие“, което е втората форма. При активното или рефлексивно доверие винаги се пита за условията на доверието, за основанията, съгласно които можем да се доверим на другия (Pedersen, 2012: 154). Доверяващият се трябва по пътя на размишлението да достигне до решение дали в даден случай е разумно да се довери или не. Самият Кант акцентира върху необходимостта от личната активност за постигането на моралното добро, като контрапункт на ленивостта (Kant, 1914: 44). Не еднократно действие, а усърдна и непрекъсната работа на човека над самия себе си, основана на рефлексията. Активното доверие и рационалната преценка на другия могат да придобият определени черти на недоверието, но в крайна сметка целта им се свежда тъкмо до установяване на основателно доверително отношение. Както може и да се очаква в една Кантова парадигма, основания да се доверим могат да се намерят. И тези основания са практически, т.е. произтичащи от практическата употреба на разума. От гледна точка на теоретичната му употреба обаче те се разглеждат като хипотетични. На базата на практически основания, които биха могли да са “отделени от изискването за позитивна доказателствена подкрепа“, можем да приемем, че някой ще постъпи според обещанието си, дори да нямаме утвърдително доказателство за това и докато липсва ясен знак, че той няма да го изпълни (Longworth, 2017: 265-67). Този принцип е валиден, докато не е ясно дали другият заслужава нашето доверие. Ако обаче се появи някакво доказателство за обратното, ние рационално ще следва да се съобразим с него. Съответно, да снемем доверието, макар и по-рано вече да сме го били делегирали. Наред с това Кантовата перспектива съдържа и още един компонент. Доверявайки се някому, ние трябва да приемем, че той също се ръководи от моралния закон, когато поема дадено обещание. Пълното следване на закона води до реципрочност на доверието (Pedersen, 2012: 156). Разбира се, този оптимистичен вариант на процеса на доверяване има своите

силно пожелателни нотки. Възможността за реципрочност на доверието трудно може да мисли като предварително гарантирана.

Дотук бяха представени двете основни форми – пасивна и активна, под които може да се подведе отношението на моралния субект при доверителните отношения с другите. Въпросът е как този модел се реализира на практика в киберпространството с оглед на системите за управление на доверието, споменати в началото.[4] В основата стои проблемът за *контрол на достъпа*, като механизъм, чрез който се проверява дали един субект може да манипулира даден обект чрез конкретно действие, т.е. дали има правата, а не вътрешната способност за това. Включен към понятието за доверие този проблем се трансформира в питането: „мога ли да имам достатъчно доверие на S, за да му позволя да извърши действието A с обекта O?“ (Yaich, 2019: 54). Тъй като целта на този механизъм е предпазването на чувствителни/деликатни локални ресурси и данни, то отговорът на въпроса за доверието е от критична важност. Неслучайно в различните му дефиниции и интерпретации в онлайн и киберсреда изобщо, много често присъства елементът на риска. Преекспонират се тъкмо несигурността и неопределеността. Нещо напълно разбираемо, доколкото в киберпространството един от основните проблеми е този с автентичността на идентичностите. Най-общо доверието тук се тълкува като обмислено решение на един субект „да бъде в ситуация на уязвимост спрямо поведението“ на друг субект с оглед на даден проблем в определен контекст (Yaich, 2019: 54). Уязвимостта изразява рисковия компонент на доверието. Свързана е с манипулацията на даден обект или ресурс, вследствие от която би могла да възникне определена вреда или щета за доверителя.

От техническа гледна точка контролът на достъпа, който следва да определя и нивата на доверие има различни форми – базиран на идентичността, решетъчен, ролеви, организационен, атрибутивен.[5] Първата е може би най-познатата от практиката на широката публика, затова ще се спра на нея. Идентичностният контрол на достъпа се реализира чрез два основни метода – удостоверяване на самоличността (автентикация) и упълномощаване (оторизация), които често се припокриват. При тях лицето, искащо достъп, трябва да докаже идентичността си, за да получи права за съответния ресурс. Разрешенията за достъпа са пряко асоциирани с конкретно лице под формата на потребителско име, код за влизане и др. Всъщност тази процедура изпълняваме

всекидневно, използвайки своите електронни пощи, облачни хранилища, профили в социалните мрежи, профили в онлайн магазини и т.н. По същността си освен технически взаимодействия това са и взаимодействия на доверие, при това *двустранни*. Потребителите се доверяват на разработчика, платформата или най-общо казано на услугата като предоставят своите лични данни, разчитайки те да бъдат съхранявани добросъвестно. Разработчиците, от своя страна, се доверяват на потребителите, като им предоставят достъп до своя продукт и ресурси с презумпцията, че те ще бъдат използвани без злоупотреби.

В този момент обаче можем да отбележим и вече посочените две Кантови форми на доверие. Пасивното доверие се проявява особено често в киберсредата, свидетелство за което са множеството злоупотреби с потребителски лични данни, профили, пароли. От страна на потребителите пасивното или ленивото доверие води до понижено внимание при ползването на дигиталните ресурси. Например, при посещаване на уебсайтове с липсващи или невалидни сертификати за сигурност, когато не се проверява тяхната изрядност и се въвеждат лични данни и пароли, отговаряне на *fishing* писма, отново без проверка на източника. С намерението да изпълнят действието, което са си набеждали потребителите често игнорират предупрежденията за сигурност, свалят или отварят файлове с вируси. Станалите широкоизвестни случаи отпреди няколко години с компютърните вируси *WannaCry*, *Petya/NotPetya*, *BadRabbit* са показателни в този смисъл. Преповеряването на онлайн ресурсите е пряко следствие от ленивото доверие. Обратно, вниманието и проверката при употребата на предоставяното онлайн съдържание, сочат за действието на активно потребителско доверие. От страна на разработчиците и предоставящите онлайн услуги пасивното доверие води до появата на проблема с фалшивите профили, особено в социалните мрежи.[6] Най-често това се случва, когато при основния процес на създаване на такива профили липсва допълнителна проверка на идентичността. Разбира се, с уточнението, че няма пълни гаранции, че и тя не може да бъде заобикаляна. Проблемът с фалшивите и спам акаунти реално стои и в основата на този с фалшивите новини. Те се генерират и разпространяват посредством подобни неавтентични идентичности. Значимостта на предотвратяването и на двете е очевидна. За проява на активно доверие пък могат да бъдат посочени извършваните проверки от платформите и разработваните от тях допълнителни системи

за верификация (например, най-масовата двустепенна автентикация чрез мобилен телефон или приложение). Също така, използваното най-вече при електронната търговия обвързване на даден потребителски профил с банкова карта.

Ако се върнем отново към споменатата вече система за управление на доверието, то тя може да се дефинира като: „абстрактна система, която обработва символната репрезентация на отношението на доверие от перспективата на автоматизацията на вземане на решение за доверяване“. Това ще рече, че доверието преминава през събирането и обработката на информация, целящи осигуряването на достъп, делегирането на права и колаборацията (Yaich, 2009: 63-4). Тъкмо последният посочен елемент – колаборацията (сътрудничеството), е ключов и ни препраща към втората перспектива или втория етически модел на доверие. Връзката между доверието и сътрудничеството е набелязана в един емблематичен и често цитиран пример на Дейвид Хюм от Третата книга на неговия *Трактат за човешката природа*, който е следният: „Двама съседни биха могли да се споразумеят да отводнят една ливада, която и двамата притежават общо, защото за тях е лесно да разберат своите намерения и всеки от тях трябва да схване, че непосредственото следствие от неуспеха в неговата част, ще бъде изоставянето на целия проект“ (Hume, 1985: 590). Основното са именно непосредственият интерес и изгодата за двете страни, които обосновават за тях решимостта за действие и стават двигател на доверието. Успешната колаборация е възможна само при пълното изпълняване на ангажимента от всяка страна, свързан със зададената обща цел. А доверието, което се отдава, следва да е реципрочно.

Как обаче този модел на колаборация обяснява проявата на доверие в отношение към дигиталната система за управление на доверието? Тя най-общо казано съдържа три основни елемента: дигиталните удостоверения (*credentials*), политиките (за достъп, *policies*) и доверяващи машини (*trust engines*). Последните представляват алгоритмите, чрез които се автоматизира процесът на сверяване и оценяване на съответствията при идентификация, но решенията за доверяване се взимат от човек или от приложението, което ги ползва, не от системата (Yaich, 2009: 65). Вторите съдържат видовете разрешения, които могат да се дават на всеки субект за достъп до ресурсите. За нас в случая от особен интерес са тъкмо първите – удостоверенията, които са символните репрезентации на доверието. Те са в центъра на *взаимодействията* в киберсредата и

съответстват на тези във физическия свят, например, лични карти, шофьорски книжки, карти за ползване на транспорт, карти за библиотеки и др. под. Дигиталните удостоверения са от една страна споменатите вече сертификати за сигурност, издавани от определени институции (по стандарта X.509), наречени удостоверяващи центрове (*certificate authorities*). Те съдържат пълната информация, идентифицираща притежателя им, съответно уебсайт на организация или отделно лице. В доверително отношение влизат потребителят и предоставящият услугата, но опосредствано чрез авторитета на удостоверяващия център. Най-малката полза от тези сертификати, която би могла да се спомене, е предотвратяването на хакерската атака „човек по средата“ (*Man-in-the-middle*), при която може да бъде прихваната и подменена лична информация. От друга страна, обаче, по-интересен от наша гледна точка е случаят с т.нар. крос-сертифициране, в основата на което е инфраструктурата на публичните ключове, по известна като PGP (*Pretty Good Privacy*). Тя е особено разпространена в сферата на такива всекидневно употребявани услуги като електронните пощи и чатове.[7] При нея всеки един субект може да издаде свой собствен сертификат, действайки по този начин като удостоверяващ център и да сертифицира, т.е. да подписва публичните ключове на другите. Всеки потребител разполага с два ключа: публичен и частен. Публичният ключ се разпространява и предоставя на другите потребители, за да могат те да шифроват съобщенията до притежателя му, които той впоследствие разшифрова чрез своя частен ключ, пазен секретно. Валидирането на публичните ключове е в основата на въпроса за доверието при PGP сертификатите. Затова са установени три модела на доверие или доверително взаимодействие – директно, йерархично и „мрежово“ (вж. Callas, 2008; Ryabitsev, 2015). При директното, двама потребители се срещат лично във физическия свят и обменят „на живо“ своите ключове. Тъй като често е трудно един потребител да се срещне в такава форма с всичките си онлайн контакти, често се организират специални „партита за подписване“, където става масовата размяна/подписване на ключовете. В този смисъл една от основните пречки пред функционирането на доверието в киберсредата е тъкмо удостоверяването на самата физическа идентичност на другия и проблемът дали зад нея стои реална личност. Нещо, което в ситуации от физическата реалност няма толкова голяма тежест. Йерархичното доверие е свързано с приемането на сертификати на пряко непознати потребители на базата на общи познати, които вече

са удостоверили техните ключове, т.е. използването на една верига на доверието. Тези два модела са обхванати в най-мощния – т.нар. *мрежа на доверието (web of trust)*. При него доверието се натрупва чрез преплитането на различни вериги от потребители, удостоверяващи един друг. В киберпространството действат множество такива мрежи на доверието, които се обвързват взаимно. От основната причина и цел на тяхното съществуване, а именно сигурната комуникация с другите в онлайн пространството, се демонстрира Хюмовият пример за съседите. Защото размяната на шифровани електронни писма и чат-съобщения има своя смисъл само и единствено при равното съучастие на страните. Ако един от двамата кореспонденти не шифрова собствените си съобщения, той излага на риск и съобщенията на другия. Шифроването работи чрез споделено доверие, че другият също ще шифрова съдържанието. Водени от общия им интерес, както твърди и Хюм, двамата потребители вече знаят какво следва да направи всеки, за да не пропадне цялото им начинание. Взаимодействието и сътрудничеството тук са от абсолютна важност.

И накрая вследствие от разгледаното дотук се очертава третата перспектива към проявата на доверието в киберсреда. Тя се разкрива в казаното от Ницше, във втория раздел на *Генеалогия на морала*, по повод формулировката му за човека като „животно, което може да обещава“. Проблемите за обещанието, отговорността и съвестта са разгледани като пряко обвързани с този за доверието. Процесът на култивиране на човека като такъв, който може да поема и спазва обещания е интерпретиран като механизъм, насочен към превръщането му в предвидим, изчислим, правилен, необходим. За Ницше посредством продължителната работа на обществото и чрез особената възпитаваща сила на „нравствеността на обичаите“ (нравите, *Sittlichkeit der Sitte*) се достига в резултат до един „суверенен индивид“ със свободна воля. Той е способен да гарантира за себе, да поема и изпълнява обещания, въпреки всички трудности. Свободният индивид признава и уважава равните на него, предизвиква доверие у другите, но сам трудно се доверява (вж. Nietzsche, 1988: 291-94).

С така накратко изложената концепция следва да се подчертае още едно измерение на доверието. Тя поставя пряко въпросът за неговата връзка с добрата репутация, престижа. Най-безпроблемно и без (или с минимален) риск доверието може да бъде отдадено именно на онзи, чиято репутация е широко призната, доказана и

утвърдена според общото мнение, общността. Добрата репутация говори сама за онзи, който я притежава, прави го сигурен, надежден. Трябва да се отчита и фактът, че репутацията – формална (базирана на обективни механизми и системи) или неформална (базирана на слухове и мнения) – може да бъде многомерно повлияна от различни предубеждения и предразсъдъци, срещу които обаче са налични и потенциални корективи (Origgi, 2020: 93; 95). Прозрачността, свободният достъп, отвореният код са само някои от тези корективи и опции за контрол върху евентуалните манипулации с репутационните системи. Механизмите на формалната репутация имат непосредствено влияние върху установяването на доверието в киберсредата. Един техен аспект са разгледаните „мрежи на доверие“ (Seigneur, 2009: 82). Потребителите с повече подписи на своите сертификати притежават и най-добра репутация, реноме. Те са тези, които създават най-големи вериги на доверието, разширяващи всяка мрежа. Подписаните от тях сертификати са гарантирани като сигурни. По същия начин наличието на професионални и бизнес сертификати на уебстраниците потвърждава тяхната сигурност чрез добрата репутация на удостоверяващата инстанция. Недобър подход, например, за бизнес сайтовете с множество потребители се смята използването на самоподписани и безплатни сертификати.

За контрол на нивото на репутацията се разработват и въвеждат т.нар. „системи, ръководени от репутацията“ (*reputation-driven systems*), разчитащи на качествени, а не количествени показатели, за да култивират доверието сред онлайн общностите (Kwan and Ramachandran, 2009: 293; 309). Те използват различни технически инструменти и механизми, за да ограничават рисковото поведение на потребителите, да стимулират и засилват отговорността и сигурността. Някои от тези инструменти включват писането на коментари към потребителски профили, даването на обратна връзка (*feedback*), създаването на рейтинги на потребители от потребители, изключването на възможността за анонимна активност в онлайн платформите. Тези подходи са особено забележими при онлайн търговията, на сайтове като *Amazon*, *eBay*, а и техните локални алтернативи. Наред с това и пряко при разработчиците на различни програмни продукти доброто ниво на обратната връзка и оценките на потребителите влияят върху нивото на репутацията на съответния разработчик и търсенето на неговите продукти. Реципрочно, препоръката, която може да даде разработчик или организация с висока репутация влияе на

позитивния образ на препоръчаното. Ориентирането на потребителя, проверката на рейтинга и съответно репутацията на разработчика е още една проява на активно доверие.

В обобщение може да се каже, че доверието в киберсредата се проявява като свързващ елемент между трите дигитални свята. На базовото ниво на функциониране на киберпространството основен проблем се оказва неговата взаимовръзка с проблема за сигурността. От тази корелация произтичат редица съпътстващи въпроси като тези за идентичността, колаборацията и репутацията в дигитална среда. В основата на техните морални измерения се позиционира доверието, което придобива допълнителни характеристики от спецификата на киберпространството, свързани с автоматизацията, валидирането, удостоверяването. Етическите модели предлагат различни теоретични оптики за осмислянето и овладяването на тези феномени и процеси.

БЕЛЕЖКИ

[1] До известна степен темата, която разглеждам тук се явява продължение и част на едно по-цялостно изследване върху функционирането на морала в дигитална среда. В този смисъл се позовавам на тризоновия модел на Норберт Болц и в преходните ми проучвания, вж. Bolz, N. (2007). *Das ABC der Medien*. Wilhelm Fink Verlag, München.

[2] Сред основните имена, на чийто опити за реконструкция се спирам тук са Естер Педерсен и Гай Лонгуърт.

[3] Вж. Ess, 2020: 408, където се разграничават *доверието* и *разчитането (reliance)*, като последното е отнесено към „обектите и машините“, при които отсъства способността за избор. От своя страна Педерсен предлага едно снемане на „разчитането“ в понятието за доверие, като го прави съществен етап от пасивното доверие.

[4] Използваните по-долу технически обяснения и примери нямат за цел да предоставят изчерпателно и стриктно техническо изложение. Имат по-скоро функционално значение с оглед на съпоставката им с разглежданите морални понятия.

[5] За по-пълно обяснение на различните модели вж. Yaich, 2009: 54-61.

[6] Не е тайна сериозното разпространение на проблема с фалшивите идентичности в такива социални мрежи като *Facebook* и *Twitter*, въпреки усилията за ограничаването им.

[7] Някой от най-популярните сред тях са *Protonmail*, *Mailbox*, *Tutanota*, *Telegram*, *Signal* и др. Те предоставят възможност за изпращане и получаване на шифровани имейли и съобщения, повишаващи сферата на защита на личната информация.

ЛИТЕРАТУРА

- Callas, J.** (2008). *An Introduction to Cryptography*. PGP Corporation.
- Ess, Ch.** (2020). Trust and Information and Communication Technologies. In: *the Routledge Handbook of Trust and Philosophy*. New York and London, Routledge Taylor & Francis. pp. 405-420.
- Hume, D.** (1985). *A Treatise of Human Nature*. London, Penguin Books.
- Kant, Im.** (1914). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Kant's gesammelte Schriften, Bd. VI. Berlin, Verlag G. Reimer.
- Kwan, M. and D. Ramachandran** (2009). Trust and Online Reputation Systems. In: *Computing with Social Trust*. London, Springer Verlag, 287-311.
- Longworth, G.** (2017). Faith in Kant. In: *The Philosophy of Trust*. Oxford University Press, pp. 251-271.
- Nietzsche, F.** (1988). Zur Genealogie der Moral. In: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5. München/Berlin/New York, dtv/de Gruyter. 245-412.
- Origgi, G.** (2020). Trust and Reputation. In: *The Routledge Handbook Of Trust And Philosophy*. New York and London, Routledge Taylor & Francis. pp. 88-96.
- Pedersen, E.** (2012). A Kantian Conception of Trust. In: *SATS - Northern European Journal of Philosophy*, vol. 13, no. 2, 2012, pp. 147-169.
- Ryabitsev, K.** (2014). *PGP Web of Trust: Core Concepts Behind Trusted Communication*. Available at: <https://www.linux.com/training-tutorials/pgp-web-trust-core-concepts-behind-trusted-communication>.
- Schopenhauer, A.** (1959). *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag.
- Seigneur, J.-M.** (2009). Social Trust of Virtual Identities. In: *Computing with Social Trust*. London, Springer Verlag, pp. 73-118.
- Yaich, R.** (2019). Trust Management Systems: A Retrospective Study on Digital Trust. In: *Cyber-Vigilance and Digital Trust. Cyber Security in the Era of Cloud Computing and IoT*. London, ISTE Ltd and John Wiley & Sons, pp. 51-104.

ДОВЕРИЕ, ИНТЕРНЕТ ПОТРЕБЛЕНИЕ И НАРАСТВАЩАТА ОНЛАЙН ПРИНУДА

ДЕСИСЛАВА ВАСИЛЕВА

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

dess.simova@gmail.com

TRUST, INTERNET USAGE AND THE GROWING ONLINE COERCION

DEISLAVA VASILEVA

Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Abstract

The last few years illustrate the paradoxical nature of our current technological situation. While we see falling levels of trust in the technology sector, the platform corporations that dictate the rules of the online world are reporting further growth in the consumption of their services and annual turnover. The report examines this and other illogical behaviours of Internet users in the context of high digitization rates in various aspects of daily life and the resulting compulsion to participate in the online world, underlining the damaging effects it has on trust and its fundamental value for individuals' well-being and the public good.

Keywords: trust, digital scepticism, internet usage, forced digitalization.

В днешно време едва ли има област от живота, която е пропусната от дигитализацията. Само за няколко десетилетия съществена част от бита ни се премести онлайн – комуникация, социализация, обучение, пазаруване, банкиране, забавление. Всичко това и дори повече днес е въпрос на включване в различни платформи с обещанието, че съвсем скоро метавселената ще ги събере в едно и ще ни осигури виртуален аналог на реалния живот. Докато технологичните корпорации описват дигитализацията на ежедневието ни с розови багри и акцентират върху улеснението и ефективността, което тя носи, последните проучвания в Англия установяват падащи нива на доверието към компаниите от технологичния сектор за последните десет години (Edelman Trust Barometer 2022: 53). Основно притеснение на анкетираните, изразено още през 2020, е че технологичният прогрес е извън контрол – темпото на промяна е твърде бързо и липсва ефективна регулативна рамка (Edelman Trust Barometer, 2020: 21). Анализите показват, че в основата на тенденцията за нарастващо недоверие е съмнението

на хората, че компаниите действат в най-добрия интерес на потребителите си и усещането им за безсилие да повлияят на поведението на бизнеса, което според тях по същество е егоистично. Социалните медии и в частност върлуващите из тях *deepfakes*, фалшиви новини и всемогъщи таргетирани реклами мнозина сочат като причина да се чувстват уязвими за манипулация и неспособни да разпознаят истината в онлайн средата (Wisniewski, 2020).

Паралелно с тези резултати статистиките за потребление на социални медии показват, че броят потребители в Обединеното Кралство, а и в световен мащаб, продължава да расте, заедно с годишните обороти на дигитални гиганти като *Alphabet* и *Meta* (както през 2022 г. следва да наричаме *Google* и *Facebook*).[1] Тази обратна корелация между доверие и потребление идва да покаже, че често участието ни в онлайн света е въпреки липсващото доверие, че той защитава интересите и благосъстоянието ни. Подобно поведение е ясен сигнал за високите темпове на дигитализация, които ни лишават от възможността за избор дали да сме онлайн, било защото това се явява основният и дори единствен в много случаи начин да поддържа социален живот в определени кръгове, да изпълняваме по-ефективно служебните си задължения или да придвижваме ежедневните си задачи. Така доверието прогресивно губи значение в контекста на интернет потреблението и отстъпва място на принудата и безалтернативността.

Друг отговор на въпроса доколко се доверяваме на различните онлайн платформи, които ползваме ежедневно, дава емпирично проучване с фокус договори от типа лицензионни споразумения с краен потребител и правила и условия за ползване на уебстраници. Резултатите от анализа на Бакос, Матора-Вурглер и Тросен – над 120,545 потребителски посещения на сайтове за онлайн търговия показват, че само 55 потребители са кликнали, за да видят правилата и условията за ползване на съответния сайт, т.е. приблизително един от 2200 потребители. В допълнение, потребителите, които все пак са кликнали правилата и условията за ползване, са прекарвали средно 29 секунди в разглеждане на споразумението, което е невъзможно да се прочете изцяло за толкова кратко време (Bakos, Marotta-Wurgler, Trossen, 2014: 19– 6). Изводът е, че онлайн потребителите системно не четат условията за ползване на сайтове, преди да се съгласят с тях – поведение, което би могло да се разчете като доверяване на сляпо или

предоверяване, ако пренебрегнем факта, че в много случаи простото разглеждане на уебсайт автоматично ни обвързва със спазването на споразумението за условията на услугата, дори и да не го знаем (Zuboff, 2019: 48). Даването на информирано съгласие продължава да губи значение, тъй като условията за обслужване също така могат да бъдат променени едностранно от фирмата по всяко време, без знание или съгласие на потребителя. Нещо повече, те обикновено включват други компании (партньори, доставчици, търговци, рекламни посредници и т.н.), без да посочват или приемат отговорност за техните условия на обслужване (Zuboff, 2019: 48 – 50). От анализа следва, че изискването на съгласие на практика е проформа, която привидно дава избор на ползвателите. А липсва ли избор, как бихме могли да говорим за доверие? Изследователят на правни въпроси от този вид Маргарет Радин отбелязва, че свещените понятия за „съгласие“ и „обещание“, критични за еволюцията на договорната институция от римско време, губят своята стойност в онлайн средата на *click-through* договори. Радин разглежда договорите за правила и условия за използване на уеб страници като деградация на морала и демокрацията. Тя окачествява случващото се в Интернет като едностранно изземване на права без съгласие (Radin, 2012: 14 – 17). Затова нечетенето на подобни договори следва да се тълкува като примиряване с наложените условия, вместо като доверие към налагащите ги.

Изложените примери сочат, че в дигиталното ни ежедневие потреблението и участието ни в различни платформи не бива да се разглежда като проява на доверие от страна на участниците. Нещо повече, в онлайн измерението активната проява на доверие като условие за вземане на решение и даване на съгласие, бива изтласкана от нарастващата онлайн принуда и липсата на алтернатива за съвременния човек. На пръв поглед би могло да изглежда нелогично или неоправдано да говорим за онлайн принуда, заради привидно доброволния характер на участието ни в различни платформи и улеснението, което те често ни носят. Но каква би била реалната алтернатива? Да откажем онлайн курсовете в университета би значело да откажем обучението по програма и ефективно да го прекъснем. Да откажем онлайн срещи с колегите си би значело да спъваме работния процес и да се самоизолираме от екипа, което едва ли би завършило с повишение. Да нямаме профили в социалните медии за определени професии като маркетинголози, журналисти, политици, в днешно време е практически

неприложимо. Живот извън платформите, на които често не вярваме, в повечето случаи би довел до отшелничество, самоизолация и рискове като невъзможност за изпълнение на професионални задължения и удовлетворяване на битови нужди – силни лични негативи, които предпочитаме да избегнем, съгласявайки се с участието си по-скоро като необходимо зло, отколкото като свободно избрано добро. Често тази принуда остава латентна и незабележима за самия принуждаван по този начин потребител заради обещаваните различни позитиви (развлечение, лесна комуникация, новини по всяко време) и улеснения (бързо пазаруване, онлайн банкиране без опашки и т.н.), които онлайн платформите ни носят в замяна на съгласието, но и на всички последици от него. Защото макар и прикрита, онлайн принудата нараства пропорционално с дигитализацията на различните аспекти от живота ни, дефинирайки, че офлайн вече не е достатъчно и следва винаги да върви ръка за ръка с онлайн живота.

Тази безалтернативност, в комбинация с изземването на права (Radin, 2012: 16), усещането за уязвимост от манипулация и безсилие да се повлияе на бизнеса, диктуващ онлайн правилата (Wisniewski, 2020), нанасят силен удар върху доверието на индивида към случващото се в онлайн среда.

Въпреки това значително негативно влияние на експоненциалната дигитализация върху светоусещането на човека, доверието като ценност само по себе си често остава извън научната дискусия, засягаща технологиите и онлайн средата. Тук проучванията разглеждат основно неговата оперативна функция и предлагат различни модели за стимулиране на доверие при потребителско интернет пазаруване (Lee, Turban, 2001) като техника за управление на доверие в интернет среда (Din, et al., 2018). Макар че по този начин се осигурява необходимият климат за успешни бизнес трансакции (Rosenbloom, 2012), този подход не води до разширяване хоризонта на изследванията, а ги ограничава до инструменталната им функция – до това какъв интерфейс би стимулирал пазаруването в онлайн магазини, колко отзива със снимки на реални хора увеличават броя поръчки или къде да бъде поставено квадратчето за отметка, така че всички потребители да се съгласяват своевременно с условията за покупка.

Отвъд неоспоримата си инструментална стойност като създаващо благоприятна среда за колективни проекти, доверието е морално понятие с фундаментална стойност за човека само по себе си (Uslaner 2002; Wolfensberger, Wrigley, 2019). Ерик Усланер,

професор по политология и старши научен сътрудник към Център за американско право и политически науки, го определя като „пилешката супа на социалния живот“ (Uslaner, 2002: 1) и подчертава, че от нивата на доверие в едно общество зависи как то ще се справя със социалните си предизвикателства и доколко хората биха били склонни да помагат на непознати и да се ангажират в различни общности. То е решаващ фактор за качеството на социалния ни живот, за икономическия растеж, нивата на демокрация, толерантността, благотворителността, здравето и щастието.[2] Друг аргумент за стойността на доверието предлага доцентът по философия в Техническия Университет Делфт, Марк Алфано. Разглеждайки доверието в контекста на Хобсовата теория за естественото състояние, характеризирано от фундаментално недоверие към другите, Алфано обръща внимание, че лисата на доверие се характеризира само с негативи за хората, като подчертава основополагащата му роля на обединител на обществата и предпоставка за добрия живот (Alfano, 2020).

Доверието в другите хора се основава на фундаментално етично предположение, че те споделят основните ни ценности. Може да не сме непременно съгласни политически или религиозно, но приемаме, че имаме общи връзки на фундаментално ниво, които правят сътрудничеството жизненоважно. Тези общи връзки почиват на предположения за човешката природа, че светът е благотворно място, съставено от хора, които са добронамерени (и следователно заслужават доверие) (Uslaner, 2002: 2). Подобна представа за света днес бива конфронтирана от дигитални феномени като *deepfakes* и фалшиви новини, експлоатиращи естествените човешки страхове и уронващи доверието в авторитетите, обективността на фактите и съвременната наука (Lewandowsky, Ecker, Cook, 2017). В комбинация с непрестанния поток от информация, изливащ се върху всеки интернет ползвател, дигиталното ни ежедневие ни принуждава да сме мнителни по подразбиране.

Доверчивостта и произлизащите от нея нива на доверие в обществото не е статична величина. То не се базира директно и единствено на личните ни впечатления, а зависи и от други фактори като влиянието на родителите и семейната среда в ранна детска възраст. До изграждане или рушене на доверието ни в непознати или в институции водят събития от колективния ни опит (Uslaner, 2002: 3-4). Затова следва да се запитаме как влияе растящият темп на дигитализация и произлизащата от нея онлайн

принуда на колективните ни усещания? Водят ли те към един по-добър живот, или към един просто по-ефективен в строго икономическия смисъл?

Отговорите изискват да се вземат под внимание негативите и рисковете, които крие разколебаването на доверието в положителните ефекти и безкористните цели на дигитализирането. Комбинацията от мнителност по принуда и интернет потребление, независимо от индивидуалния избор, изграждат онлайн живот, белязан от външен натиск върху индивида, при който доверието губи своята стойност и роля. Този удар върху него не се ограничава само до онлайн света, защото се отразява на цялостното усещане на хората и отношенията им едни към други във всеки аспект на живота. Ниските нива на доверие към другите и към институциите от своя страна карат хората да се затварят във все по-малки, по-хомогенни общности и предизвиква тревогата, че различните от нас самите (малцинствени групи, имигранти, т.н.) получават специални предимства пред мнозинството (Uslaner, 2002: 6-10). Създава се благоприятна почва за поляризиране на общественото мнение, която се подхранва допълнително от алгоритмичното налагане на селективно едностранно съдържание от социални медии като *Twitter* и *Facebook*, което може да доведе до нормализирането и популяризирането на крайно десни авторитарни дискурси. Тази самоподсилваща се комбинация от мнителност и излагане на съдържание, което я подхранва, води до разединение, ниски нива на толерантност към различното мнение и различните хора и в крайна фаза – до агресия и прояви на омраза.

Дигиталния живот силно влияе на реалния. Как ни кара да се чувстваме и какви мисли поражда това, което изживяваме онлайн, дефинира светоусещанията ни отвъд екраните. Практическата невъзможност да повлияем на онлайн правилата и да участваме активно в дефинирането им разколебава усещането ни за сигурност, а с него и доверието, че интересите ни са защитени. Изземването на права независимо от съгласието на потребителите, особено чрез скрита принуда, ги ограбва не само в юридически смисъл, но и в морален, лишавайки ги от свободата на избор и спокойствието да може да се доверят задълго. Затова е необходимо процесът на прогресивната дигитализация да бъде анализиран отвъд икономическите ѝ позитиви и да бъде насочен към подобряване на човешкото благосъстояние и социум. Наложително е дигиталните гиганти, доминиращи и определящи онлайн света, да осигурят повече инклузивност и прозрачност, така че

хората да станат съавтори на своето дигитално битие, за да не бъде икономическата логика единствен арбитър в решенията накъде и как занапред.

Ако принудата измести доверието в ежедневиия живот на човека, то с него биха си отишли достойнството и свободата. Тогава от център на света, човекът ще бъде редуциран до чарк на дигиталната машина – процесът може би все още е обратим.

БЕЛЕЖКИ

[1] Подробни данни могат да бъдат намерени в сайта на статистическите компании *The Global Statistics* и *Statista*:

United Kingdom (UK) Social Media Statistics 2022 | UK's Popular Platforms:

<https://www.theglobalstatistics.com/uk-social-media-usage-statistics/>

Number of social media users worldwide from 2018 to 2027 (in billions):

<https://www.statista.com/statistics/278414/number-of-worldwide-social-network-users/>

Annual revenue of Alphabet from 2011 to 2021 (in million U.S. dollars):

<https://www.statista.com/statistics/507742/alphabet-annual-global-revenue/>

Facebook's global revenue as of 3rd quarter 2021, by segment (in million U.S. dollars):

<https://www.statista.com/statistics/277963/facebooks-quarterly-global-revenue-by-segment/>

[2] Изследвания в тази посока могат да бъдат намерени в книгите: **Putnam, R. D.** (1993). *Making Democracy Work*. Princeton University Press; **Fukuyama, F.** (1996). *Trust. The Social Virtues and The Creation of Prosperity*. Free Press Paperback Books; **Putnam, R.D.** (2001). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster Paperbacks.

ЛИТЕРАТУРА

Alfano, M. (2020). The Topology of Communities of Trust. – In: *Russian Sociological Review* 15 (4): 3 – 57.

Bakos, Y., F. Marotta-Wurgler, D. R. Trossen. (2014). Does Anyone Read the Fine Print? Consumer Attention to Standard-Form Contracts. – In: *The Journal of Legal Studies*, 43(1), 1–35.

Din, I. U., M. Guizani, B.-S. Kim, S. Hassan, M. K. Khan. (2018). Trust Management Techniques for the Internet of Things: A Survey. *IEEE Access*, 1–1.

Edelman Trust Barometer. (2020). 20th Annual Trust Barometer. Available at: <https://www.edelman.co.uk/sites/g/files/aatuss301/files/2020-02/2020%20Edelman%20Trust%20Barometer%20UK%20Launch%20Deck.pdf>

- Edelman Trust Barometer.** (2022). 22nd Annual Trust Barometer. Available at https://www.edelman.co.uk/sites/g/files/aatuss301/files/2022-01/2022%20Edelman%20Trust%20Barometer_UK.pdf
- Grabner-Kräuter, S., R. Faullant.** (2008). Consumer acceptance of internet banking: the influence of internet trust. – In: *International Journal of Bank Marketing*, 26(7), 483–504.
- Lee, M. K., E. Turban.** (2011). A trust model for consumer Internet shopping. – In: *International Journal of Electronic Commerce*, vol. 6. 75–91
- Lewandowsky, S., U. K. H. Ecker, J. Cook.** (2017). Beyond Misinformation: Understanding and Coping with the “Post-Truth” Era. – In: *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*, 6(4), 353–369.
- Radin, M. J.** (2012). *Boilerplate: The Fine Print, Vanishing Rights, and the Rule of Law* Princeton. NJ: Princeton University Press.
- Rosenbloom, A.** (2000). Trusting technology: Introduction. – In: *Communications of the ACM*, 43(12), 31–32.
- Uslaner, E. M.** (2002). *The moral foundations of Trust*. Cambridge University Press.
- Wisniewski, G.** (2020). Losing faith: The UK's faltering trust in Tech. Available at: <https://www.edelman.co.uk/research/losing-faith-uks-faltering-trust-tech>
- Wolfensberger, M., A. Wrigley.** (2019). *Trust in Medicine. Its Nature, Justification, Significance, and Decline*. Cambridge University Press
- Zuboff, S.** (2019). *The age of surveillance capitalism. The fight for a human future at the new frontier of power*. New York: Public Affairs.

ТОТАЛНОТО НЕДОВЕРИЕ – НОВАТА ПРОСПЕРИРАЩА ВЯРА

МАКСИМ МИЗОВ

Център за исторически и политологични изследвания, София

maxim_mizov@abv.bg

TOTAL MISTRUST – A PROSPEROUS NEW FAITH

MAKSIM MIZOV

Center for Historical and Politological Studies, Sofia

Abstract

This article addresses several socially relevant issues such as the right to life, as well as the current and expected future state of trust and faith within the public and private life of contemporary human beings. Some important relations between postmodernity and beingness are explored, and the symbolic role and significance of faith and trust towards society and the state are discussed.

Key words: faith, present times, trust, state, morality, society, politics.

Недоверието не е само ярко отличаващ се феномен на нашата смутна и преломна историческа съвременност. Няма епоха, нито тип общество, които да са имунизирани срещу предизвикателствата или опасностите на този феномен. Затова Историята познава немалко драматични или даже трагични биографии на бурни, или мудни времена и привидно безметежни цивилизации, култури, държави и народи, които са били подложени, а и са преживели тежки преमेждия заради „бесуването“ на недоверието и безверието в техните реалности. Но има периоди и обществени устройства, които се превръщат в емблематични в този аспект. В техните светове безверието и недоверието ескалират до степени и форми, че се превръщат в *гибелна напаст* за тяхното функциониране. А това може да се каже и за нашата историческа съвременност. В нея сриговете на доверието и пиковите на недоверието стигат до небесата. И едва ли някой разумен и нравствен човек би оспорил такава одиозна теза. По-друг е вече проблемът на какво се дължат тази фатални аритмии или потресаващи синкопи в живота на хората. Защото е очевидно, че не може да има *само една фатална причина*, а е наложително да

се открият онези групи каузални фактори, които са най-важни и значими. И това е лесно обяснимо, понеже е невъзможно във времена и обществени реалности, изглеждащи като отдалечени на светлинни години от бленувания от Им. Кант свят на вечния мир, да битуват и даже да господстват морални нрави и социални зависимости, безпрепятствено възпроизвеждащи и гарантирано обещаващи светло бъдеще на различните типове доверия. Ясно е, че Лайбницовата крепка вяра, че живеем във възможно най-добрия от всички светове[1], и мощният ентузиазъм на Ст. Пинкър, че сме благословени обитатели на време и общества, в които насилието[2] експоненциално намалява, се оказват безпочвени. Защото недоверието и неверието са симптоми, или нежелани рожби на определени насилия, принуди, въздействия, имащи съответни одиозни морално-етически аспекти и ефекти. Затова не са изненадващи ставащите трафаретни и банални факти, според които регулярните демоскопски проучвания отчитат ескалиращи тенденции на недоверие в институциите и политическите фигури, на граждански абсентизъм, обществено-политическо равнодушие и пасивност, а легитимността на партиите се свива като шагренова кожа. Ако действително е настъпило времето и битието на „залеза на дълга“, както ни уверява Жил Липовецки, едва ли трябва да храним илюзии за фаталната нужда от и за ценността на доверието и вярата в такива реалности и нрави. Да не говорим/пишем за тревожните признания или скръбните ридания, че живеем във време, или в общество, в които *вакуумът* на моралните ценности и норми е напълно безспорен[3]. А сред пъстрото и разнородно множество на тези причини се отличават контрастно духът на времето, пронизан изцяло от безцеремонното господство на постмодерната менталност, философията на ненавистта (А. Глюксман[4]), хегемонията на сивотата (А. Ранд), царството на скептицизма, нихилизма[5] и цинизма[6], сифилиса на консумеризма[7], гибелта на социалното (Ж. Бодрияр[8]), империята на ефимерното[9], аморфизирано и безнаказано зло (З. Бауман[10]), и пагубното влияние на отчуждението в живота на хората. Ако наистина сме заставени да живеем в ерата на пустотата[11], едва ли трябва да се надяваме на ценността и полезността на доверието и вярата в такива одиозни реалности, нрави и порядки. В индивидуализираното[12], атомизирано и социалдарвинистко общество честното доверие и истинската вяра се заменят безогледно, ефективно и атрактивно от всевъзможни техни пошли заместители. В държави и общества, гръмки рекламиращи

различни неравенства[13], отричащи и преследващи справедливостта[14] и солидарността между хората, доверието и истинската вяра са ненужни, или даже вредни за жизнените светове и социалната кинетика на хората. Във времена и общества, в които богатствата се измерват само чрез парите[15], а някогашният статус на всичко се ревизира кардинално, доверието и вярата са *persona non grata*. Щом моралната слепота[16] се превръща в единствен надежден ориентир в енигмите на историята и в ребусите на живота, нравственият живот се трансформира в пъстър калейдоскоп от одиозни фрагменти[17]. Защото там и тогава, където и когато анатомията на деструктивността (Е. Фром[18]), самотната тълпа (Д. Рисмен) и отчуждената (от всичко и всички) егоистично-индивидуалистична личност са контрастно оформени и за жалост всепризнати еталони в общественно-историческите пейзажи. В ценностно-нормативните им йерархии доверието и морално облагородяващата вяра нямат полагащото им достойно място или фундаменталната стойност в живота на хората. Когато Разумът е публично обявен и осъден като символ на и виновник за тоталитаризма, а Прогресът е остракиран от всекидневно-житейския и историческия свят на хората, тогава за вярата и доверието не остават надеждни, нито сигурни обители в човешкото съзнание и битие. Заради естеството, произволите и вакханалиите на тази шумна, безотговорна и безпардонна компания хуманизмът и човешината са притиснати „до стената“, или се гърчат в агония. И за доверието и вярата в живота на хората не се отрежда полагащата им се генерална властова позиция и мисия. Те могат да битуват само в извратени, патологични форми. Затова не е изненадващ фактът, че очевидното снижение на доверието и вярата се компенсират от историческите пришествия и господства на всевъзможни граждански религии[19], в които конвулсивно гърчещото се доверие и булимичната вяра се подменят от техни одиозни антиподи, в значителна част от които *тоталното недоверие се превръща в масовидно растяща „вяра“*. В днешното време и общество подобен трансфер се смята не само за мода, а и за дълг. На само в масовото съзнание, а и в научно-теоретическата рационалност са много хората, считащи доверието за конститутивна ценност в градежа и функционирането на обществото и държавата [20]. А социумът, лишен от доверие, е неизбежно и фатално обречен на тежки общественно-исторически прекеждия и гарантирани мрачни перспективи[21]. Не случайно историята и еволюцията на науката и идеологията не познават нито една теория или концепция за

обществения договор, която да пренебрегва, или да елиминира напълно въпроса за мястото, ролята и значението на *доверието* във формирането, легитимацията и развитието на която и да е модалност на обществения договор в отделни исторически епохи, или общества. А в изкусителната ера на високите технологии, в която човекът се превръща неусетно или доброволно в тяхна безпомощна жертва, доверието и вярата неизбежно линейт, или умират, защото им се налага да живеят в цивилизацията на фалшизма[22], симулакрите, ерзаците. Знае се, че над петнадесет столетия хората ревниво са пазели възгледа си за монолитното качество и единичната идентичност на своята личност. А в дигиталните времена и виртуалните светове човек може да притежава колкото желае идентичности, да си променя самоличността. Освен това постмодерната ера и реалност, менталност и аксиология за пръв път в историята на човечеството му „сервират“ идеята, че личността може да бъде мобилна и ползвана функционално според конюнктурните нужди, подобно на секционна мебел[23]. Когато и където трансхуманистичните съблазни магнетично привличат вниманието, интересите и емоциите на човека в опасни и даже гибелни посоки, в които *мортидото* – увлечението по Нищото[24], или некрофилията обуславят, или катализират пришествията, а и диктатурите на ретротопиите над вдъхновяващите социални утопии[25], доверието и искрената, устояваща на всички преमेждия и трудности, вяра се превръщат в неволни изгнаници, в жертви на безнаказания дух на остракизма[26]. Едва ли някой може сериозно да отстоява тезата, че започналата преди години световна пандемия на яростна политическа некрофилия за публично оскверняване или унищожение на исторически и културни паметници е способна да гарантира нормални условия и светло бъдеще на доверието и вярата? Ако пъстрият букет от всевъзможни порочни некрофилски склонности и публични изяви на съвременните политически елити е очевиден, трябва ли да смятаме, че те заслужават доверие, вяра и подкрепа от страна на гражданите, ставащи техни невинни *жертви*? Защото в този пакет от одиозни склонности влизат безразличието, безчувствеността, безсърдечието, нетърпимостта и непоносимостта към другия, свръхегоизмът и супернарцисизмът, нежеланието или неспособността за съжаление, липсата на чувството на вина за извършеното, мнителността, безотговорността, безцеремонността, садизмът и пр. Всички те едва ли могат да се считат за бастиони на доверието и вярата в човека, човещината, моралните нрави или порядки.

На всичко отгоре, нашата историческа съвременност и културна деонтология вече сякаш не се нуждаят от предишните типове герои, а залагат „ва банк“ на виктимни персонажи[27]. Едва ли такава замяна гарантира нормален и перспективен хронотоп за доверието и вярата! Когато прогресивните и хуманистично обогрени социално-политически утопии[28] се заменят от кошмарни триумфални шествия на всякакви антиутопии, едва ли следва да се твърди, че времето и битието дават атрактивни оферти, или солидни гаранции на доверието и вярата. Където политическият вандализъм[29] не се съобразява с нищо и никого, доверието и благородната вяра са предварително обречени на зловеща и покъртителна историческа одисея. След като еkleктизмът, релативизмът, мнителността към всичко и всички, публичното символно развенчаване и позорното езекутиране на авторитети в обществото и културата се превръщат в изумително приятни забавления и даже в епохални задължения, в масово разпространен, но и сякаш безпрепятствено доминиращ менталитет и поведенчески маниер, липсват благоприятни шансове за нормален, спокоен и пълноценен живот на доверието и истинската вяра. Но именно такъв одиозен ценностно-нормативен порядък „сервира“ днес постмодерността на човека. Едва ли трябва да сме уверени и спокойни за бъдещето на моралното доверие и хуманистично обогрената вяра в другия човек, или в обществения порядък, ако възпоминанията и цветовете на паметта[30] непрестанно предлагат тъмни, а и потискащи тонове за размишления. Където и когато политическата имунология[31] не обещава благоприятни изгледи за нормален или сигурен човешки, а и обществен живот, едва ли трябва да живеем с илюзии, че историческият, или моралният имунитет на доверието и вярата са стабилни и обезопасени. Във времена и общества, в които епидемиите на всевъзможни типове вируси, меми и егрегори[32] са перманентна ежедневна реалност, или неотвратима съдба на хората, надали вярата и доверието могат да разчитат на безметежно съществуване, или пък на достатъчно солидно гарантирано, а и истински вдъхновяващо историческо бъдеще.

Известно е, че доверието и вярата не са единствено междуличностни феномени и инструменти за регулация на социалните взаимоотношения и зависимости. Те се отнасят и към различни видове неодушевени или косвено одушевени обекти. Затова имат право на живот вярата и доверието към различни типове институции, стоки, техника, даже към географските, или климатичните особености на даден регион и пр. А колкото по-голяма

и по-трайна е корелацията между подобни особености на вярата и доверието от степента и формата на комодификационните специфики и процеси в конкретно общество, толкова по-силно вариативни, а и уязвими са те от мистериите и капризите на пазара. Затова силно *опазарените* социуми лесно се превръщат в *опозорени* в нравствено отношение, тъй като между морала и пазара съществуват сериозни различия и фундаментални противоречия, които най-често се решават в изгода на пазарната система. А колкото по-впечатляващи, интригуващи и манипулативно въздействащи са „театралните“ дарби и изпълнения на тотално опазареното общество, на господстващия в него стоков фетишизъм[33] и на воалиращото истините за ставащото и случващото се общество на спектакъла[34], толкова по-мощни и по-гибелни са пораженията върху неговата нравственост. И след като доверието и вярата са значима част от *символния* и *социалния капитал* на дадена държава и на гражданското ѝ общество, всяка страна, характеризираща се с ниски степени на доверие на гражданите към властовите им институции, трябва да се оцени като застрашена, или тежко поразена от *инфлационни*, а дори и *хиперинфлационни спирали* на доверието и вярата на гражданството в благонадеждността на техните институции. Именно в този контекст разглежда доверието и Ф. Фукуяма като базисен фактор за градежа и развитието, или за историческата и публичната дискредитация на вярата и доверието като специфични генератори, легитиматори, гаранتي и катализатори на нравствените добродетели, или на моралните пороци в и на държавата и обществото.[35] Затова разцветът или упадъкът на държавата и обществото фатално зависят от статуса, а и от патоса на доверието и вярата на техните членове към засягащото жизнените им светове. А днес несъмнено живеем в такова историческо време и в подобни типове общества, в които процесите на *обезценяване* на доверието и вярата към различни обекти и субекти са видими. И тук не става дума единствено за стремглавото увеличаване, или затвърждаване на недоверието само към политическите, но и към всички други институции в конкретната държава. Затова банкрутът на вярата и доверието в различни обекти и субекти се превръща в безспорен символ и одиозно въплъщение на десолидаризацията и дехуманизацията на социумите. За произхода, естеството, особеностите и ефектите на подобни опасни, или дори гибелни за морала обществено-исторически тенденции може да се съди и по генеалогията, спецификата, тематичната консистенция и функционалните въздействия на

обусловените от тях *публична немота* и *гражданското мълчание* по важни и дори съдбовни въпроси за държавата, обществото, нацията и пр. Неслучайно социално-историческата аниhilация на вярата и доверието в определени смислови констелации и ценностно-нормативни йерархии се обвързват с ескалацията на процесите и нарастването на „*безмълвните множества*“ [36] в немалко общества и държави, в ръстовете и мащабите на влияние на публичното мълчание, или равнодушие по съдбовно важни и даже фатални за настоящето и бъдещето проблеми и дилеми. Затова историята на тишината или безмълвието в обществото и държавата могат да са доста интересни, а и благодатни сфери за опознаване и преценяване на тайнствата им в съответни исторически периоди, или по време на особено драматични събития в техните биографии. [37]

Важно е да се отбележи, че подобна обществена тишина, публично немота или гражданско безмълвие винаги са символи и въплъщения на социална индиферентност и гражданска акинетичност, защото те могат да са и дискретни, превърнати форми на активност. [38] Мълчаливите граждански протести, тревожната публична немота, социалното безмълвие в кризисни и съдбовни обществено-исторически ситуации винаги са особено интересен и значим показател за генеалогията, феноменологията, ефективността и ефектността на изгубеното доверие, или на сринатата вяра, или пък и – обратното, – за настъпващото, или вече господстващото недоверие, безверие, отчуждение и даже отчаяние на хората по даден въпрос. Те могат да са символ и практическо въплъщение както на *дефанзивни*, така и на дискретни *офанзивни* логики, техники и практики на тези, които прибегват до техните екстри и услуги, Независимо кой от двата варианта ще се избере, винаги моралът в тях е публично – осезаемо или тихомълком и незабележимо, често недостатъчно осъзнато – компрометиран за хората: тук става дума за морала, който ги е предизвикал, а не за онзи, който им предлага своето дискретно и мълчаливо, трудно забележимо, или осъзнаваемо възмездие в дадени ситуации. Подобни опасни тенденции са контрастно забележими, а и безнаказано действащи в нашата смутна историческа съвременност, в която ескалацията на недоверието в антропогенните институции и процеси избива в необосновано и дори изкуствено толерирано предоверяване във възможностите и ползотворните ефекти на трансхуманизма и в радикалните подмени на човешкото от изкуствения интелект,

роботизацията, компютъризацията и др. под. напасти. И неслучайно, според някои експерти, социалните мрежи и дигиталните светове нерядко се превръщат в своеобразни „помийни ями“, в които гражданите изливат своите недоволства, разочарования, отчаяния и гнева си по конкретни въпроси и срещу дадени „важни фактори“. Във всички подобни казуси или ситуации накърненото доверие, пропиляната вяра нерядко се използват и като своеобразни „оборотни средства“ и прийоми, чрез които се повдигат – обратно, – котировките на смисъла, или ценността на дадени социални илюзии, политически визионерства, обсебващи масовата психика, или общественото съзнание халюцинации и пр. Който и да е модус от тях да предпочетем, но и да анализираме, винаги ще открием в него призрачните, или осезаемите контури на метаморфозите и „драмите“ на вярата и доверието. Защото гръмката тишина на подобни атрактивни публични актове обикновено не е символ или възплъщение на традиционната (за много народи) поговорка, че *мълчанието е знак на съгласие*, а – точно обратното, – че то е и признак, но и оръжие на *несъгласие*, обусловено от загубеното доверие и опустошената вяра в определени ценности, норми, идеали и принципи. То може да е както символ и оръдие за обезкуражаване и пасивност, така и – обратното, – за окуражаване, мобилизация и динамизация на гражданската активност на потребителите му – всичко зависи от това защо, кога, спрямо кого, къде, как и доколко се вдига, или пада фиксингът на вярата и доверието към определени проблеми, реформи, персони, или институции. Във всички тези ситуации или казуси обаче нравствено-етичните аспекти на вярата и доверието се оказват от първостепенна важност, ценност за общата преценка на случващото се. Колкото и моралът да бъде силно дезавуиран, омаловажаван, игнориран, или елиминиран, той никога не може да бъде превърнат в абсолютно незначителна величина за хората. Затова когато и където моралната слепота, нравствената глухота, социалното мълчание и гражданското безмълвие се окажат потресаващо очевадни атрибути на конкретно общество, или на съответна държава, тогава и там нравствеността е или реално гибелно застрашена, или поне вече е поставена на колене, но и във фатални зависимости от други аморални фактори. В условията на ескалираща дигитализация на все повече жизнени сфери в държавата и обществото се стига до необосновани и дори зловредни (в морално отношение) *пикове на доверие* към виртуалните интерактивни комуникации, информацията в и чрез тях, а и в меродавността на виртуалните мрежи,

което ги превръща в обекти на сериозни манипулации. В този аспект Марксовите анализи за коварните зависимости между човека и технологията, при което сътворените технологии, вместо реално да служат без да нанасят каквито и да са вреди – обратно, – впоследствие неусетно подчиняват, а дори и отчуждават човека, са напълно валидни и за нашите бурни времена, пък и обществени реалности, нрави, или порядки. В този ракурс се стига до окупации от Пазара и обслужващите го технологии на права, свободи и блага на Човека като род, които до този исторически момент са били неподвластни, но сега вече се превръщат във важни части от мизансцена, декора, арсенала и репертоара на тайно конструираната, контролираната и регулираната обществена драматургия, въздействаща неусетно, неосъзнато, или даже подсъзнателно върху частния и публичния живот на хората. А по този начин или в подобни ситуации вярата и доверието се оказват *мощно атакувани* от всевъзможни посоки, фактори, или институции, за които хората (обикновено) нямат реална представа и достоверна информация, но които тайно предопределят жизнените им светове.

Обществено-историческият или всекидневно-жителският статус и патос на вярата и доверието съдбовно зависят от корелациите им с *въображението* и *паметта*. Там и тогава, където и когато последните са несъзнателно, или още повече умишлено деформирани, но и поставени в служба на аморални цели, визионерства и зловредни практики, вярата и доверието неизбежно губят много от своите потенции за влияние над жизнения свят на хората. А нашата смутна и преломна историческа съвременност е въплъщение и символ на такива одиозни процеси, или тенденции, които гибелно редуцират, дори убиват човешкото в хората с посредничеството на издевателствата с историческото им въображение, но и с паметта им. Ето защо историческите битки срещу меркантилната и аморална приватизация и манипулация на въображението и паметта трябва да се компенсират и даже елиминират чрез истинска и реална хуманистично ориентирана и ангажирана *еманципация* на фантазията и паметта. Само по този път и начин вярата и доверието могат да възвърнат позициите и властта си. Всички други маньоври и прийоми за експлоатация на вярата и доверието само ще затвърдят одиозното им положение, но и ще разширят още повече властта на аморализма в живота на хората и обществата, поради което борбата за тяхното освобождение ще става все по-трудна.

Издевателствата с и деформациите на вярата и доверието в моралните ценности, норми, принципи и идеали могат да струват твърде скъпо не само на обикновените простосмъртни, а и на властващите елити, които меркантилно и конюнктурно се възползват от тях. За това пише още Вилфредо Парето, а в нашите времена и оксидентализирани общества то „избива“ чрез масовите и регулярни *морални паники* сред манипулираното гражданство[39]. А тези одиозни и зловредни паники днес се превръщат в, но и разкриват като твърде силно и дискретно желани, преследвани и експлоатирани от съответните властови елити, за да могат чрез тях да държат в подчинение определени човешки общности, или даже цели общества. Те се преобразуват и използват не само като перфидни и манипулативни властови телеологии, технологии и практики, но и като своеобразни културни манталитети и маниери, целево и инструментално натрапвани, рекламирани и дори фаворизирани от господстващите елити. Това не означава, че индивидите или масите са *инертна суровина*, перверзно използвана от властниците за прокарването (или утвърждаването) на определени властови цели, сценарии. В историята и всекидневния живот на хората има немалко ситуации и казуси, при които те спонтанно, неосъзнато и активно сами подпомагат формирането и развитието на всевъзможни модалности на (политически, социални, или морални) паники. Но проблемът на нашето време и общество е, че тези експерименти се правят не само (целенасочено, инструментално и меркантилно) от властниците или от силно уплашените от действията им хора, а най-вече от професионални експерти по конструиране, регулация и консумация на ефектите от масовите паники. Затова производството, дистрибуцията, рекламирането и принудителната употреба на апокалиптични сценарии, хаотични очаквания и фатални промени в социума се превръщат в емблематични за и мащабно използвани в съвременните общества. В тях вярата и доверието от субстанциални и екзистенциално-базисни нравствени ценности се превръщат в инструментални и обслужващи средства за аморални властови проекти, или визии. А това предполага съзнателен и мащабен отпор на гражданството срещу одиозните им ефекти, защото борбата с тях е символ и олицетворение на възраждане и триумф на нравствеността.

БЕЛЕЖКИ

- [1] Виж **Лейбниц, Г.** (2015). *Монадология*. С., Изток-Запад. Също виж **Монген, Ж.-П.** (2017). *Лейбниц, или Лучший из возможных миров*. Москва: Ад Маргинем.
- [2] Срв.: **Пинкер, Ст.** (2021). *Лучшее в нас. Почему насилие в мире стало меньше*. Москва, Альпина нон-фикшн.
- [3] Срв.: **Липовецки, Ж.** (1996). *Време на вакуум: есета за съвременния индивидуализъм*. С., УИ „Св. Климент Охридски“.
- [4] Виж подр.: **Глюксман, А.** (2006). *Философия ненависти*. Москва, Транзиткнига, АСТ.
- [5] Виж подр.: **Мизов, М.** (2021). *Политическият нихилизъм*. С., Авангард Прима.
- [6] Виж: **Бьюз, Т.** (2016). *Цинизм и постмодерн*. Москва, ИД КДУ; **Мизов, М.** (2014). *Метаморфози на политическия цинизъм*. С., РИВА; **Слотердайк, П.** (2001). *Критика цинического разума*. Екатеринбург: УУ.
- [7] Срв.: **Бодрийяр, Ж.** (2006). *Общество потребления*. Москва: Респубика, Культурная революция; **де Грааф, Дж., Ванн, Д., Нэйлор, Т.** (2016). *Потребляе́тство: болезнь, угрожающая миру*. Москва: Эксмо; **Липовецки, Ж.** (2008). *Парадоксалното щастие. Опит върху обществото на хиперконсумиране*. С., Рива.
- [8] Срв.: **Бодрийяр, Ж.** (2000). *В тени молчаливого большинства или конец социального*. Екатеринбург, УУ.
- [9] Срв.: **Липовецкий, Ж.** (2012). *Империя эфимерного. Мода и ее судьба в современном обществе*. Москва, НЛО.
- [10] Срв.: **Бауман, З., Донскис, Л.** (2019). *Текущее зло: жизнь в мире, где нет альтернатив*. Санкт-Петербург, И. Лимбах.
- [11] Сав.: **Липовецки, Ж.** (2001). *Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме*. Санкт-Петербург, Владимир Даль.
- [12] Сав.: **Бауман, З.** (2005). *Индивидуализированное общество*. Москва, Логос; **Рено, А.** (2002). *Эра индивида: к истории субъективности*. Санкт-Петербург, Фонд „Университет“, изд. Владимир Даль.
- [13] Срв.: **Больц, Н.** (2014). *Размышления от неравенстве. Анти-Руссо*. Москва, ИД ВШЭ.
- [14] Виж подр.: **Болтански, Л., Тевено, Л.** (2013). *Критика и обоснование справедливости*. Москва, НЛО; **Болтански, Л., Къяпелло, Э.** (2011). *Новый дух капитализма*. Москва, НЛО.
- [15] Срв.: **Болтански, Л., Эскер, А.** (2020). *Обогащение. Критика товара*. Москва, изд. Института Гайдара.
- [16] Срв.: **Бауман, З., Донскис, Л.** (2019). *Моральная слепота: утрата чувствительности в эпоху текущей современности*. Санкт-Петербург, Ивана Лимбах.

- [17] Срв.: **Бауман, З.** (2000). *Живот във фрагменти. Есета за постмодерната нравственост*. С., ЛИК.
- [18] Виж подр.: **Фромм, Э.** (2017). *Анатомия человеческой деструктивности*. Москва, АСТ.
- [19] Виж подр.: **Мизов, М.** (2021). *Гражданските религии*. С., Авангард Прима.
- [20] Виж подр.: **Селигмен, А.** (2002). *Проблема доверия*. Москва, Идея-Пресс; **Штомпка, П.** (2002). *Доверие – основа общества*. Москва, Логос; **Хоскинг, Дж.** (2016). *Доверие: История*. Москва, Политическая энциклопедия.
- [21] Виж подр.: **Головаха, Е., Костенко, Н., Макеев** – ред. (2014). *Общество без доверия*. Киев, ИС НАН Украины.
- [22] Виж подр.: **Кутырев, В.** (2022). *Человек технологии – цивилизация фальшизма*. Санкт-Петербург, Алетейя.
- [23] Виж подр.: **Гелнер, Е.** (1996). *Условията на свободата*. С., Обсидиан.
- [24] Виж подр.: **Кутырев, В.** (2012). *Время Mortido*. Санкт-Петербург, Алетейя.
- [25] Срв.: **Бауман, З.** (2019). *Ретроутопии*. Москва: ВЦИОМ.
- [26] Виж подр.: **Мизов, М.** (2014). *Политическият остракизм*. С., Авангард Прима.
- [27] Виж подр.: **Берарди, Ф.** (2016). *Новые герои. Массовые убийцы и самоубийцы*. Москва, Кучково поле.
- [28] Виж подр. **Мизов, М.** (2022). *Политическите утопии*. С., ЦСИПИ и Фондация „Солидарно общество“ /електронно първо издание, PDF-формат, ISBN 098-954-2982-44-9 и 098-954-2983-45-6, монографията може да бъде намерена в Библиотека „Левицата“ в сайта на електронно списание „Политически хоризонти“/.
- [29] Виж подр.: **Мизов, М.** (2018). *Политическият вандализъм*. С., Авангард Прима.
- [30] Срв.: **Косс, Ж.-Г.** (2017). *Цвет: четвертое измерение*. Москва, Синдбад; **Пастуро, М.** (2019). *Цвета нашей памяти*. Санкт-Петербург: Alexandria.
- [31] Виж подр.: **Марков, Б.В.** (2021). *Политический иммунитет*. Москва, Проспект.
- [32] Виж подр.: **Броуди, Р.** (2007). *Психические вирусы. Как программируют ваше сознание*. Москва, Поколение; **Верещагин, Д., Титов, К.** (2008). *Эгрегоры человеческого мира*. Санкт-Петербург, ИД Афина; **Зюльков, Р.** (2015). *Азбука Эгрегоров*. Ч. 1. Москва, Велигор; **Кондаков, Г., Титов, К.** (2011). *Сила стихий в твоих руках*. Санкт-Петербург, Афина; **Некрасов, А.** (2010). *Эгрегоры*. Москва, Амрита-Русь; **Попов, Д.** (2010). *Духовно-информационная сила эгрегора*. Москва, изд. РА гос. службы при Президента РФ; **Титов, К.** (2006). *Эгрегоры и архетипы энергоинформационной цивилизации*. Москва, АПКППРО; **Титов, К., Кузнецова, В.** (2018). *Место силы рядом с тобой*. Москва, ИИС Ridero.

- [33] Виж подр.: **Бенсаид, Д.** (2012). *Спектакль как высшая форма товарного фетишизма*. Москва, ИОИ.
- [34] Виж подр.: **Дебор, Г. Э.** (2020). *Общество спектакля и Комментарии*. Москва, Опустошитель.
- [35] Срв.: **Фукуяма, Ф.** (2004). *Доверие, социальные добродетели и путь к процветанию*. Москва, АСТ, Эрмак.
- [36] Срв.: **Бодрийяр, Ж.** (2000). *В тени молчаливого большинства, или конец социального*. Екатеринбург: УУ; Вахтин, Н., Фирсов, Л. (2017). *Синдром публичной немоты*. Москва, НЛО.
- [37] Виж подр.: **Корбен, А.** (2020). *История тишины от эпохи Возрождения до наших дней*. Москва, Текст.
- [38] Срв.: **Мацкевич, В.** (2006). *Вызывающее молчание*. Минск.
- [39] Срв.: **Коэн, Ст.** (2022). *Народные дьяволы и моральная паника*. Москва, ИД ВШЭ.

ПОЛИТИЧЕСКОТО ОТЧУЖДЕНИЕ В УСЛОВИЯ НА ПОСТДЕМОКРАЦИЯ

ИВКА ЦАКОВА

Университет за национално и световно стопанство, София

ivkatsakova@hotmail.com

POLITICAL ALIENATION IN POST-DEMOCRACY

IVKA TSAKOVA

University of National and World Economy, Sofia

Abstract

The article focuses on the problem of alienation of citizens from the political system (within the nation-state framework) in conditions of post-democracy (C. Crouch) and neoliberal global capitalism. Political alienation is seen as a peak form of distrust in post-democratic politics in three distinct modes: political powerlessness, meaninglessness and normlessness (anomie). Ethical explanations are sought for the reasons for the collapse of citizens' trust in political institutions, parties, leaders and outdated norms and values in so-called Western liberal democracies due to huge economic inequality and social injustice.

Key words: Political Alienation; Post-democracy, Neoliberalism; Powerlessness, Anomie.

Проблемът за отчуждението на гражданите от политическата система в така наречените „западни либерални демокрации“ разглеждам като върхова форма на недоверие в държавни институции, политически партии, лидери и правила (ценности и норми) за съвместен живот. Критичното състояние на политическата система в национално-държавни рамки в САЩ и страните-членки на ЕС ще обясня с неологизма на Колин Крауч за постдемократия, която се разгръща при днешния неолиберален глобален капитализъм и досегашната версия на глобализация и световен ред под американска хегемония, който вече се разклаща след конфликта/войната в Украйна през 2022 г.

Като начало, ще оформя една по-широка теоретична рамка, в която ще разположа проблема за политическото отчуждение днес. Тя включва изясняване на няколко основни понятия. Първото е понятието/идеята за *постдемократия*, чийто основен акцент е, че се

върви към нещо, което е „отвъд управление чрез народа“ (Крауч, 2012: 29). По-късно Крауч доуточнява постдемокрацията като „една дистопия“ – неблагоприятна посока на движение на западните държави (Крауч, 2020: 16), което през XXI век се обвързва с подкопаване, изпразване от съдържание на институциите, които поддържат демокрацията (върховенство на закона, независима съдебна система, разделени власти и др.). Институциите са налице (провеждат се избори, сменят се правителства, води се дебат между различни партии и пр.), но „реалната енергия на политическата система е преминала в ръцете на малки елити от политици и корпоративни богаташи“ и ключови политически решения се вземат в тяхна полза, а не в интерес на мнозинството. Конституционният ред в западните държави се счита за даденост, но в същност маскира постдемокрацията като демокрация (Крауч, 2020: 13).

Второто понятие, което трябва да се предефинира е *политическа система* (по Д. Ийстън), тъй като днешната държава вече не е нейно ядро в качеството си на основен субект на политическа власт. Политическата система е загубила голяма част от своите функции, преотстъпвайки ги на глобалната фирма/банка като „ключова институция на постдемократичния свят“ (Крауч, 2012: 40). Големите компании използват държавата като своя „частна дойна крава“ (Крауч, 2012:28). Тези промени се официализират и легитимират чрез въвеждане в публична употреба на понятието за *Нов публичен мениджмънт* (Encyclopedia Britannica, 2022a), възникнал с рейгъномиката и тачъризма, който заема мястото на държавното, правителствено управление. Става дума за глобална управляемост на процесите в обществата. В това глобално управление (*global governance without government; stateless global governance*) се отчитат интересите не просто на частни фирми (дребен и среден бизнес), а интересите на големи корпорации и банки, които извличат огромни печалби за сметка на благосъстоянието на мнозинството граждани. Новото неолиберално управление „отвъд държавата“ (*new governance beyond the state*) заличава разликата между публично и частно – в полза на частното. Политическата сфера все повече губи своята автономия от икономическата, защото едрият капитал (най-вече финансов) упражнява доминиращо влияние в публичните дела. Държавните институции (законодателни, изпълнителни и съдебни) често вземат решения под натиска на големи компании и банки – така демокрацията в тях линее, израждайки се в корпоратокрация и банкокрация. Икономиката се деполитизира успоредно с „обездемократизиране на

политиката” (Щрек, 2017а: 169) и именно от тази „обездемократизирана държава” са отчуждени гражданите в западните страни днес, а неолиберализмът като доминираща идеология прави възможно всичко това.

На този фон през последните десетилетия политическо отчуждение се разгръща в непознати до момента мащаби – особено след финансовата криза през 2008 г., ковид-кризата от 2020 г. и най-вече след избухване на войната в Украйна в началото на 2022 г. Разглеждам *политическото отчуждение като върхова форма на недоверие в постдемократичната политика, като набор от нагласи на политическо безсилие (powerlessness), загуба на смисъл в общностни дела (meaninglessness) и аномия (normlessness)*. Идеята за отчуждение има множество неуловими значения (Encyclopedia Britannica, 2022b), свързани със социална изолация и свръхиндивидуализъм, но в настоящата статия ударението се поставя върху *трите модуса на политическо отчуждение* (безсилие, безсмислие и аномия), които ще разгледам през етическа призма. Те са предизвикани основно от олекване, игнориране на държавата при постдемократия и неолиберална глобализация/американизация. Ще потърся *етически обяснения на причините за срива в доверието на гражданите към политически институции, партии, лидери и досегашни ценности и норми* в съвременните общества, където царят огромно икономическо неравенство и социална несправедливост. Предлагам свои отговори на въпроси от типа – защо гражданите се чувстват политически безсилни, защо са загубили смисъл в общностни дела и живеят в ситуация на аномия – без общо споделени норми и ценности. Примерите, които ще давам за моите размишления, са най-вече от съвременна България, където либералната демокрация е в колапс.

1. Политическо безсилие

Днес гражданите в голямата си част усещат, че вече нищо не зависи от тях в политическата сфера. Там те се чувстват ненужни, изтласкани, безпомощни, безсилни и приказките (лозунги), че всички могат и трябва да участват във вземането на решения вече не звучат убедително. От двете базови нагласи в една демократична гражданска култура – нагласи за участие и нагласи за подчинение – днес е останало само подчинението. Доскоро политиците отправяха апели, че „гласът на гражданите трябва да бъде чул” по въпроси от групов интерес, но тези апели в момента звучат декларативно

при огромното разочарование от политиката. Тези призови за участие в общи начинания се отнасяха най-вече за граждански организации, сведени до проектно-ориентирани неправителствени организации. Няма как такива организации да овластяват гражданите, след като самите политически партии не са представителни.

Политическото безсилие като форма на политическо отчуждение се отнася както за отделни граждани, така и за групи от граждани. Липсата на желание за идентификация с политическата система се изразява в апатия, пасивност, дезинтересираност и недоверие – много са хората и групите, които не очакват нищо от институции, партии и политици за подобряване на тяхното благополучие.

Съвременните политически партии вече не представляват конкретни социално групови интереси, ляво-дясното разграничение губи смисъл. През последните повече от десет години ляво-дясната метафора, служеща за описание на политическото пространство, вече не помага за определяне на политическите ориентации и предпочитания на големи групи хора – най-общо, левите партии следва да отразяват интересите на хората на наемния труд (работещи и социално слаби), а десните – интересите на капитала (на така нар. бизнесмени, предприемачи). Такова разграничение вече няма и всички партии на думи защитават интересите на хората и бизнеса. Традиционните леви и десни партии закърняват и се оттеглят в държавния апарат на фона на намаляващ брой членове (Щрек, 2017б :287) – независимо дали са управляващи или опозиционни. Както в икономиката големи фирми разполагат с монополно положение в различни сектори, така и в политиката някои партии се опитват (и често успяват) да придобият монополно присъствие в дефектиралата политическа система. Примерът, който ще дам, е българската партия ГЕРБ, която е на власт в периода 2009-2020 г. (с малки прекъсвания). Тя се е „окопала“ чрез свои функционери в държавни институции (в центъра и по места), което обяснява нейното солидно присъствие в парламента през последните две години. В момента, ноември 2022 г., партия ГЕРБ разполага с най-много депутати в 48-то Народно събрание, макар и без шансове за съставяне на правителство в един силно фрагментиран парламент. Тя се е „специализирала“ да печели много избори (независимо по какъв начин), което означава, че разполага с определен, макар и частичен политически монопол. Всичко това води до

срив на доверие в политиката и поражда чувство за политическо безсилие у множество български граждани.

Мнозинството от гражданите се чувстват политически безсилни да променят политическото статукво. Трудно се създават нови партии, но дори да се създадат, те са по-скоро краткотрайни политически и бизнес проекти – продукт на социално инженерство. Такъв е примерът с партията „Има такъв народ” на Слави Трифонов. Появата в Европа на множество популистки партии (крайно десни и крайно леви) напоследък задълбочават чувството за политическо безсилие, защото в настоящата кризисна ситуация всички усещат, че както от тях като граждани, така и от държавните институции сякаш нищо не зависи... Парламент, правителство и съдилища са политически неефективни, тъй като не изпълняват ключови свои правомощия. Държавните институции не действат по предназначение, а функциите им са по-скоро само на книга, т.е. трансформирали се в дисфункции. Свидетели сме на един „Голям регрес” (институционален и политически регрес), който произтича основно от упадъка на партийно-идеологическото представителство на социално-групови интереси, водещ до демобилизация на гражданите и отказ от участие в политиката.

Липсата на политическа ангажираност с непредставителната политическа система, наричана демократична, засяга всички граждани, но особено тревожна е тенденцията за нарастване на отчуждението и недоверието към политическите институции (национални и европейски) сред младите хора. Те в голямата си част са пасивни, апатични, безразлични и дезинтересирани от политиката, споделяйки усещането, че не могат по никакъв начин да повлияят върху действията на правителството. Чувството за политическо безсилие се изразява най-вече в негласуване на младите в различни избори. Много от тях не гласуват, защото са убедени, че независимо от това кой печели изборите, интересите на обикновените хора нямат значение за политиците. Старите, традиционни леви и десни партии търпят осезаем провал в опитите си да привлекат младежки електорат, а в редките случаи, когато млади граждани решат да гласуват, това е по-скоро за нови популистки партии. След като претърпят разочарование и от подкрепените популистки проекти/играчи, младежите отново изпадат в политическа апатия, безразличие и дезинтересираност (Dahl, et al., 2017).

2. Загуба на смисъл в общностни дела

Вторият модус на политическото отчуждение намира израз в нагласата, че всякакви колективни начинания губят значение и смисъл. А политиката е сфера на общностни дела (*public affairs*) и като такава тя се изпразва от съдържание. Затова в употреба се възвеждат нови понятия за обяснение на съвременния свят, като напр. „власт без политика” (Зигмунд Бауман), субполитика (Улрих Бек), „постполитика” (Волфганг Щреек) и др. В случая ние говорим за постдемократия и постдемократична политика, при която частният, индивидуален интерес има надмощие над общия, обществен интерес. В живота на хората индивидуалното начало е водещо, а колективното (групово, общностно) остава на заден план. Това се отнася както за притежателите на едър капитал (големи пари), така и за обикновените хора. Всички поставят своя частен интерес на първо място, независимо дали става дума за „специалните интереси” на едрия бизнес или за индивидуалните интереси на останалите граждани. Могъщи неолиберални идеологически апарати (с смисъла на Антонио Грамши) са свършили своята добра работа – личният интерес е издигнат в култ и чрез него се обяснява случващото се в различни политически общности. Политическите събития, процеси и явления се обясняват през призмата на индивидуалната полза. Общите дела са negliжирани.

Това е основната причина огромната част от гражданите в постдемократичните европейски страни (не съм сигурна доколко се чувстват европейски граждани) да не разбират какво се случва на територията на тяхната национална държава и извън нейните граници – в Европейския съюз и по света. Заедно с променения смисъл на политическото, на политическата система, се променя и смисъла на понятието за държавен суверенитет. Гражданите не разбират и не могат да си обяснят защо държавата и нейните институции трудно съумяват да поддържат реда в национални граници в днешния турбулентен свят; защо живеят в перманентна политическа нестабилност и криза на държавността; какво означава доброволно делегиран държавен суверенитет на наддържавни институции? Въпросите могат да продължат. В днешния кризисен свят на неолиберален капитализъм, който не се нуждае от демокрация, се очакват големи промени в системата на международни отношения – старият световен ред при американска хегемония се е разклатил сериозно, но новия световен ред не се е установил все още. Върви се от

неолиберална глобализация към деглобализация и регионализация и особено тревожно е, че различните кризи (икономически, екологични, здравни и пр.) са съпроводени със заплаха от войни, вкл. световна война. Няма как от гледна точка на своя индивидуален личен интерес политически отчуждените граждани да разберат случващото се в съвременния свят. Успяват да се справят само тези от тях, които гледат на събитията през по-широка общностна призма – национална общност (държава), регионална общност от държави, други общности.

Загубилите смисъл общностни дела днес са резултат от дълбока ценностна криза. Доскоро прокламираните демократични ценности и принципи (като върховенство на закона, свобода на словото, разделени власти и цялата палитра с права на човека) се обезсмислят. Например, равенството пред закона съжителства с „олигарси над закона“. Последните са над закона, защото са твърде големи, за да бъдат оставени да фалират. По тази логика се обяснява спасяването на големи компании и банки през 2008-10 г. с парите на данъкоплатците. Оказва се, че основен приоритет на държавните институции не е социалното благополучие в една социалната държава, а корпоративното благополучие в неолибералната държава (Д. Харви). Хората усещат, че в обществото е налице огромна несправедливост, законите се прилагат избирателно, а не към всички, от заниманията с политика печелят ограничен кръг хора – всичко това води не просто до разочарование и отчуждение, но дори до отвращение от политиката.

В съвременните западни общества „тържествува принципът „всичко за продаж““ (Сандел, 2017: 11), според който всичко може да се купи и продаде, всичко се свежда до парите. Тази комерсиализация задълбочава пропастта между бедни и богати. Продава се дори правото на глас – купуват се гласове на изборите. Затова изборите губят своето значение за хората, от тях нищо не зависи. Освен това, може да се купи дори гражданство... Гражданските права не би трябвало да се третират като частна собственост (и да се продават), а гражданските задължения са свързани с отговорност пред обществото, към националната общност..., но това са само пожелания, които свидетелстват за „нравствена безсъдържателност на съвременната политика“, – пазарното мислене изпразва обществения живот от морални аргументи (Сандел, 2017: 11-12; 17). Купуват се също депутатски места, закони (чрез лобизъм), развихря се търговия с влияние, кронизъм, непотизъм и пр.

Гражданите в западните постдемокрации не виждат особен смисъл в колективни действия – като членство в партии, гласуване по време на избори и пр., защото са убедени, че техният дневен ред не съвпада с дневния ред на политическите институции. За да има общи начинания, трябва да има общо споделени ценности. Доскорошните „демократични ценности” в България, например, понеже се обезсмислиха отстъпиха място на така нар. „евро-атлантически ценности”. Последните функционират само като декларации, а мнозинството от хората не разбират какво общо имат те с техните екзистенциални проблеми. В днешните пазарни общества публични блага като здравеопазване, образование и пр. се третираат като услуги, т.е. като икономически (пазарен) проблем без да се отчитат техните политически и морални измерения. А освен публични, има и общи блага (*commons*), от които малцина извличат печалба.

Политическия дебат в парламента не включва най-важните проблеми, които вълнуват гражданите. Новоизбраните депутати в 48-то НС, например, дебатира дали да се покани на откриването му руския посланик в България или украинския президент. Основни приоритети за тях се оказват предоставяне на оръжие за Украйна, закупуване на нови самолети и др., а не проблеми, свързани с инфлацията и различни кризи. Политическият дебат е разгорещен, но в него липсва нравствено съдържание, след като не засяга съдбоносни проблеми на хората. Изпълнен е с кухи фрази и думи като демокрация, евроатлантически ценности, а напоследък - корупция. Всички партии се борят с корупцията в едно общество, където „всичко е бизнес”, включително и заниманието с политика и заемането на публични длъжности.

3. Аномия – живот без норми и споделени ценности

Третият модус на политическо отчуждение в условия на постдемокрация е аномията. Известно е, че аномията обозначава кризисно състояние на общество с разкъсани социални връзки между хората, заплашено от социален разпад. В такова общество масово се споделя усещането, че всичко е позволено, хората не се съобразяват с официални норми (закони), липсват общо споделени ценности. Нагласата за живот без норми и правила, се разгръща особено интензивно в ситуация на големи промени (наричани преход, прелом, поврат), във времеви периоди, когато старите норми не работят, а новите все още не са се появили. Такава е днешната ситуация в света – променя

се световният ред, капитализмът като световна система (Им. Уолърстийн) с неговата тризвенна структура, състояща се от държави, принадлежащи в капиталистическия център, полупериферия и периферия. Посоката на движение е от световен ред под американска хегемония към деглобализация и поява на нови регионални играчи (Русия, Китай и др.), което се съпровожда с множество конфликти и кризи в различни държави и региони. Старият световен ред се е разклатил, но новият все още не се е появил.

Съвременните общества в Европа и САЩ се намират в състояние на аномия, при което нормите и законите, поддържащи дадена обществена система (вкл. политическата ѝ подсистема) и нейната стабилност започват да губят своята функционалност. Известно е, че Емил Дюркем въвежда понятието „аномия“ в научен оборот, за да опише моралната дезориентация на отделния индивид в ситуация, когато старите ценности са загубили своето значение, а новите не са се утвърдили. В последствие понятието се прилага за обяснение не само на индивидуално, но и на групово и масово поведение. В случая го прилагам към политическото поведение, за да опиша липсата на идентификация на гражданите с една дисфункционална постдемократична политическа система.

Животът на политически отчуждените хора и групи без норми и правила (задължителни правни норми и препоръчителни морални норми) е съпроводен с тревожни психологически състояния като: чувство за безнадеждност, липса на целеустременост, емоционална пустота и дори отчаяние. Живее се с нервно напрежение, че „всичко може да се случи“, съпроводено с нагласи за авторитарно бягство не само от свободата, но и бягство от политиката, която се възприема за „мръсна работа“, където частните интереси на политиците се представят за обществен интерес. Резултатът от това обществено недоволство (недоверие) не е насилие, но не е и социален мир, а тиха, но много реална криза (Schwartz, 1973: Preface).

Разкъсаните социални връзки между хората, обозначаващи упадък на социален капитал при неолиберална политика/политики, се дължат на липсващата социална солидарност в различни общности и групи – професионални, териториални, културни и пр. Затова законите (правните норми) не се спазват, а спояващите индивидите морални норми са в дефицит. Социално изолираните помежду си индивиди нямат нищо общо с обществото, в т.ч. с политическата общност, на която принадлежат. Това действително е морална криза в съвременните общества без споделени и общовалидни ценности. След

като няма морални ориентири за политическо поведение, вдъхновяващи цели и национални идеали – няма и истински политически лидери.

Много са източниците на аномия. Основният е огромното социално и икономическо неравенство. Меритократичният принцип не работи. Всякакви заслуги, дипломи, творчески достижения губят смисъл. От значение са само парите като свръхценност! Всеки е отговорен за своя личен успех или провал, както гласи неолибералната догма, внушавана на хората. Всичко може да се случи в общества, изпаднали в аномия и затова трудно се правят прогнози за бъдещи развития. Популизмът е в разгара си с даването на съблазнителни обещания за лесно решаване на сложни проблеми.

В очакване сме на новите норми и ценности, на новите партии и новите политически лидери, на новите социални движения и протести, за да излезем от капана на политическото отчуждение. Защото не всичко в живота на човека се свежда до неговата цена, защото има безценни неща в съвместния живот на хората.

ЛИТЕРАТУРА

Крауч, К. (2012). *Постдемокрация*. С., УИ „Св. Кл. Охридски”.

Крауч, К. (2020). *Постдемокрация след кризите*. С., Изток-Запад.

Сандел, М. (2017). *Какво не могат да купят парите*. С., Изток-Запад.

Щреек, В. (2017). *Купено време*. С., Критика и хуманизъм.

Щреек, В. (2017). Завръщане на изтласканите като начало на края на неолибералния капитализъм – В: *Големият регрес: Международен дебат за духовната ситуация на времето*. Съст. Х. Гайзелбергер, С., Критика и хуманизъм.

Dahl, V., Amnå, E., Banaji, S., Landberg, M., Šerek, J. et al. (2018). Apathy or alienation? Political passivity among youths across eight European Union countries, In: *European Journal of Developmental Psychology*, 15:3, pp. 284-30. <https://doi.org/10.1080/17405629.2017.1404985>

Encyclopedia Britannica. (2022a). The New Public Management.

<https://www.britannica.com/topic/governance/The-new-public-management> [Accessed 9 November 2022]

Encyclopedia Britannica. (2022b). Alienation. <https://www.britannica.com/topic/alienation-society> [Accessed 9 November 2022]

Schwartz, D. (1973). *Political Alienation and Political Behavior*. New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315126548>

**БЪЛГАРСКАТА ПУБЛИЧНОСТ И ПРОУЧВАНИЯТА НА ОБЩЕСТВЕНОТО
МНЕНИЕ – ВЗАИМОВРЪЗКИ, ПРАКТИКИ И ОБЩЕСТВЕНО ДОВЕРИЕ**

СВЕТЛАНА АЛЕКСАНДРОВА

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

svetlanalex@bas.bg

**BULGARIAN PUBLICITY AND OPINION POLLS – RELATIONS, PRACTICES
AND PUBLIC TRUST**

SVETLANA ALEXANDROVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

The paper analyzes the position of opinion polls in the Bulgarian public environment. It examines the impact of opinion polls and public attitudes towards them, based on current qualitative and quantitative data. The results show an uncertainty in a part of the Bulgarian society regarding the role and use of opinion polls and tendencies to spread negative attitudes, which define polls as a public actor that is more a part and a factor in a manipulative public environment than a democratic tool providing informed choices to citizens. Applying and legitimizing unethical practices and approaches in public discredits the public environment in general and opinion polls in particular.

Keywords: opinion polls, publicity, public trust.

Отношението към проучванията на общественото мнение, от въвеждането им в практиката до днес, варира в двете крайности. Позитивната перспектива ги представя в светлината на демократичен, обективен, автентичен и сигурен инструмент за измерването на обществените нагласи към политическите фигури, текущите управленски решения и протичащите социални процеси, който спомага самоопознаването на обществото. Критиките третираат проблематичните аспекти, каквито са възможностите за преднамерено изкривяване на данните, събирането на информация и манипулацията на обществеността, изкуственото легитимиране на теми и политически решения, и в крайна сметка – употребата им като средство за управление

на общественото одобрение, вместо за съобразяване на политиките с обществените очаквания и оценки (Blumer, 1948; Креспи, 1996; Бурдийо, 2004; Бондигов, 2011).

Теоретичните анализи се концентрират върху няколко неетични подхода, които са заложи в самата същност на проучванията на общественото мнение, като в същото време оказват влияние върху състоянието на публичната среда. От една страна изучаването на общественото мнение служи като индикатор за общественото отношение към политиките и процесите чрез осигуряването на обективна информация за представите и нагласите на обществото в определен момент. От друга страна, „моментната снимка“ има своята валидност към конкретен момент и място, но не дава информация за взаимодействието в обществото и за степента на влияние на отделните обществени групи, поради което не допринася за участието на общественото мнение в политическия процес, в решаването на важни обществени проблеми (Blumer, 1948).

Измерванията на общественото мнение като фактор за неговото формиране се проблематизира и през влиянието, което оказват самите проучвания в хода на тяхното изпълнение. Има упреци, че се въздейства върху респондентите и се формират мнения, като се включват теми, които не са в дневния ред на анкетираните, но чрез процеса на допитване се предпоставят като значими за обществото, което е и основание респондентът да изрази мнение дори и да няма формирана позиция. По този начин проучванията са изкуствено произвеждан инструмент за легитимиране на политически действия и решения (Бурдийо, 2004).

В същото време, ако допитванията до общественото мнение са комуникационен процес, а комуникацията е естествената среда за функционирането на манипулацията, като част от човешкото взаимодействие, то проучванията могат да манипулират чрез заложените възможности за внушения в процеса на самото разработване на проучването. Тези внушения се съдържат в конкретиката на въпросите и във възможността да се формира мнение чрез формулировката, подредбата на въпросите и отговорите, графичния дизайн, както и чрез анализа. С други думи, самите изследвания са илюстрация, фон, но също така имат ключова роля за протичащата манипулация в обществото (Бурдийо, 2004; Бондигов, 2011).

Променените социални условия поставят и актуалните въпроси: „Все по-явната фрагментация на съвременното общество не налага ли още повече прецизирането на

изследователските инструменти и включването на повече качествени характеристики в измерването на общественото мнение?“ и „Доколко демоскопските и електоралните проучвания, възникнали и прилагани успешно в аналогова информационна среда, са приложими в същия вид в съвременното дигитално общество, което има възможност не само да получава информация по различни канали, но и активно и своевременно да реагира на нея, въздействайки на динамиката на общественото мнение?“ (Goidel, 2011; Дичев, 2021).

Тези въпроси и критики, в голямата си част основателни, пораждат изследователския въпрос за проучванията на общественото мнение в по-широката българска публична среда – каква е ролята им, прилагат ли се механизми за защита на тяхната репутация, възприемат ли се от обществото като самостоеен фактор, който участва във възникването и формирането на общественото мнение и характеризират ли се с необходимото обществено доверие, доколкото те се разглеждат като един от основните медиатори на представителността в демократичните общества? Защото, както отбелязва Vincent Price (2008), разсъждавайки върху понятието „обществено мнение“, определението „обществено“ се отнася до достъпността, принадлежността и правото на представляване от името на общото, докато определението „мнение“ обхваща два аспекта. Единият е специфичната и несигурна преценка, различна от увереността и факта, докато вторият аспект на термина съдържа в себе си морално основание, включва одобрение или неодобрение и е израз на отношение, уважение, доверие и репутация (Price, 2008).

Доверието е непрекъснат процес на прилагане и препотвърждаване на общоприетите морални ценности и норми – постигнатият обществен консенсус за приемливите светоглед и поведение. Както в публичното пространство, така и в междуличностните отношения доверието се провокира от характеристики като автентичност, предвидимост, прозрачност, отговорност, съответствие между думи и дела, устойчивост и определеност. От една страна, доверието е в основата на всяко общество или група – проводник и двигател на взаимодействие, сдружаване, солидарност, производство и възпроизводство на социален капитал. От друга страна, измеренията на междуличностното доверие, доверието в непознати и доверието в публичните институции са в тясна взаимовръзка помежду си, което се отразява в

качеството на публичната среда. Същевременно, именно доверието осигурява необходимата легитимност за функционирането на демократичните общества. Проучванията на общественото мнение, с представянето на данни за общественото доверие в публичните институции, в неправителствения сектор, в медиите и в различни сфери от обществената рамка, са важен фактор в българската публичност. В същото време измерването на общественото доверие в самите проучвания рядко е предмет на специален интерес [1].

Взаимовръзката „публичност – проучвания на общественото мнение“

Възможността за некоректно представяне на данни от проучвания има по-сериозни измерения от (зло)употребата с информацията от допитванията. Те са свързани с разрушаването на обществения морален интегритет, въздействието върху общественото разбиране за допустимо поведение и легитимирането на неетични практики. В етическата литература е обоснована взаимовръзката между морала, моралното развитие, културния контекст и социалната среда. Социалната среда е в основата на появата, развитието и функционирането на морала, но взаимовръзката е двупосочна – моралът е регулатор (Маринова, 2016), а възникването, развитието и функционирането на обществото е невъзможно без регулации. Именно ценностите и принципите, заложи в моралните, културните и законови регулации формират качеството на социалната среда. В съвкупността си добре утвърденото обществено схващане, че политиките обслужват частни, вместо обществени интереси, пропускливата на дезинформация медийна среда, ефектите от порочните практики, прилагани в някои случаи при проучване на общественото мнение са ясни симптоми на една „изкривена“ българска публичност, в която политическият живот мимикрира върху демократичните ценности и принципи. Разпадът на обществените връзки става все по-натрапчив, поляризацията все по-видима, противоречивата социална реалност, в която всичко е позволено и никой не носи отговорност – все по-категорична. Засилващото се усещане за безотговорност поражда всеобщо усещане за несправедливост, предателство и обезсмисляне на спазването на съществуващите етични и законови норми от едни, при системното нарушаване на правилата от малцина други (Стиглиц, 2014). Състоянието на публичната среда е повлияно от действията и посланията на всички публични субекти,

включително и проучванията на общественото мнение. В частност, те имат възможността да влияят пряко и върху процеса на формиране на общественото мнение. Изследователи на проблематиката (Ноел-Нойман, 2010; Креспи, 1996) посочват, че влиянието на проучванията е особено значимо в динамична среда, когато мненията са неустойчиви. Формирането, както и промяната в нагласите, могат да бъдат ръководени от модификациите във формулировката на въпроса, като те имат малък ефект върху отговорите при установени мнения, но значителен, когато мненията все още не са кристализирали. Едновременно с това не бива да се пренебрегва и конформистката склонност да се влияем от мнението на мнозинството, което проучванията ни предоставят (Ноел-Нойман, 2010; Креспи, 1996). Резултатите от изследването на общественото мнение са показател за вида информация, която достига до хората. Разпространението на резултатите през масовите медии поставя проучванията на общественото мнение в позицията на ключов фактор при формирането на обществените нагласи.

Резултатите от проучванията на общественото мнение се влияят още от социално-икономическите условия, в които те се провеждат, от регионалните характеристики, които внасят специфика в условията на живот на респондентите и от принадлежността на респондента към определена социална група. Променливите на социалната среда влияят категорично върху желанието за включване в проучванията и върху желанието за даване на достоверни отговори от респондентите (Ченгелова, 2016). Когато доверието в проучванията като социална технология е високо, това се отразява както върху готовността на респондентите за включване в проучванията на общественото мнение по различни теми и достоверността на получените данни, така и върху доверието на обществото, че обществените нагласи са измерими и правилно отразявани в допитванията до общественото мнение. Доверието в институциите и в политиците също кореспондира пряко с доверието във възможностите за изучаване на общественото мнение чрез проучвания.

Научните предпоставки при провеждането на проучвания на общественото мнение са свързани с методическите и организационни принципи на представителност, анонимност, увереност в придържането към научните стандарти и коректността във взаимоотношението анкетъор-анкетиран (Атанасов et al., 2001). Спазването им

въздейства върху доверието, което обществото има в проучванията. В края на 90-те години се изследват състоянието, проблемите и перспективите пред проучванията на общественото мнение [2], като се констатира принципно високо доверие в тях и принципно високо оценяване на демократичните им функции. Регистрират се обаче и съмнения относно действителното им приложение, в т.ч. реалното им влияние върху политическия климат и върху политическите решения; компетентната употреба на резултатите им от медиите и съответно, възможността информацията от проучванията да служи за заблуждаване на хората, вместо за тяхното информиране. Представените данни в това изследване показват, че преди около 25 години в българското общество е имало добре установени представи и очаквания към проучванията на общественото мнение и тяхната роля в демократичния процес, но и значително критично мнение по отношение на значимостта им в българската публична среда. Още тогава изследователите открояват редица неблагоприятни за репутацията на проучванията на общественото мнение процеси, които утвърждават своята валидност през годините.

Процеси и практики – възможни причини за не особено високото доверие в проучванията на общественото мнение

Голяма част от вредните практики се реализират чрез медийните публикации и излъчвания. Употребата в медиите на проучванията на общественото мнение и социологическите изследвания се осъществява в рамките на няколко добре закрепени модели: 1) обяснителен, 2) оценъчен, 3) прогностичен, 4) предизборен и 5) оправдаващ (Атанасов et al., 2001). Моделите за въздействие се отнасят до използването на проучванията на общественото мнение в подкрепа на оценъчни коментари и препотвърждаване на предварително генерирани от медиите обществени нагласи; пристрастно тиражиране на социологически доказателства за политическата конфигурация в страната; насочване на общественото мнение към приемане или отхвърляне на политически идеи; генериране и манипулиране на обществени нагласи в предизборни периоди; оправдаване на неефективни политически практики и решения, чрез изтъкването на обективни пречки, извлечени от социологически изследвания (Атанасов et al., 2001: 61 – 63).

Проблеми с адекватния превод на социологическите проучвания в публичното пространство се очертават още в преднамерената им употреба от медиите като средство за изграждане и утвърждаване на даден политически имидж. Откроява се и невъзможността изследователите да влияят върху начина, по който се представят социологическите данни, защото контролът върху това кои данни ще бъдат предоставени на обществеността е на конкретния поръчител на изследването. В допълнение, усилията на медиите да привличат аудитория със средствата на сензационната журналистика провокират практики за избирателно представяне на резултатите на изследванията, както и показването им под впечатляващи, но неотговарящи на действителността заглавия. Представянето на методическите детайли е друга опасност за положителния имидж на социологическите проучвания, което се откроява в изследването на Атанасов, Молхов, Съйкова, Ченгелова, Георгиева (2001). Проблемът обхваща напълно липсваща информация за методиката на провеждане в медийните публикации или представянето на частична картина на методическите детайли, като авторство, поръчителство, вид, обем на извадката, времеви, териториален обхват и метод за набиране на първичната емпирична информация (Атанасов et al., 2001). Когато тези елементи не са ясно изведени, потребителите на проучванията на общественото мнение лесно могат да бъдат подвеждани чрез генерализиране на частични изводи.

Изброените механизми показват основанията за нееднозначното приемане на проучванията на общественото мнение, както и възможността те лесно да бъдат употребени като инструмент за въздействие върху общественото мнение. Опасността от неправомерна употреба на научни резултати, особено валидна в извъннаучни сфери е засегната в *Етичния кодекс на Българска социологическа асоциация* [3] от 2004 г., където чл. 16 гласи: *“Резултатите от социологически изследвания представляват обществен интерес. Тяхното разпространение, свързано с фундаменталното право на гражданите да бъдат информирани, не трябва да бъде възпрепятствано. В същото време не бива да се пренебрегват опасностите от злоупотреби със социологическа информация за политически и комерсиални цели; от изкривяване, опростяване и манипулиране на изследователските резултати при разпространяването им чрез средствата за масова информация или по друг начин. В тези случаи изследователите*

търсят възможности за коригиране на неправилни интерпретации или некоректна употреба на резултати от собствената им работа.”

В последните години тази проблематика става особено актуална и интензивна в публичното пространство в предизборни периоди. През 2013 г. Катедра „Социология” при ФФ, СУ „Св. Климент Охридски” застава зад *Декларация за ролята и гражданския смисъл на социологията*, като поводът е „скандалът в медиите във връзка с електоралните проучвания, засягащ образа и престижа на професията „социолог”“[4]. През 2019 г. БСА също излиза с *Декларация на Българска социологическа асоциация*, която свидетелства за устойчивостта на проблема във времето[5]. От изказаните и в двете декларации твърдения могат лесно да се открият наболелите проблеми, на които социологическата гилдия у нас търси решения, но които имат и своето въздействие върху здравословното състояние на социалната и политическа среда в нейната цялост. И двете декларации посочват, че социологическите изследвания обхващат много по-широк предмет от електоралните изследвания и са важно средство за обратна връзка с гражданите, за осъществяването на контрол над институциите, за информирания избор и гражданското участие. Положителната им употреба включва не само оценяването на политическите действия, но и прилагането им при създаването и провеждането на публични политики. Целта на социологическите изследвания е да бъдат обществено полезни, като обръщат внимание на социалните тенденции, проблеми и рискове. Затова се нуждаят от прозрачност и представителност, докато нарастващите нива на злоупотреби с електорални данни подкопават доверието в достоверната и обективна научна експертиза. Подчертава се опасността от накърняване на валидността на проучванията, поради недобросъвестна и непрофесионална употреба в конфликтния контекст на предизборните кампании. Това води до размиване на границите между професионалните и етични норми и практическата употреба на социологическите изследвания в ущърб на обществената полза (*Декларация за ролята и гражданския смисъл на социологията*, 2013; *Декларация на Българска социологическа асоциация*, 2019).

Чувствителността на професионалните среди към репутацията на проучванията на общественото мнение е ключов фактор за постигането на високи стандарти при приложението им в практиката. Добър пример в това отношение е поетият от началото

на 2021 г. ангажимент от БСА да предоставя актуален списък с публично достъпните данни за агенциите в България, които публикуват резултати от социологически проучвания на общественото мнение[6].

Обществено доверие в проучванията на общественото мнение – анализ на качествени и количествени данни

Представянето[7] на отношението към проучванията на общественото мнение в контекста на българската публична среда се базира на актуални изследвания. Те са проведени в рамките на проекта на Център за емпирични социални изследвания (ЦЕСИ) към Института по философия и социология – БАН "Процеси при формирането на общественото мнение: теории, фактори, компютърни модели" (2019 – 2022 г.). Първото изследване използва качествена методика и борави с дълбочинното интервю и фокус груповата дискусия. В периода март 2021 – април 2021 г., в онлайн платформата Zoom, са проведени девет дълбочинни интервюта, три от които – с български изследователи в областта на общественото мнение[8] и четири фокус групови дискусии, по темата за процесите на формиране на общественото мнение[9]. Поставените въпроси адресират в широк спектър представите на респондентите на дълбочинните интервюта и участниците във фокус групите за същността на общественото мнение, за влиянието на социалните мрежи и за определящите фактори при формирането на обществено мнение в предизборни ситуации и формирането на обществено мнение към науката и научните изследвания[10].

Сред изследователските цели при провеждането на фокус груповите дискусии е установяването на качествените аспекти в оценките на доверие и недоверие към проучванията на общественото мнение и мястото, което участниците им отреждат като фактор на влияние в процеса на формиране на социалните представи. Въпросникът за дълбочинните интервюта завършва с поставянето на конкретен въпрос, относим към професионалната сфера на респондента, като към групата на изследователите на обществено мнение неговата формулировка е: „В каква степен, според Вас, изследователите на общественото мнение участват във формирането на общественото мнение и смятате ли, че в България този факт се осъзнава като отговорност?“

Второто (количествено) изследване е национално представително постелекторално проучване, осъществено от анкетъорската мрежа на ЦЕСИ (ИФС – БАН). То е проведено по метода на стандартизираното интервю („лице в лице“), в периода декември 2021 г. – януари 2022 г., с модел на извадката двустепенен гнездови подбор по актуален списък на избирателните секции и обем на извадката 1100 души над 18 г. (1000 основна извадка и 100 респонденти, които са участвали в електорални изследвания през предходната година – подсилена извадка)[11]. Основен фокус на изследването са факторните влияния върху формирането на българските електорални нагласи по време на трите парламентарни избора през 2021 г. и конкретно, въздействието на електоралните проучвания в тези процеси.

Резултатите на изследването показват колебание – от пълното отричане на проучванията като фактор, който въздейства върху процеса на формиране на общественото мнение до частично допускане, че тези данни все пак имат някакво влияние. Участниците определят загубата на доверие като основна причина за подобно отношение към изследванията на общественото мнение. Подобно на други публични източници – медии, политици, публични експерти, проучванията на общественото мнение преобладаващо се считат за дискредитирани и манипулативни, като основните опасения са по отношение на: автентичната им представителност и съотнесимост към цялото население, представянето на резултати, подвластни на политически и икономически интереси, и изключването на по-малки партии от електоралните проучвания, с което се ощетяват възможностите им за публична разпознаваемост.

Респондентите, изследователи на общественото мнение, акцентират върху приноса на допитванията за представянето на реална картина за обществените нагласи, включвайки в изследванията си по-пасивни групи и индивиди, които са част от обществената тъкан, без да изразяват публично позициите си. Те могат да се използват, за да „конструират една демократична публичност, в която да са представени различни гледни точки с техните аргументи“. В същото време всички респонденти, изследователи на общественото мнение, потвърждават, че проучванията „за съжаление, могат да се използват спокойно и за манипулации“, като посочват някои нелоялни подходи в българската практика. На първо място се откроява използването на проучванията на общественото мнение, за да бъдат наложени определени теми в общественото

пространство в полза на политически, идеологически или икономически интереси. Друг очертан от респондентите проблем е съвестното излагане на получената от допитванията информация и запазването на „ценностна неутралност“. Това в най-голяма степен се свързва с практики на манипулация на общественото мнение, като „заради финансови облаги се посочват процентите, които иска възложителят, без да се държи сметка за действителните данни“. Посочва се също, че характерът на изследваните социални групи и обработването на данните са от съществено значение за достоверността на информацията. Данните могат да бъдат сравнявани между определени групи, но не и смесвани. За да получим адекватна информация е важно към кого се обръщаме. Нивото на компетентност на респондентите създава пропусклива рамка и замърсява данните, ако информацията, която търсим, не е присъща като знание, опит, отношение на интервюираните. Подходящо е да се изследват отделни социални групи, без данните да се обобщават за всички. Правилният подход е да се изхожда от предварително знание за статуса, интересите и очакваното поведение на респондентите, за да се достигне до по-достоверна информация, съобразно „компетентността на изследваните лица“, като в същото време се избегне пропускането на други групи от социалната рамка.

Количествените данни утвърждават тенденциите за нарастващо недоверие към проучванията на общественото мнение, в т.ч. към електоралните проучвания. Въпреки че само 4,6 % посочват, че *никога* не употребяват проучванията на общественото мнение като източник на информация, данните показват относителна осъзнатост за влиянието на този фактор върху формирането на социалните представи: 14,6% преценяват, че проучванията *влияят силно* върху решението на избирателите дали да гласуват и за кого, а че *донякъде влияят*, считат 54,3%. При подредбата на важните за тях източници на информация, свързана с парламентарни избори, респондентите поставят електоралните изследвания и експертите – изследователи на общественото мнение на последните места, докато в челните позиции стоят традиционните (телевизия и радио) и социалните медии. Подредбата се запазва и по отношение на факторите, които респондентите преценяват, че въздействат върху решението на избирателите дали да гласуват и за кого. В същото време 42,1% от хората, които *имат много силно изразено мнение* и 45,7% от тези които *по-скоро имат мнение* по теми, свързани с избори за парламент, се информират от проучвания на общественото мнение *веднъж на два-три дни*. *Веднъж седмично* се

запознават с данни от електорални изследвания и 42,7% от посочилите, че *по-скоро нямат силно изразено мнение* и 20,5% от *нямащите мнение* по предизборните въпроси. Това показва, че проучванията на общественото мнение оказват пряко или косвено въздействие върху формирането на електоралните нагласи, независимо дали това влияние е осъзнато.

В действителност 57,4% от всички респонденти потвърждават, че следят *много често* или *сравнително често* техните резултати, публикувани преди избори. Нещо повече, от респондентите, посочили, че *сравнително рядко* или *много рядко* следят електорални изследвания преди избори (42,6%), повече от половината признават, че ако в навечерието на избори гледат или четат резултати от електорални изследвания, това ще доведе до промяна на предварителното им намерение за гласуване, а по-голямата част от тях се разколебават и изобщо не гласуват. Едновременно с това постелекторалното проучване показва, че около 1/3 избиратели са взели решение до *десетина дни преди изборите* на 14.11.2021 г.[12] за коя политическа партия да гласуват, а 60,9% от посочилите конкретно опцията *десетина дни преди изборите* следят електоралните изследвания *сравнително често*, като това информационно влияние се откроява особено при избори, в които се включват нови политически „играчи“.

Ако въздействието на проучванията на общественото мнение върху формирането на електоралните нагласи на избирателите не е добре осъзнато от българското общество, то още по-размита е представата за тяхната употреба. Това се отразява в твърдо утвърдена негативна нагласа при част от респондентите: 11,6% заявяват, че не вярват на електоралните изследвания и по тази причина информацията от тях не би се отразила на предварителното им решение за кого да гласуват. Постелекторалното проучване регистрира някои преки поведенчески последствия от нарастващото недоверие към проучванията на общественото мнение, които се наблюдават при всички категории респонденти, макар и анализът да показва, че те са характерни за по-ниско образованите. 18,2% от споделилите, че са били помолени да участват в социологическа анкета в изборната секция при последните избори, в които са взели участие, не са посочили действителната партия, за която са гласували или не са отговорили на този конкретен въпрос, а 4% са отказали изобщо да участват в такава анкета.

Още по-ясно очертана е тенденцията при респонденти, които са попаднали в социологическа извадка в навечерието на парламентарни избори през последната една година. Близко 1/3 от тях не са дали коректен отговор на въпроса за коя партия имат намерение да гласуват. Зад поведението на над половината от тези избиратели стои незнанието *как се процедурира с отговорите на хората от електоралните изследвания*. Сред останалите, 18,8% *не желаят да се знае за кого гласуват*, а 28,1% *не намират за коректен подобен въпрос*. Нещо повече – от посочилите (42,6%), че *сравнително рядко* и *много рядко* следят резултати от електорални изследвания, значителен дял имат респондентите, които не вярват, че изследванията представят реалната картина (37%) или са убедени, че те откровено манипулират (23,6%). За 39,4% електоралните изследвания не са интересни, защото принципно не се вълнуват от политическия живот или обикновено не гласуват. Лично за респондентите електоралните изследвания са най-полезни като източник на информация за електоралната тежест на партията, на която симпатизират (36,6%) и в много по-малка степен като информация за победителя на изборите (16,6%) или за намеренията за гласуване на останалите избиратели (22,2%).

Обществените схващания за социалната функция на електоралните изследвания не са категорични в една или друга посока и се разпределят почти равностойно между полезността им за партиите, за избирателите, за медиите и за самите агенции. Усещането сред респондентите е за дискредитирана публичност – общо 65,5% от всички респонденти споделят *в силна* или *в средна степен* негативни нагласи, че политиките не обслужват обществен интерес и не заслужават доверие, а политическите програми не са в интерес на развитието на страната; че изборите са манипулирани, а ролята на обикновения човек в тях е нищожна и в крайна сметка, който и да управлява, няма отношение към личния живот на респондентите, които се съсредоточават в решаването на собствените си житейски проблеми, без да се интересуват какво правят управляващите.

Заключение

Изследването показва: в социалните представи отношението към проучванията на общественото мнение е нееднозначно и скептично. Причината е в неопределената роля, съмнителната употреба и произтичащия от тях спад на репутацията на проучванията, като се поставя под въпрос тяхната достоверност, обективност и професионалност.

Нарушеното доверие към проучванията на общественото мнение въздейства 1) върху увереността ни в информацията, която получаваме от тях; 2) върху желанието ни да участваме в измерването на общественото мнение; 3) върху склонността ни, на свой ред – да споделяме автентична информация; както и 4) върху представата ни за средата, която обитаваме и доколко тя е измерима, рационална, подредена, разбираема. Общественото недоверие, което характеризира българската публичност, поставя под съмнение и допълнително компрометира цялостната публична среда и нейните субекти, включително проучванията на общественото мнение.

Усилията за повишаване на доверието в проучванията на общественото мнение, като част от по-широката публична среда, са и усилия за повишаване на доверието в публичността. От значение са вниманието и чувствителността към спазването на професионалните и етичните норми в практиката на проучванията на общественото мнение и навременните реакции, в случай на неправомерната им употреба от политици и медии. В същото време методологически проблематичният достъп до всички социални групи в съвременното динамично общество с традиционния подход и инструментариум на проучванията на общественото мнение, поставя не малко „вътрешни“ належащи въпроси пред самите проучвания и техните изпълнители. По отношение на електоралните изследвания стои въпросът за адекватното представяне на гласуващите в чужбина, на дигитално активните млади хора, за спецификите на негласуващите, които са не малка част от обществото. Освен това изследването открие необходимостта от преодоляване на преките последствия от недоверието към автентичността на представяната емпирична информация. Отрицателен ефект има фокусът върху употребата на проучванията на общественото мнение в предизборни периоди и пренебрегването на полезността им при набирането на данни, като база за политики, решения и знания за обществото. Необходими са усилия за по-конкретно и недвусмислено разясняване на приноса им за демокрацията и утвърждаването им като прозрачен и обективен информационен инструмент, който огласява нагласите на обществеността и дава израз на позиции, които иначе са лишени от достъп до публичност.

БЕЛЕЖКИ

[1] Изключение, с фокуса си върху проучванията на общественото мнение, правят методолозите от бившата секция „Методи на социологическите изследвания и общественото мнение“, чийто приемник днес е „Център за емпирични социални изследвания“ в Институт по философия и социология (БАН).

[2] Изследването е фокусирано върху София (1996-1999), проведено от Института по социология (БАН), като прави и сравнителен анализ с данни от национално изследване, проведено от НЦИОМ през 1998 г.

[3] Етичният кодекс на БСА е приет от Общото събрание на БСА на 11 май 2004 г. в София и е съобразен с етичните кодекси на Международната социологическа асоциация и Американската социологическа асоциация: http://bsa-bg.eu/bsa1/wp-content/uploads/2018/07/ethical_code.pdf

[4] За ролята и гражданския смисъл на социологията - Декларация на Катедра Социология към СУ "Св. Климент Охридски": https://www.unisofia.bg/index.php/bul/novini/arhiv/arhiv_na_goreschi_novini/za_rolyata_i_grazhdanskiya_smis_l_na_sociologiyata_deklaraciya_na_katedra_sociologiya_k_m_su_sv_kliment_ohridski

[5] Декларация на Българска социологическа асоциация, ноември, 2019 г: <http://bsa-bg.eu/?p=1475>

[6] Списъкът и други важни стъпки за ориентация в данните, които проучванията представят пред широката общественост са достъпни на електронната страница на БСА: www.bsa-bg.eu

[7] Представянето на резултатите и анализът им е съобразен с хронологията на провеждане на изследванията.

[8] Останалите респонденти на дълбочинните интервюта са лидери на мнение в социалната мрежа Facebook - 3 и журналисти от водещи медии – 3.

[9] Общо в четирите фокус групи участие взеха 32ма участници, подбрани по метода на снежната топка и разпределени в групи с нагласа за участие в избори; с нагласа за неучастие в избори; с положително мнение към науката; и със скептично мнение към науката. Шест от участниците във фокус групите са на възраст под 25 г., шест са на възраст 65+ г., а останалите 20 от участниците са във възрастовия диапазон 35-55 г., като при рекрутирането са положени усилия за балансирано представяне по местожителство, образование и пол.

[10] Техническите процедури при обработката на данните включват кодирането им по теми и подтеми, заложи в инструментариума, а при анализа на получените данни са използвани елементи на контент-анализа, дискурс-анализа, сравнителния и интерпретативния феноменологичен анализ.

[11] Получената емпирична информация е обработена с SPSS, а към представените в анализа емпирични данни не са приложени претеглящи процедури.

[12] В това число попадат респондентите, посочили че са взели окончателно решение за кого да гласуват *в последния момент (в избирателната секция), ден-два преди изборите или десетина дни преди изборите.*

ЛИТЕРАТУРА

Blumer, H. (1948). Public Opinion and Public Opinion Polling. – In: *American Sociological Review* 13(5). <https://doi.org/10.2307/2087146>, 542–549.

Goidel, K. (2011). Public Opinion Polling in a Digital Age: Meaning and Measurement. – In: *Political Polling in the Digital Age: The Challenge of Measuring and Understanding Public Opinion*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 11 – 27.

Price, V. (2008). The Public and Public Opinion in Political Theories. – In: *The SAGE Handbook of Public Opinion Research*. DOI: <https://dx.doi.org/10.4135/9781848607910.n2>, 11-24.

Атанасов, Ат., М. Молхов, Св. Съйкова, Ем. Ченгелова, В. Георгиева. (2001). *Изследванията на общественото мнение в България – състояние, проблеми, перспективи*. С., НЦИОМ.

Бондиков, В. (2011). *Манипулация и публична комуникация: митове и реалности*. С., Парадокс.

Бурдийо, П. (2004). Общественото мнение не съществува. – В: *Социологията като шанс (христоматия)*, С., Изток-Запад, 345 – 355.

Дичев, И. (2021). 14 ноември: Защо социолозите се заблудиха така радикално. – В: Дойче веле. 18.11.2021. Достъпно на: <https://p.dw.com/p/439eC> . [Последно посетен на 5.10.2022]

Креспи, Ъ. (1996). *Обществено мнение, сондажи и демокрация*. С., Институт за пазарна икономика.

Маринова, Е. (2016). Защо моралът е зависим от социалната психика?. – В: *Етически изследвания*, бр.1/2016; <https://jesbg.com/marinova-zashto-moralat-e-zavisim-ot-sotsialnata-psihika/>, 54 – 74.

Ноел-Нойман, Е. (2010). *Стирала на мълчанието: общественото мнение – нашата социална черупка*. ИК Люрен.

Стиглиц, Дж. (2014). *Цената на неравенството. Как днешното разделено общество застрашава бъдещето ни*. С., Изток-Запад.

Ченгелова, Е. (2016). *Интервюто в социалните науки*. Омда.

**СПРАВЕДЛИВОСТТА КАТО ФУНКЦИЯ НА ВЯРАТА И ДОВЕРИЕТО В
ОБЩЕСТВОТО: ИЗСЛЕДВАНЕ ВЪРХУ КОРЕЙСКИЯ СЛУЧАЙ**

РАЙНА МАВРОВА

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

raynamavrova@gmail.com

**JUSTICE AS A FUNCTION OF FAITH AND TRUST IN SOCIETY: A CASE STUDY
ON THE EXAMPLE OF KOREA**

RAYNA MAVROVA

Plovdiv University "Paisii Hilendarski"

Abstract

In this paper, faith and trust are conceptualized as virtues by themselves, on one hand, and as a basis for other societal virtues such as justice, on the other. The dichotomy past-present is presented by traditional culture as a carrier of knowledge, which crystallized in its modern form by keeping its core values while at the same time changing, so that it could meet the needs of particular historical periods up to, and including, modern times. Another presented dichotomy is the personal-suprapersonal one, which is used in relation to the concepts of trust and faith.

Keywords: culture of trust, faith in social values, trust, faith, justice, Korean Confucianism, Korean culture, social regulators, law.

Далечният изток – можем ли да го приемем като метафора? Несъмнено обществата от Далечния изток са вълнували умовете и душите, и продължават да вълнуват нашето съвремие с поглед към особеностите на бита и традиционните ценности и обичаи. Всяка епоха се състои от своите характерни особености и е естествено продължение на предходната в своята реализация, макар и да съдържа иманентна непредвидимост, а традициите са този елемент на културата, който съдържа в себе си най-висока степен на неприкосновеност. Затова погледът и търсенията по повод диалектиката между промяната, разглеждана като развитие, а в своята същност желание за по-добро бъдеще и утвърденото, структуроопределящо, характерно, присъщо, предадено (предание) от опита на миналото са, в своите различни

проявления и специфики на авторовите прочети, винаги толкова актуални и ценни. Всичко това е в контекста на елементите, които са градивни за едно общество, тъй като вярата и доверието трябва да имат своите условия, а условията за духовността на един народ се създават във времето. Вярата и доверието могат да имат различни измерения и са силно зависими от всяко недостойно за тяхната ценностна изключителност проявление. В основата са възприятията за действителността и опитът от миналото.

В настоящото изследване се отнасяме към вярата и доверието в търсенето ни на Корея. Корея, не Южна или Северна, а Корея в смисъла на едно културно наследство отвъд границите на съвременните реалности, тъй като корейската култура е запазила своята идентичност през вековете на различни исторически действителности. **Вярата и доверието са свързани с отношението на индивида, както и с колективното възприятие за света. Така се натъкваме на следните дихотомии: минало-настояще, които се изразват в традициите, обичаите, вярванията и прочее, и индивид-колектив.** Засягаме този въпрос, защото азиатските общества е прието да се характеризират като пример за колективизъм, а традиционните ценности са неотделима част от изследвания от нас проблем.

Така доверието може да се разглежда като доверие между индивидите, а вярата е към надличностни културни комплекси, независимо от сферата, към която са съотнесими. За да бъде възможно вярата и доверието да са налични, тъй като те са свързани както със светоусещането на отделния индивид, така и с опита на обществото, то е необходимо вярата и доверието да са насочени към социални явления, които са доказали своята градивност за обществото в дългосрочен план и дават възможност за добър живот и на отделния индивид, т.е. вяра и доверие може да има към един добър обществен ред, порядки, обичаи и прочее, които са създавали възможности за добруване. Това е причината за пораждаването на вяра и доверие, а то, от своя страна, помага на съответния културен комплекс да се закрепят, да стане иманентна част от обществото и за бъдеще. Затова традициите и обичаите, съхранили в себе си вярата и доверието към своята правилност, полезност и градивност, са в основата на всяко общество. Въпреки своята присъща неизменчивост и структурна цялост на традициите, приемаме, че те не изключват историческите реалности и неотложности да оставят своя отпечатък и в тях.

Така те остават цялостни и непокътнати в своята ценностна същност, но духът на времето оказва своето влияние.

Корейските традиции и обичаи разгръщат пред нас богата палитра от практики и вярвания, които са изконна част от корейската идентичност и връзката между миналото и бъдещето, от една страна, и вярата и доверието като резултат от опита на поколенията. Нека разгледаме корейското конфуцианство, за да си дадем ясна представа за спецификата на отношенията, които се пораждат, и за тяхната връзка с вярата и доверието в едно общество. От една страна, конфуцианството само по себе си има много специфични характеристики, както и неговото продължение – неоконфуцианството, което има най-голямо влияние в Корея. „[...]**Практическата насоченост на конфуцианството се е считало, че е подходяща при управлението на секуларното общество, защото е насочена към реализацията на национален морал и идеал в действителния свят**“ (Kim 2018: xiii) [1]. Знанието, което е синтезирано в конфуцианското учение, се отнася към всяка една сфера на живота: **личностното самоусъвършенстване, което се приема за базисно по отношение на добрия социален ред**, избягване на крайностите във всяко тяхно проявление („Учение за средното/златната среда“), учение за музиката, учение за ритуала, за историята и гадаенето. Конфуцианството учи на принципи, които всеки трябва да усъвършенства, за да може обществото да живее в хармония и благоденствие. Конфуцианството се разделя на няколко основни школи, а в рамките на самите школи има достатъчно различия между отделните учители, така че тълкуването на основните принципи създава своеобразен дебат и историческо развитие вътре в самото конфуцианство. Не бихме могли да разгледаме всеки от тях, тъй като това е извън обсега на нашето изследване [2], така че ще представим основните конфуциански принципи, без оглед на тънкостите при последвалите дебати. **Рен (仁; добродетелност, човечност), Ли (禮; ритуал, правилно действие в рамките на общественния живот – етикет, маниери, церемониал), Сяо (孝, синовно благочестие)**. Фокусът ни е върху тези три ключови елемента, без да претендираме за тяхната изчерпателност. Те ще ни послужат да проследим как вярата и доверието намират своите условия по естествен начин в корейското общество. Ще добавим и следния ключов за корейското конфуцианство елемент, дълбоко наложен в

бита и културата на корееца – **Петте постоянни взаимоотношения (五伦)**. Те се изразяват в йерархична взаимовръзка на всеки човек в обществото с останалите. Определя се по следния начин: според позицията на другия човек в обществото и собствената позиция спрямо другия в конкретния момент, и спрямо конкретния човек. Така отношенията се делят по следния начин: между владетел и поданици, родители и деца, съпруг и съпруга, братя, приятели. В корейския език се е запазила тази характерна особеност, като в речта се добавят граматично различни частици и окончания, които да характеризират степента на учтивост, а някои съществителни имат своя синоним, който се използва за или към човек, към когото се показва уважение. Така например думата за къща, дом (집), е една, когато се отнася за дома на приятел (между съученици например) и съвсем различна (댁), ако в разговора се спомене същата дума, но по отношение на човек с позиция, изискваща тази степен на уважение. Това е характерно и за някои глаголи, например храня се (먹다, 드시다), давам (주다, 드리다) и т.н. Речта е ярък пример за културата на уважението и почитта, която е пропита в ежедневието на корееца, тъй като езикът, така и традицията, е показател за дълбоко проникване на определени елементи в културата на съответното общество, а културата съпътства нашия мироглед, ежедневието, общуване и съвместност. **Вярата и доверието изискват взаимност и солидарност в рамките на общественния живот, те изискват взаимно разбиране, общ мироглед, съпреживяване на света, което създава здрави социални връзки между индивидите.** Фукуяма отбелязва, че „[с]илна и стабилна семейна структура и трайни социални институции не могат да бъдат въведени по законодателен път, така както едно правителство може да създаде централна банка или армия. Едно процъфтяващо гражданско общество зависи от навиците, обичаите и етиката на народа – характерни особености, които могат да бъдат сформирани само директно чрез съзнателно политическо действие, но трябва да се поддържат по друг начин – чрез повишено съзнание и уважение към културата“ (Фукуяма 1995: 5) [3].

Нека се върнем към споменатите конфуциански принципи: *Рен, Ли* и *Сяо*. *Сяо* (синовно благочестие) създава културния императив на уважение в своите мисли и действия на децата към родителите. **Конфуцианството изисква човек да възпита**

първо себе си, да се самоусъвършенства, като учението дава насоки и добродетели, които човек да култивира в себе си. Това е важно, защото, както споменахме, доверието и вярата изискват като условие за своето развитие, а и дълготрайно установяване в рамките на обществения живот, мироглед, светоусещане, което да възприема заобикалящата ни действителност за сигурна, защото сигурността може да породи доверие и вяра в съответния обществен ред. Сигурността се свързва с предвидимостта и справедливостта, така че когато човек знае какви са социалните регулативни комплекси в своята цел и минали постижения, утвърдили се със своята морална и практична истинност, то този човек има доверие и вяра към обществото в неговата цялост, която съдържа в себе си взаимовръзката между политически и културни реалности. Затова самоусъвършенстването чрез култивиране на конфуциански принципи като *Рен*, *Ли*, *Сяо* и прочее на личностно ниво, по отношение на всеки отделен индивид, с мисъл за взаимовръзката му с другите в обществото, така че всеки да знае своето място спрямо другия и в контекста на цялото (структурата на обществото), създава ред и предвидимост, които са предпоставка за справедливостта. По отношение на социалната мобилност, в случай на промяна на позицията на един спрямо друг отношението би се променило също – т.е., отношението показва уважение към конкретната позиция сама по себе си, от една страна, и човека като неин носител в това му качество.

Нека да разгърнем темата, така че да представим вярата и доверието в тяхното продължение – справедливостта, в контекста на друг социален регулатор. Така както конфуцианството регулира обществените взаимоотношения чрез своите принципи и императиви за качествата на човека и отношението към другите, така и правният регулатор, по свой специфичен ред и процедури, принципи и морални устои, свързани с неговото историческо развитие, изисква определено поведение, като нормира (създава граници) на позволеното поведение, като всеки при извършване на правно нормирани действия попада в обхвата на правния мир, който в определени правни отношения поставя всяко лице в определено правно качество спрямо друго или иначе казано – всяко лице, което чрез своите действия (или бездействия) извърши описаното в законовия текст, без значение от личностните индивидуализиращи принципи и характеристики, попада в обхвата на определена

правно призната, но в своята същност социална, роля. Така вярата и доверието са породени от предвидимостта на социалните взаимоотношения, защото правото като социален регулатор, признат на държавно ниво, черпи легитимност от самата държавна власт, позволяваща му да налага описаните в законовия текст правни последици. Разглеждаме и правото, и конфуцианството в плоскостта на регулативния им характер, защото той им е присъщ, макар и двете системи да са крайно различни в своята същност. Тук въпросът се отнася най-вече до приложимостта на системите, защото без вяра в тяхната ефективност, в техния императив, те не биха могли да се реализират в обществото.

В началото на текста представихме минало-настояще като относими към нашия анализ. Това е така, защото традициите и обичаите са носители на миналото в контекста на настоящите реалности, така че историческите императиви и опитът, събран в традицията и обичая, в своя своеобразен „сблъсък“ създават един нов елемент, съдържащ в себе си и миналото, и настоящето като резултат от историческото си развитие. По отношение на доверието, в контекста на Множеството модерности (Multiple modernities) Айзенщат отбелязва следния проблем: „[н]ай-основният парадокс е, че въпреки че доверието наистина представлява предпоставка за непрекъснатостта на всякакви дългосрочни социални взаимодействия, то не е даденост, а непрекъснато е конструирано и реконструирано, и следователно освен това е и крехко. [... Д]оверието по своята същност е крехко [...], преди всичко защото привнеса значителен елемент на несигурност, на риск“ (Eisenstadt 2002: 32-33) [4]. Характерна за модерните общества е структурната диференциация на обществото, неговото структурно усложняване и промяната в отделните елементи, съответно и в неговата цялостност. Така вярата и доверието, които изискват сигурност и предвидимост, се оказват в условия на непрекъсната социална промяна, следователно присъща несигурност. Т.е. промяната, която може да доведе до развитие на обществото, създава предпоставки за недоверие в резултата, който няма как да бъде предварително ясен. Възможно ли е обществото да се развива и променя, но и да запази своите характерни особености, така че, удържайки здравите основи на сигурното, чрез него и посредством неговата сигурност да приемаме промените, нужни за развитието на обществото? Как е възможно

границата да не бъде премината, така че да се изгуби сърцевината на традиционното в опитите за постигане на по-добро бъдеще?

Вярата и доверието като добродетели могат да се наблюдават в различни общества и култури, но за да бъдат налични е необходимо индивидът и колективът да взаимодействат в среда, която е предвидима, сигурна и справедлива. Предвидимостта поражда сигурност, а тези елементи са свързани генеалогично със справедливостта, защото справедливостта изисква ясни критерии, приети и реализирани всеобхватно и валидни за всеки от обществото. Затова социалните регулатори, каквито са и културата, и моралът, които възпитават определени ценности, създавайки доверие между отделните индивиди, както и вяра в правилността и нуждата от съответните морални и етични комплекси, са в основата на вярата и доверието – и като резултат, и като първопричина.

Важно е да се отбележи, че когато вярата и доверието се използват спекулативно, то те не биха могли да възпроизведат справедливост, защото в основата на справедливостта е истинността. Справедливостта е възможна, когато е „предизвикана“ като отговор на реално съществуващо обстоятелство, и това е в основата на нейната същност – тя поражда действие, което съответства на реалните нужди на обществото; ето защо вярата и доверието имат такава важна функция в обществените отношения – защото добродетелността им помага обществото да се развива в своята градивност, а злоупотребата с тях, целенасочено или не, може да доведе освен до тяхната загуба, и до други нежелани последици за цялото общество.

БЕЛЕЖКИ

[1] Бел. превод – мой

[2] Вж. Jin, Xi-De (1987) The "Four-Seven Debate" and the School of Principle in Korea. – In: Philosophy East and West. pp. 347–360
Yu, Chai-shin. (2016). Neo-Confucianism in Korea. California: Asian Humanities Press.

[3] Бел. превод – мой

[4] Бел. превод – мой

ЛИТЕРАТУРА

Eisenstadt, S.N. (2002). Comparative Civilizations and Multiple Modernities. European, Chinese and Other Interpretations. Leiden, Brill.

Fukuyama, F. (1995). Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity. New York, Free Press.

Kim, Hyoungchan. (2018). Korean Confucianism: The Philosophy and Politics of Toegye and Yulgok. London, Rowman & Littlefield International Ltd.

ОБЩЕСТВО НА ЗНАНИЕТО: ЦЕННОСТИ, ДОВЕРИЕ, ОБРАЗОВАНИЕ

ВЕСЕЛИНА КАЧАКОВА

Институт по философия и социология, Българската академия на науките

vesikachakova@gmail.com

ПЕТЯ ИЛИЕВА-ТРИЧКОВА

Институт по философия и социология, Българската академия на науките

petya.ilievat@gmail.com

KNOWLEDGE SOCIETY: VALUES, TRUST, EDUCATION

VESSELINA KACHAKOVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

PETYA ILIEVA-TRICHKOVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract:

The transition from one set of values to another drives Bulgarian society loses its identity, trust, and integrity. PISA results show that nearly half of young people in Bulgaria remain functionally illiterate, which hinders the development of skills such as critical thinking and media literacy. The mentioned problems present barriers to building a knowledge society in Bulgaria. And the opportunity to overcome them is the dialogue between scientists, the political elite, and civil society, reaching a national consensus on shared values and providing conditions for future generations to access modern science and technology of the future.

Key words: knowledge society, values, trust, education, Bulgaria, European Social Survey

„Общество на знанието“ – от идея към практика

Понятието общество на знанието или по-точно общества на знанието навлиза по-широко в научното пространство след доклада на ЮНЕСКО от 2005 г. „Към общества на знанието“ (“Towards Knowledge Societies”). Авторите на доклада залагат на идеята за общество на знанието стремежа за постигане на равен и всеобщ достъп до и споделяне на знание, които да са източник на устойчиво развитие на отделните общества при

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 7, кн. 2/2022

зачитане на тяхното културно и езиково многообразие (UNESCO, 2005:17). Авторите отправят препоръки всяка държава да намери своя начин за обединяване на традициите и различните форми на натрупано знание с новите форми за създаване, придобиване и разпространение на знание, както и да положи усилия за осигуряване на достъпно и качествено образование на всички нива, технологичен напредък в стратегически за нея области на научното изследване и прилагане на ефективни иновационни системи (пак там).

Изначално заедно с представянето на идеята за изграждане на общества на знанието авторите на доклада съзнават и рисковете пред нейната реализация в лицето на съществуващото значително неравенство, социално изключване и множество социални конфликти. Само две години по-късно Castelfranchi потвърждава тези опасения и посочва, че: „Обществото на знанието приема разбирането за знание като форма на капитал и на практика обществото на знанието не означава нито широко разпространено образование, което да достигне до който и да е слой на обществото, нито информационни технологии, налични навсякъде, предназначени за широко разпространение на информация; нито означава нови общности и култури, съсредоточени върху това предположение“ (Castelfranchi, 2007: 1). По този начин знанието вече не се разбира като търсене, породено от любопитство, от любов към знанието и откривателството или като вътрешна потребност и самоцел, а е сведено до „когнитивен капитал“ и средство за постигане на материални блага, кариерно и/или политическо израстване.

Изследователска рамка

Изследователският интерес е насочен към някои от условията, необходими за развиване на общество на знанието в България, както и дали е възможно то да се възприеме като обща цел и източник за устойчиво развитие на национално ниво или ще се превърне в средство, а неговото притежание в поредната разделителна линия в обществото.

В настоящия текст обществото на знанието е разгледано през призмата на три социални феномена, които възпрепятстват неговото развитие: криза на ценностите в българското общество, криза на доверието, включително високите нива на скептицизъм към науката и ниското ниво на образованост в национален мащаб. Вероятно могат да

бъдат посочени и други феномени, които са свързани с или необходими за реализирането на идеята за „общество на знанието“, като например наличието на политическа воля за образователни реформи (каквато демонстрират Естония и Китай), високата степен на демократичност на управлението (характерни за скандинавските страни) или отделянето на по-висок дял от разходите за социално благополучие (най-вече за образование, както е в повечето държави от Западна Европа), но тук ще се ограничим и ще насочим внимание само към първите три.

В подкрепа на изложените тези са използвани резултатите от Световно изследване на ценностите (World Values Survey), Европейското социално изследване (ESS Round 10: 2020), PISA (Програмата за международно оценяване на учениците, на английски: Programme for International Student Assessment) и др.

Криза на ценностите

Хората се нуждаят от цялостни системи от вярвания и от споделен разказ за миналото, настоящето и бъдещето. Проблемът на българското общество в момента е, че този разказ сякаш е разхвърлян на парчета във времето и пространството. Въпреки някои твърдения, че обществото в България не се характеризира с криза на ценностите, усещането на тези, които сме тук (а не просто преминаващи за кратко през България) и които ежедневно сме потопени в усещането за безразличие и безпътица, напомня много на състоянието на българското общество, описано преди век от Гео Милев в сп. „Везни“ (1921): „Днес българският народ стои сякаш пред неумолимата паст на своето духовно обезличаване и самозаличаване. Днес творческият импулс на българския дух е спаднал до мъртвата нула на духовния термометър“... „Нещастieto на българския народ произлиза от това негли, че ний започваме своя свободен живот (който изисква от нас културно творчество) без организирана жизнена енергия“ (Еленков и Даскалов, 1994: 183).

Периодът на комунистическо управление на страната налага (макар и силово) единен обществен морал и национално самосъзнание, като поставя акцент върху концепцията за създаване на общност и действия, които (поне теоретично) целят укрепване на този морал и национална гордост. След него се появява периода на преход към демокрация, който поставя индивидуалните права и свободи на всеки индивид над

семеен, над обществения и дори над националния интерес. Промяната на политическата система налага прехода от едни „не съвсем отхвърлени“ към други „не съвсем желани“ ценности и то без необходимия диалог какво и защо трябва да се промени. В резултат на редица обществени и икономически сътресения, съпътстващи периода на прехода, голяма част от хората се чувстват пренебрегнати, излъгани и обезверени, с усещането, че са сами срещу всички и всичко.

И ако преди век е липсвала жизнената енергия на народа, то в годините след 1989 г. тази жизнена енергия според някои автори е пропиляна заради липсата на просветители и духовни (морални) водачи, които да я насочат в правилната посока. Липсата на тези фигури днес се проявява в тази безтегловност и обърканост на обществото, в неразбирането на своето минало (кое е било добро и кое не в живота преди 1989 г.) и невъзможност да начертае своето желано бъдеще – на какви ценности да научи децата си.

В своето разбиране за изграждане на общество на знанието Георги Фотев посочва като първа стъпка диалога между учени, политически елит и гражданско общество (Фотев, 1999). Именно в този диалог би могло да се постигне разбиране кои ценности са споделени и кои са спорни за обществото ни днес, кои моменти от миналото са славни и кои противоречиви, кои факти са достоверни и кои твърдения са неверни, кои са общите цели пред българското общество, които могат да стоят над и да устоят на различните политически пристрастия и да служат като споделена визия за развитие. Но, за да се стигне до диалог за ценностите в българското общество, е необходимо доверие, уважение и желание за среща между отделните участници в него.

Криза на доверието

Доверието сред българското общество, обаче, е на изчерпване. В един свят, където доверието е важна предпоставка за развиване на ефективни икономически и политически мрежи, обществото ни все повече губи своя безценен социален капитал – доверието. Дали това се дължи само на културните и свързаните с религията особености или зависи и от степента на социалните разходи и социалната политика на държавите, засега не можем да докажем, но фактът, че сме сред страните с най-ниска степен на междуличностно доверие, е предпоставка за сериозни трудности при изграждане на

стабилно и всеобхватно общество на знанието. Световното изследване на ценностите (World Values Survey) показва ясно, че нивото на доверие в протестантските страни (61%) е три пъти по-високо от това в страните с източноправославна религия (19%) (Таблица 1).

Таблица 1. Процент от хората, посочили, че: „На повечето хора може да се вярва“ според тяхната религия

Културна зона	%	Н - Брой на извадката
Протестантска Европа	61	20,530
Конфуцианство	46	7,736
Англо-говорящи (Великобритания, САЩ, Австралия)	42	10,533
Балтийски държави	31	4,147
Католическа Европа	28	22,284
Южна Азия	25	10,646
Православие	19	21,321
Ислям	18	28,990
Суб-Сахарска Африка	15	16,865
Латинска Америка	11	17,177
Общо		160,229

Източник: (Inglehart, 2021: 23).

А какво се случва при липсата на доверие? Възможно ли е в условия на несигурност недоверието да води към подозрение и обвинение в конспирации и свръхестествени способности?

За да дадем отговори на тези въпроси, използваме данните от последната вълна на Европейското социално изследване, които са обявени през 2022 г. Европейското социално изследване е международно сравнително изследване, което се провежда на всеки 2 години и е представително за страните, в които се провежда (ESS Round 10: 2020).

Резултатите от анализа на въпроса: „В каква степен имате доверие на учените“, при който на респондентите е предоставена 11 степенна Ликертова скала, започваща от 0, което означава „Нямам никакво доверие“ до 10, което означава „Имам пълно доверие“.

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 7, кн. 2/2022

показаха, че България е сред страните с най-ниско доверие към учените (средна оценка: 6.33). Сред тези страни с ниско доверие към учените спадат също: Словакия, Хърватска и Унгария, в които средните оценки са съответно 6.30, 6.49 и 6.62. За сравнение средната оценка по този въпрос във Финландия е 7.85.

На въпроса „До каква степен сте съгласни с твърдението, че малка тайна група от хора е отговорна за взимането на най-важните решения в света“, малко над половината от населението в България (52.17%) са отговорили, че са съгласни или напълно съгласни с това твърдение.

Високо е и равнището на съгласие сред населението в България за това, че група учени манипулират, преправят или прикриват доказателства с цел да заблудят обществото. По-конкретно, 28.99% споделят, че са съгласни, а 16%, че са напълно съгласни с това твърдение или близо 45% от българите подозират учените в действия, които са насочени срещу благото на обществото.

Подобно недоверие към науката е сравнително скорошен феномен; дълго време на нея се гледа с уважение и дори с религиозна почит, но данните показват, че обществото до голяма степен е загубило доверието си и в учените. А как е възможно да се изгради общество на знанието без доверие в учените, които отговарят за неговото създаване, съхранение и разпространение?

Ниско ниво на образование

Вероятно ниската образованост на все по-голям дял от обществото, от една страна, и от друга, затвореният начин на работа на повечето учени – без комуникация върху какво работят и как то може да бъде от помощ за обществото, са създали бариери и неразбиране помежду им. А когато не могат да бъдат разбрани, научните твърдения лесно биват игнорирани, отхвърлени или дори сочени за ненужни. Според докладите на PISA (Програмата за международно оценяване на учениците, на английски: Programme for International Student Assessment) вече десетилетие близо половината млади хора на 15 годишна възраст се оказват функционално неграмотни (дори и да могат да четат, те не разбират смисъла на прочетеното). По този показател страната ни се нарежда на 50-то място от общо 77 държави, участващи в изследването и на последно място сред държавите от Европейския съюз (FactsMaps, 2022). Въпреки, че делът им намалява от

около 50 % на 40 % в периода между 2006 и 2017 година, все още е близо два пъти по-висок от средния за Европейския съюз (около 20 %) и значително над заложената цел в Стратегията „Европа 2020“ от 15 % за 2020 година (OECD, 2019: 2).

При толкова ниски образователни резултати на младите хора в България през последните повече от 10 г. е много трудно да се говори за развиване на критическо мислене и отворен достъп до наука за всички членове на обществото и за общество на знанието, което да интегрира образователните традиции в българското общество със световните постижения в науката и технологиите, с иновациите и развитието на креативни и критически мислещи граждани.

Състоянието на образованието в България получава ниска оценка и ако вземем под внимание и субективните оценки на населението в страната за него, събрани отново в рамките на Европейското социално изследване чрез въпроса „Според Вас какво е състоянието на образователната ни система“. Скалата на отговор на този въпрос е 11 степенна и започва от „0“ , което означава "Много лошо" и е до „10“, което означава „Много добро“. Погледнато в сравнителен план, България е с най-ниска средна оценка по този показател (4.02) от всички изследвани страни. За сравнение, във Финландия оценката за образователната система сред нейното население е почти два пъти по-висока от тази в България (7.91).

Най-обезпокоително е примирението на политическия елит с тези резултати, които показват отказ от обучителния процес за голяма част от младите хора и поддържане на фабриката за неравенство в българската образователна система. Към момента тя прехвърля отговорността за учене от страна на държавата към детето и неговите родители, обричайки определени деца да не получат възможност за образование, а други, възползвайки се от финансовите и образователни възможности на своите родители, да получат множество възможности за образование, личностно и кариерно развитие (Колев, К., Райчев, А., Бунджулов, А. 1997: 53-54).

Възможно ли е доброто (всеобхватно, достъпно и качествено) образование, базирано на ценности, да подпомогне изграждането на общество на знанието в България?

През 1925 г. българските ученици са имали учебник по етика и естетика за горните класове на гимназията и педагогическите училища, който е служил и като ръководство за самообучение. В него освен теми за предмета и задачите на етиката, нравственото съзнание, видовете етични системи и етични принципи, са били включени и специални теми, посветени на индивидуалните длъжности и добродетели, семейните и стопанските длъжности и добродетели, както и на гражданските и общочовешките длъжности и добродетели (Калайджиев, 1925).

Днес, в програмата по етика в училище се говори повече за свобода и въпреки, че свободата би трябвало да върви ръка за ръка с отговорност за направения избор, много малко се говори за дълга на отделната личност към: семейството, рода, обществото и човечеството. А именно разговорът за ценностите е това, от което имат нужда младите хора, за да бъдат чути, да бъдат разбрани и да се почувстват значими, а не чужди на света, в който живеят. Необходимо е не наиздателното представяне на това какво е добро и зло, а диалог за това кое, кога и как можем да приемем за добро, кое не можем и какво можем да направим да се справим и/или за да предотвратим това, което не одобряваме .

За да се доближи българското общество до идеята за общество на знанието, такъв разговор е необходим, и чак след него би могло да се премине към следващия етап от изграждането на общество на знанието, където всеки може да се движи лесно през потока от информация, и да развива своите когнитивни умения и умения за критическо мислене (UNESCO, 2005:19).

Заклучение

В една социална държава, която предоставя всеобхватно и качествено светско образование, по-лесно може да се създадат условия за изграждане на т.нар. „общество на знанието“. Докато в една държава, където поколения наред се характеризират с ниски образователни резултати, високи нива на недоверие, включително и към учените, изграждането на „общество на знанието“ звучи като утопия. Или е възможно, но частично – само за отделни кръгове от обществото, влизайки в противоречие с идеята за всеобхватно образование и отворен достъп до наука за всички членове на обществото.

Остава надеждата, че бидейки някъде по средата в географско и културно отношение спрямо скандинавските народи и спрямо източните народи с конфуцианско

културно наследство и следвайки добрите примери, които те дават в развитието си като съвсем различни, но успешни общества на знанието, в България също би могло да се изгради общество на знанието. Общество на знанието, което да възроди и надгради традициите в българското образование и да сложи основата на споделени ценности и принципи за развитие на страната ни. Необходимо начало в тази посока е диалогът за ценностите в българското общество с участието на учените, политическия елит и гражданското общество; проявата на отговорност към утрешния ден за преодоляването на ценностните противоречия в обществото между минало и бъдеще, изток и запад, аз и ние, свобода и дълг, и др. Необходими са и усилия от страна на научната общност (и на медиите) за възвръщане на доверието в науката и намиране на пътища как тя да достигне на достъпен език до различни социални слоеве; съхранение на традициите в училищното образование и възстановяване на неговата ценност в обществото; създаване на условия за бъдещите поколения да участват в образователен процес, базиран на споделени ценности, достъп до съвременна наука и технологии на бъдещето. Вероятно ще са необходими политическа воля и повече средства за наука и образование, но това е въпрос за друга статия.

ЛИТЕРАТУРА

- Еленков, И., Р. Даскалов. (1994). *Защо сме такива? В търсене на българската културна идентичност*. С., Изд. Просвета.
- Калайджиев, Т. (1925). *Учебник по Етика*. В. Търново, „Фъртунов и Син“.
- Колев, К., А. Райчев, А. Бунджулов. (2000). *Училището и социалните неравенства*. София, ЛИК.
- Фотев, Г. (1999). Обществото на знанието. – В: *Култура*, бр. 28, Достъпно на: <https://newspaper.kultura.bg/bg/article/view/2751> [Достъп на 7.11.2022]
- Castelfranchi, C. (2007). Six critical remarks on science and the construction of the knowledge society. – In: *Journal of Science Communication*, 6(4), 1-3. Available at: [https://jcom.sissa.it/sites/default/files/documents/Jcom0604\(2007\)C03.pdf](https://jcom.sissa.it/sites/default/files/documents/Jcom0604(2007)C03.pdf) [Accessed 7.11.2022]

ESS Round 10: European Social Survey Round 10 Data (2020). Data file edition 1.2. Sikt - Norwegian Agency for Shared Services in Education and Research, Norway – Data Archive and distributor of ESS data for ESS ERIC. doi:10.21338/NSD-ESS10-2020.

FactsMaps. (2022). *PISA 2018 Worldwide Ranking – average score of mathematics, science and reading*. Available at: <https://factsmaps.com/pisa-2018-worldwide-ranking-average-score-of-mathematics-science-reading/> [Accessed 7.11.2022]

Inglehart, R. (2021). *Religion's Sudden Decline: What's Causing It, and What Comes Next?* New York, Oxford Academic.

OECD (2019). *Programme for International Student Assessment (PISA), result from PISA 2018, Country note Bulgaria*. Available at: http://www.oecd.org/pisa/publications/PISA2018_CN_BGR.pdf [Accessed 7.11.2022]

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (2005). *Towards knowledge societies*. UNESCO World Report. Conde-sur-Noireau, France: Imprimerie Corlet. Available at: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000141843> [Accessed 7.11.2022]

**РОЛЯТА НА ОБЩЕСТВЕННОТО ДОВЕРИЕ В УЧИЛИЩНАТА ИНСТИТУЦИЯ
КАТО КАТАЛИЗАТОР ЗА НАМАЛЯВАНЕ НА ОБРАЗОВАТЕЛНИ
НЕРАВЕНСТВА**

ЕНИЦА ПЧЕЛАРОВА

Институт за изследване на населението и човека, Българска академия на науките

cveteprekrasno@gmail.com

**THE ROLE OF PUBLIC TRUST IN THE SCHOOL INSTITUTION AS A
CATALYST FOR REDUCING EDUCATIONAL INEQUALITIES**

ENITSA PCHELAROVA

Institute for Population and Human Studies, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

The school community is a system of interconnected elements, whose binder is an essential condition for its functioning. In today's world of intense change the relationship between these elements is seriously disturbed. The entry of market relations in the field of education, the globalization, the transformation of Bulgarian society, the changes in the family – all these factors contribute to the displacement of traditional roles of teachers, parents and students. Their broken roles reflect in the lack of trust between them. Changes lead to money becoming the main factor of their interaction. Restoring trust is necessary to reduce educational inequalities.

Keywords: trust, educational inequalities, the Bulgarian educational system

Доверието, особено в публичната сфера, е фундаментална предпоставка за сътрудничеството между индивидите и организациите (Gambetta, 1988). То е един от стълбовете на социалното сцепление на дадена общност (Gellner, 1988: 142). Никлас Луман възприема доверието като възможност за избягване на хаоса и намаляване на социалната сложност (Luhman, 1973: 23, 40). Доверието в училищната институция е жизнено важно за смисленото протичане на образователния процес. Промените в обществото и в образователната система през последните десетилетия създават предпоставки за намаляване на доверието в способността на училищната институция да предоставя безусловен достъп до качествено образование. Загубата на доверие се наблюдава на всички нива на взаимодействие между различните участници в системата.

1. Загуба на доверието в знанието като ценност

Информационното общество и свързаните с него промени подкопават традиционния статут на знанието. Източниците на знание се умножават, което улеснява и достъпа до него. Същевременно се усложнява пътят за достигане до качествено познание, тъй като опростените факти закриват хоризонта на търсещия и създават усещане за преситеност с информация. Все по-рядко се използват обичайните начини за разпространяване на знанието, които изискват усилия, време и посвещаване (като например четенето на книги, воденето на записки, търсенето на хора, които разполагат с рядко срещана информация др.). Изглежда, че нужната информация е „на един клик разстояние“ и не са необходими усилия за придобиването ѝ. Така всеки написан текст, който е на разположение в мрежата, придобива стойността на знание за неподготвения ум, какъвто е обикновено умът на учениците. Нужни са умения за разпознаване на истински стойностната информация, което изисква търпение и раздяла с нагласата, че интернет предоставя безусловен достъп до информация. Знанието се профанизира и уникалността му се поставя под съмнение. Това води до загуба на доверие в неговите традиционни извори, каквито са училището и учителите. Учениците придобиват властта да разполагат със знанието по собствено усмотрение, което ги прави по-невнимателни в боравенето с него.

2. Загуба на доверие в ролята на учителя

Ролята на учителя се атакува от няколко посоки едновременно. Загубата на статута му на безспорен източник на познание е само една от тях. В същото време информационните и комуникационните технологии водят до интензивни промени в науката, което допълнително намалява доверието в учителя като източник на знание. За оспорването на традиционната учителска роля влияят също и процесите на либерализация на обществото, които се развиват от началото на 90-те години на XX в. Отстъпът от традиционните норми има няколко измерения, влияещи върху промяната в очакванията към фигурата на учителя.

В миналото обучителната система в България се е крепяла върху авторитета. Българското училище традиционно изповядва идеологията на пруско-руската система, която се основава на йерархията между учителя и ученика, високия авторитет на учителя,

наказанията, особената ритуалност на обръщението, отсъствието на либерални елементи при изпитването или във всекидневното общуване или с други думи, на ясната йерархия (Колев, Райчев и Бунджулов, 2000: 52 – 53). Тази традиция, която властва до края на социализма, след промените е разрушена и заместена. В днешно време на либерализъм силата на авторитета е отнета. На всяко дете е оставено да прецени дали ще се довери на учителя. В същото време на родителите изцяло е прехвърлена отговорността за образователната мотивация на детето, с което част от децата са обречени не просто да не получат образование, а да не получат даже импулс за образование, да не получат волята за това (Колев, Райчев и Бунджулов, 2000: 53).

Родителите, от своя страна, са безсилни да се справят със своята роля на възпитатели. Часовете, посветени на работа, са се увеличили, жените са заети извън дома от ранната възраст на детето, несигурността на пазара на труда ограничава възможностите на родителите да бъдат с децата си и да упражняват влияние върху тях за успешната им социализация. Промените в условията на труд, свързани с глобализацията, налагат прехвърлянето на функции, свойствени на семейството, върху образователните институции и най-вече върху учителите. Учителите са насилствено вкарани в пространство, което изначално принадлежи на семейството.

Необходимостта от по-ясно „по-силна възпитателна функция на образователната система“ става очевидна (Вълчев, 2019). Посочват се ред препятствия пред осъществяването и – липсата на увереност, че възпитанието е важно, отсъствието на общи споделени норми и ценности, на базата на които родители и учители заедно да възпитават децата; неравната конкуренция с мощни индустрии, които имат неблагоприятни възпитателни въздействия. В същото време традиционните методи на възпитание не могат да се използват, включващият характер на системата ограничава възможностите за дисциплиниране; не може да се разчита на традиционното уважение към учителите и на подкрепата от родителите, а също така нормативно да се възложи и дефинира задължение за възпитание както към родителите, така и към учителите. Всичко това прави възпитателната задача на училищата много по-трудна, отколкото преди. Необходим е разговор и партньорство по темите за възпитанието и дисциплината, разсъждава се върху възможността за повишаване на доверието чрез подписването на

нарочни споразумения между родители и учители, с което да се легитимира осъзнаването на правата и задълженията (Вълчев, 2019).

Училището е възпрепятствано да осъществява възпитателната си функция, но в същото време учениците прекарват много повече време в училище поради невъзможността на родителите да присъстват достатъчно в къщи. Не се насърчават индивидуалният подход и самостоятелността.

Оспорването на авторитета, било то на родителя или на учителя, отхвърлянето на необходимостта от норми в името на индивидуалното развитие на детето, нарасналото значение на консуматорството и хедонизмът като водещи ценности за младото поколение водят до трудности в налагането на дисциплина по време на учебния час, така необходима за протичането на смислен образователен процес. В училищата, които не могат да избират учениците си според склонността им да полагат усилия в името на образованието, често е невъзможно да се проведе действителен учебен процес. Учителите, лишени от своя авторитет и правото да налагат санкции, могат да разчитат единствено на добрата воля на учениците, за да бъдат чути. Но учениците се намират в такъв период от живота си, за който е характерен бунтът срещу общоприетите норми. Невъзможността на учителя да налага правилата съвпада по деструктивен начин с нуждата на част от учениците да ги оспорят. Най-често бунтарски настроените ученици са по-шумните в класа и при липсата на учителския авторитет те заглушават гласа на желаещите да учат.

Естеството на образователния процес бива поставено под въпрос в търсенето на обществен консенсус какви са параметрите на новото познание в драстично промененото общество. Навлизат нови обучителни тенденции, включващи разбирането за учителя като ментор или посредник между детето и неизчерпаемите възможности на интернет, за ученика в центъра на образователния процес, обучение, ориентирано към проекти, насърчаването на иновативния метод на преподаване. Тези нови тенденции могат да бъдат видени нагледно на някои места с нова уредба на класната стая, характеризираща се с пространствено обособяване на учениците с гръб към учителя. „Сега от учителя най-малко се очаква да бъде източник на информация и много повече да провокира интереса за учене, да свърже различни знания във всеки един час, да направи обучението по-практически ориентирано.” (Вълчев, 2019). Учителят е този, който трябва да се грижи за

налагането на култура за насърчаване на интереса за учене, учителят дори има за задача да забавлява учениците. Новото в тази философия е, че ролята на ученика е сведена предимно до получаването.

Новият начин на функциониране на семейството и новите образователни философии атакуват традиционното разбиране за мисията на учителите. Изпълнението на тази мисия се подкопава допълнително от самите учители, които, лишени от уважението на обществото и на учениците, губят вяра в стойността на своята професия. Те поставят под съмнение ценността на образоването, обезсърчени от дългогодишните ниски възнаграждения за труда си и сравнението с многократно по-доброто заплащане за редица неквалифицирани дейности. Високите очаквания на обществото и ниските образователни резултати са предпоставка за „криза на доверието“ в училищното образование (пак там).

Друг показател за престижа на учителската професия е трайният недостиг на учители, който, също като учебните резултати, не се повлиява съществено от увеличението на заплатите. Процесът на отлив от учителската професия се развива от дълги години и основният недостиг тук отново е от морално естество. Професията не е обществено оценена и подкрепена на държавно ниво (Заркова, 2019). Интересът към учителската професия е силно намалял, а младите учители не се задържат за дълго в училище. Според доклад на Световната банка само 10 % от новоназначените учители през 2016 г. са останали трайно в системата, като половината от тях са си отишли още през първата година (Световната банка, 2020). Председателят на синдикат „Образование“ Ю. Петров отбелязва, че в противовес с нашата вековна традиция на респект към образованието, сегашната криза е свързана с дефицит на доверие към учителската професия. През 2018 г. ще се пенсионират над 4000 учители, а желанието на младите по възраст учители не се е променило спрямо миналата година и е в рамките на 1 % от общия брой на учителите. Това е тревожен феномен на деградация на респекта и отношението към образованието (Петров, 2018).

Промяната в традиционното ролево съдържание на участниците в образователния процес сериозно нарушава доверието между учителя, родителя и ученика. Общуването между тях все по-често е наситено с нападки, взаимно прехвърляне на отговорности,

свърхочаквания към учителите, отнемане на правото на учителя да взима автономни решения в класната стая при сблъсък на интереси.

3. Загуба на доверие в училищната институция

След реформата в българската образователна система през 2007-2008 г. общините получават финансиране главно на основата на броя на учениците. С укрепването на логиката на делегираните бюджети образованието започва да функционира на пазарен принцип: „училищата се борят за всяка капка капитал, който да им позволи не само да се издържат, но и да произвеждат качествен образователен продукт и в последна сметка да „иновират“, за да се сдобият с още капитали и така да укрепват пазарните си позиции” (Додов, 2017). Последиците от тези промени са свързани с увеличаване на разликите в качеството на преподаване между отделните училища, обвързване на социално-икономическия статус с достъпа до качествени образователни услуги и хомогенизация на училищата от гледна точка на социалната принадлежност на ученика. Съгласно данните на PISA 2018 България е една от държавите с най-висок процент на ученици в училища, които са с нисък социално-икономически статус и които постигат лоши образователни резултати. Влиянието на социално-икономическата среда върху резултатите на учениците в България е по-силно от средното за ОИСР. Най-добри резултати постигат младежите от профилираните гимназии за сметка на професионалните и непрофилираните. Огромно е влиянието и на семейната среда върху предоставянето на учениците – тези, чийто майчин език е различен от българския, са постигнали по четене 357 точки, което е със 74 по-малко от постижението на тези, които говорят български у дома (431 точки), т.е. те изостават с цели 2 години. Същото е положението и по математика и природни науки. Децата на родители с висше образование у нас са получили средно 447 точки по четене, докато тези, с майки и бащи, имащи само основно образование, имат едва 356 точки (Христова, 2019).

Също така напредва процесът на консолидация на неграмотността – 42% (Колев, 2000: 35). Приблизително половината от децата, не започвали или отпаднали от училище до 4-ти клас, са в столицата и окръжните градове. Териториалното им обособяване вече се забелязва. Заедно с това напредва и процесът на сегрегация на училищата – превръщането на училищата в тези райони в „училища за бедни, „цигански училища”,

училища, даващи формално образование на гладни деца без учебници” (Колев, Райчев и Бунджулов, 2000: 35). Отпадащите и непродължаващите гимназиално образование не са равномерно разпределени по училища и региони, а е налице концентрация и дори свръхконцентрация в определени общини и училища. Според изследване на Център Амалипе, направено през 2017 г., в една пета от училищата са концентрирани четири пети от непродължаващите средно образование ученици (Колев и Крумова, 2017: 3). При резултатите от националното външно оценяване в определени статистически райони има концентрация на ниски резултати (Първанова 2015). На резултатите от зрелостните изпити през 2022 г. в 27 от общо 950 средни училища и гимназии в страната по български език и литература учениците са получили само двойки. Това означава, че нито един ученик в тези учебни заведения няма да завърши. В други 307, което е една трета от всички средни училища, средната оценка е под 3.

Едни училища стават все по-малко способни да предлагат реално образование, а към други училища има свръхочаквания и те от своя страна поставят свръхочаквания към учениците. Обособяват се две категории училища: училища, в които образованието е формално и не предоставя реална подготовка и училища, в които се учи под високо напрежение. Следователно учениците, които имат волята да учат, не могат да го правят във всяко едно училище. За да бъде възможно това е нужно училището да отговаря на определени критерии и най-вече да има бариера на входа, дори и за първи клас.

Функционирането на образователната система на пазарен принцип поощрява хомогенизирането в едно пространство на „децата от малцинства”, „децата в риск”, „децата със специални потребности”, „уязвимите деца”. Те се съсредоточават в по-малко предпочитани училища, които не могат да подбират какви ученици да приемат (Додов, 2017). Като отделна категория се определят децата „от семейства с липса на отношение към образованието” (Вълчев, 2019). Демографското възпроизводство на неграмотността се определя на държавно ниво като „най-значимата заплаха за общественото, икономическото и духовното ни развитие” (Вълчев, 2019). Нарасналият дял на деца от семейства, в които липсва отговорност към образованието увеличава обема и променя характера на задачата пред образователната система. От нея се очаква да компенсира дефицитите в работата с предходните поколения. В тази връзка е създадена и Стратегията за възпитателната работа в образователните институции. Всяко училище и

детска градина следва да намери своя собствена рецепта за привличане на медиатори и намиране на ефективни подходи за работата по обхващане, задържане и приобщаване на децата с образователни проблеми. Но дали децата могат да бъдат възпитани без участието на техните родители?

Обособяването на категории училища, занимаващи се с реално и с формално образование, намалява доверието в училищната институция. Липсата на доверие към значителна част от образователните институции, които не са предпочитани от родителите, и елитизирането на други, считани за специални и престижни, гарантиращи връзки и успех в живота на техните деца, води до възпроизводство на социалните неравенства на ниво училище и до нарастване на „образователната бедност”.

4. Загуба на доверие в образователния процес без помощта на парите

Затрудненото общуване между двете основни фигури, отговорни за социализацията на децата – родители и учители, извиква на помощ един неутрален на пръв поглед посредник – парите. Той навлиза на всички нива на взаимодействие между участниците в образователния процес. Несъстоялият се учебен процес в училище бива заменен от частните уроци. Въвеждат се помагалата, навлизат частично заплатени образователни дейности в училище. Скрити бариери на входа на дадени училища препращат към нивото на доходите на семейството и изискват културен и финансов капитал (Bourdieu, 1987), за да бъдат преодолені. Реалното образование функционира в сферата на пазарните отношения и е достъпно само за около 20 % от населението – 17 % в страната и 3 % в чужбина (Колев, Райчев и Бунджулов, 2000: 40).

5. Загуба на вяра в смисъла от образование

Образованието е кауза, за която си струва да бъдат полагани всеобщи усилия. Липсата на доверие води все по-често до явлението „имитиране на обучение”. Зад понятието „средно образование” и дори „основно образование” вече не стои качеството, не стои същата конкурентноспособност на работната сила, произвеждана преди това при тази образователна степен и в това училище (Колев, Райчев и Бунджулов, 2000: 41). Загубата на вяра в смисъла да бъдем образовани е свързан с цялостния спад в развитието на обществото и появата на трайно социално дъно. Ученето губи фискалното си

изражение. В една икономика на услугите, каквато е българската, висшето образование не гарантира заетост. Същевременно има професии, които са добре платени и могат да бъдат упражнявани без наличието на висше образование.

Образователната система е изправена пред множество предизвикателства в условията на загубата на доверие между отделните участници в нея и в самата институция като цяло. Очертава се неспособност на системата да се справи с високия процент на функционално неграмотните. Министерство на образованието и науката формулира необходимостта от постигането на цели, свързани с повишаване на интереса за учене, повишаване на базовата и функционалната грамотност, намаляване на броя на учениците със слаби резултати, преодоляване на преждевременно отпадане, приобщаване и ефективна интеграция на децата от уязвимите групи, придобиване на умения, необходими за успешна житейска и трудова реализация, и с по-добро възпитание на децата (Вълчев, 2019). Връщането на доверието в образованието като кауза, в училището като публична институция, подпомагаща напредъка, и в учителя като авторитет ще направи възможно предоставянето на качествено образование без значение от финансовите възможности на семейството.

ЛИТЕРАТУРА

- Bourdieu, P.** (1987). *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*. –In: Reinhard Kreckel (Hrsg.), *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt: Sonderband 2*. Göttingen, Otto Schwarz & Co.
- Gambetta, D.** (Ed.) (1988). *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford, Basil Blackwell.
- Gellner, E.** (1988). *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*. London, Collins Harvill.
- Luhmann, N.** (1973). *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion von Komplexität*. Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag.
- Вълчев, К.** (2019). Обществото изисква от нас по-добри резултати. Налично на: <https://philosophy.azbuki.bg/en/news/2019/ed4816-2018-2/krasimir-valchev-obshhestvoto-iziskva-ot-nas-po-dobri-rezultati/>. [Достъпено на 22.09.2022]

Георгиева, П. (2022). 27 училища само със „Слаб 2” на матурите по БЕЛ. Налично на: <https://www.24chasa.bg/mneniya/article/12342208>. [Достъпено на 22.09.2022]

Додов, Ст. (2017). От реформа към сегрегация или за иновативните училища. Налично на: <https://dversia.net/1941/reform-segregation-innovative-schools/>. [Достъпено на 22.09.2022]

Заркова, А. (2019). Училището стана инкубатор за клиенти на правораздаването. Налично на: <https://trud.bg/>. [Достъпено на 22.09.2022]

Христова, А. (2019). Качество и равенство в училищното образование: поглед през резултатите от PISA 2018. Налично на: <https://ire-bg.org/pisa2018/>. [Достъпено на 22.09.2022]

Колев, К., А. Райчев, А. Бунджулов (2000). *Училището и социалните неравенства*. С., Лик.

Колев, Д., Т. Крумова (2017). Непродължаващите средно образование: колко, къде, защо и как? Налично на: <https://nmd.bg/>. [Достъпено на 22.09.2022]

Петров, Ю. (2018). Недостигът на квалифицирани преподаватели в образователната система. Налично на: <https://lovechtoday.eu/>. [Достъпено на 22.09.2022]

Световната банка (2020). Преглед и препоръки по отношение на политиката за работната сила в учителската професия в България. Налично на: <https://documents1.worldbank.org/curated/en/099335212232125947/pdf/P1713420b78ed10430bf580362322f4f4ce.pdf>. [Достъпено на 22.09.2022]

Първанова, Й. (2015). *Съвременното училище между децентрализацията, конкуренцията и автономията. В търсене на управленския баланс*. С., Колбис.

ЗА ДОВЕРИЕТО И ИЗКУСТВЕНИЯ ИНТЕЛЕКТ В МЕДИЦИНАТА

АТАНАС АНОВ

Медицински университет – Плевен

atanas.anov@mu-pleven.bg

ON TRUST AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN MEDICINE

ATANAS ANOV

Medical University – Pleven

Abstract

Artificial intelligence (AI) is becoming an increasingly significant part of our lives, both with its simple and its more complex manifestations. With each passing day, humanity gets used to – and trusts – AI, without always realizing the consequences of its implementation in various daily human activities. Medicine is a specific activity, and trust towards medicine is a value as old as medicine itself. Trust in medical professionals has its sensory manifestation. The patient sees the person he trusts. The implementation of AI in medical practice raises the question, "How can we trust artificial intelligence when we can't see it?" This question applies to patients and medical professionals alike. This paper aims to present the issue of trust in the context of medical ethics and artificial intelligence's applications in medical practice. First, I will briefly outline the ethical and epistemological side of "trust" within a broader ethical discourse and emphasize the idea of "trust as an action". Second, I will move on to discuss some achievements of artificial intelligence in medical practice: ethical reflection on the automation of the work process in hospitals; anticipating the preferences of a patient unable to express his wish in a substitute decision-making situation; robot social assistants.

Keywords: Artificial intelligence, trust, workflow automation, patient preference prediction, robots as social assistants.

Въведение

Изкуственият интелект (ИИ) навлиза все по-навътре в нашия живот със своите прости и сложни проявления. Той е до такава степен навлязъл в ежедневието ни, че понякога дори не можем да дадем простичко определение за това какво е ИИ. Въпреки това, с всеки изминал ден човечеството свиква и се доверява на ИИ, без винаги да си дава сметка за последствията от внедряването му в различните ежедневни дейности.

Някои идеи за доверието

При изследването на *доверието* се забелязва една интересна ирония. То е човешка способност от особено значение, тъй като без нея човек или не може да съществува, или би изпаднал в някакъв безкраен и непродуктивен скептицизъм. Настоящият текст няма да се занимава с тази ирония, а по-скоро с това, което я предизвиква.

Най-бързият начин да отговорим на въпроса “*Какво е доверие*” е да се обърнем към речника. Една проверка в Интернет ще ни покаже, че дефиницията на думата *доверие* е следната: „*ср.*, само *ед. ч.* Вярa в добрите намерения на някого, в неговото благоразположение, в неговата порядъчност, съзнателност, професионализъм“.[1] Тази проста дефиниция ще е нашата отправна точка за кратка етическа и епистемологическа рефлексия спрямо *доверието*. В нея се вижда първата важна черта на *доверието*. То е комбинация от различни поведения. Според значението на думата в българския език това е предимно *вярата*, в английския език участват още *оптимизъм* и *надежда*. Втората важна черта на *доверието* е, че то е насочено към друг агент, който има за задача да извърши някакво действие. Тази втора важна черта дава възможност за разсъждения върху проблема откъм неговата негативна страна, а именно доверие и наблюдение на агента, извършващ дадено действие (Carter and Simion, 2020).

В един общ план можем да обобщим етическите и епистемологическите рефлексии към *доверието* по следния начин: доверието като разчитане на някого да извърши действие; доверието като състоящо се от два дяла или от три дяла; доверие и вяра; доверието като действие.

Доверието като вид разчитане на някого да извърши някакво действие. Да разчиташ на някого или нещо е широко разпространено действие в различните дискурси. Човек разчита на автомобила си да не се развали, когато е на път. Разчитаме на куриера да достави пратката навреме. Един критичен поглед към *доверието* забелязва, че то е нещо повече от това. Annette Baier акцентира върху това, че когато се доверяваме на някого да извърши дадено действие, последният ще извърши това от *добра воля* към този, който му е поверил извършването на действието (Baier, 1986). Baier разпознава една уязвимост, която всеки от нас притежава спрямо този, който ще извърши даденото действие. Доверяващият се е уязвим по отношение на границите на добрата воля на действащия агент (Baier, 1986).

Друг важен момент, който надгражда етическата рефлексия към доверието, е идеята, че за него е от значение и *ангажираността* на действащия агент към извършването на действието (Hawley, 2014). Тази *ангажираност* е свързана с риск от *предателство* от страна на действащия агент. Агентът може да е поел ангажимент да извърши дадено действие, но накрая да не го извърши. Така според Hawley можем да говорим за *неоснователно доверие* (misplaced trust).

Доверието като състоящо се от два дяла или от три дяла. Тази идея е опит за формализиране, в чисто логически смисъл, на *доверието*. За Horsbrugh, *доверието* може да се състои от два дяла (Horsbrugh, 1960). Например, *А има доверие на Б*, като тук към *доверието* се гледа в един общ план. Докато при тридяловото разглеждане на доверието, когато например *А се доверява на Б да извърши X*, се появява обектът на доверието (Carter and Simion, 2022), който ще е от значение за цялостното разбиране на проблема за *доверието*. В литературата могат да се намерят дебати по отношение на това кое от двете е фундаментално – тридяловата или двудяловата перспектива спрямо доверието. За настоящия текст този проблем не е от значение.

Доверие и вяра. Третият аспект на доверието е неговата връзка с *вярата*. Carter посочва, че привържениците на идеята[8] приемат, че доверието включва вяра от страна на доверителя. Доверяващият се има вярата, че другият агент ще извърши действието: *А се доверява на Б да извърши действие X*, вярвайки, че *Б* ще извърши действие *X* (Carter and Simion, 2022).

Доверието като действие. Разглеждайки проблема за *доверието* в различните негови концепции и опитите за формализация на някои обяснения, някак на заден план се появява идеята на Джон Л. Остин за перформативи (Остин, 1996). Доверието е особен вид действие. Когато казваме “Имам ти доверие” или “Доверявам ти се”, ние не описваме някакво състояние на нещата в света. Ние извършваме дадено действие спрямо друг агент. В положението “*А се доверява на Б да извърши действие X*” се забелязва същото действие. Въпросът е как се появява етическата натовареност на *доверието*. Разглеждано през призмата на перформативите, *доверието* получава своята етическа и епистемична натовареност чрез перлокутивния ефект, който създава у слушателя. Да поясним. Перформативите на Остин имат три части: локация, илокация и перлокация. Илокацията е изпълнение на определен перформатив. Перлокацията представлява постигането на

определени следствия, определен ефект чрез употребата на определен перформатив (Остин, 1996). Етическата натовареност се появява, когато се извърши перформативът спрямо друг агент. Ефектът на *доверието* към другия агент е моментът, в който у доверяващия се ще се създаде очакването, че този, на когото се е доверил, ще извърши дадено действие в рамките на дадена конвенция. Във втория агент ще се създаде очакването да извърши определено действие, покриващо очакванията на доверяващия се в рамките на същата конвенция. Действащите конвенции, обаче, не винаги са ясно дефинирани. Епистемологичната натовареност на *доверието* ще се появи, когато действат научните конвенции.

Доверието като действие присъства и в медицинската практика. Това действие е двупосочно: от специалист към пациент и от пациент към специалист. Относно първата ситуация – доверието от специалист към пациент – е важно да се отбележи, че тя има своята професионална етическа регулация и натовареност. В Кодекс за професионална етика на лекарите в България се посочва, че „лекарят може да откаже лечение и консултация, когато е убеден, че между него и пациента липсва необходимото *доверие* или липсват условия за изпълнението на неговите професионални права и задължения” (Александрова-Янкуловска, 2016). Това положение от Кодекса не е в сила в ситуация на спешен случай. Въпреки че втората ситуация е доста позната, тя винаги ще е от значение във взаимоотношенията между медицинския специалист и пациента. Когато в тези отношения бъде въвлечена нова технология като ИИ, доверието като фундаментална ценност за медицината е поставено под сериозно съмнение. Как да се доверим на изкуствения интелект, когато не го виждаме? Този въпрос е за пациентите, но и за медицинските специалисти. На чия преценка да се довери пациентът – тази на лекаря или тази на ИИ?

Етика и Изкуствен интелект

Човечеството е преминало през няколко индустриални революции, които под една или друга форма успяват да променят живота на хората. Появата на ИИ и навлизането му в ежедневието могат да бъдат разглеждани като нова революция за човечеството с глобално значение [2]. Въпреки че има немалко инициативи за субсидиране на изследвания в областта на социалните и етическите приложения на ИИ

[3-6], темата не е добре засегната в сферата на академичната биоетика и по-конкретно в контекста на глобалното здравеопазване (Murphy, et al., 2021). Здравеопазването е територия, която позволява бързото навлизане на ИИ в различни сфери: промоция на здравето, превенция и профилактика, ранно засичане на инфекциозни заболявания и др. Поради това бившият директор на Световна Здравна Организация д-р Margaret Chan определя използването на ИИ в здравеопазването като “новата граница за здравето с трансформиращи приложения” [7].

Изследването на Murphy и колектив (scoping review) дава полезна информация как се развива етическата рефлексия спрямо приложението на ИИ в контекста на здравеопазването и медицината. Изследването обхваща официални академични източници, но също така и източници от сивата литература. Екипът обхваща публикации по темата между 1989 и 2018 г., като отбелязва, че най-голяма публикационна дейност има в периода 2014–2018 г. От сивата литература най-популярните теми в сферата на етиката и ИИ са: работи асистенти (care robots); диагностика и прецизирана медицина.

Роботите асистенти са една от най-дискутираните теми в литературата. Повечето публикации са ориентирани около проблемите за автономността на възрастния, който ползва робот асистент, както и около загубата на работни места поради внедряването на работи асистенти (Murphy, et al., 2021). Vandemeulebroucke и колектив предлагат интересен подход към роботите асистенти. На първо време те развиват деонтологичен подход към проблема: възрастният пациент трябва да бъде възприеман като цел, а не като средство за постигане на нечии чужди цели. Той трябва да бъде възприеман като автономна и достойна личност. Въвличането на работи асистенти в грижата за възрастните пациенти ще постави императива на Кант под заплаха, тъй като те могат да бъдат разглеждани като средства за постигане на цели. Идеята да се включи робот асистент в грижата за възрастния пациент е, че последният трябва да има пряка полза от това, а не просто да се премахне емоционалната тежест над обществото при грижата за възрастните хора като цяло. По-конкретно, възрастният пациент се превръща в обект без автономност и достойнство. Той/тя трябва просто да следва инструкциите на робота (Vandemeulebroucke, et al., 2018). Трябва да се отчетат и позитивните страни. Често пъти роботите асистенти успяват да предотвратят вреда, например при пациенти, които пропускат приема на медикаменти по определената от специалиста схема

(Vandemeulebroucke, et al., 2018). Пропускането на медикаменти може да окаже бърз негативен ефект върху организма на възрастния пациент. В случая действието на робота асистент е пряка намеса в автономията на пациента, но този вид патернализъм е оправдан с оглед на неговата крайна цел – защита на пациента. Може да отидем и по-далеч. Въпреки че идеята е в лоното на деонтологията, можем да оправдаем намесата на робота асистент в личната свобода и личното пространство на възрастния пациент от утилитарна гледна точка. Принципът на Джон Стюарт Мил за *нанасяне на вреда* има две важни особености:

1. Нанасяне на вреда като принцип против-нараняване (anti-harm principle): А може да ограничи свободата на Б, само за да попречи на Б да наранява други.

2. Нанасяне на вреда като принцип предотвратяване на вреда (harm-prevention principle): А може да ограничи свободата на Б, само за да предотврати нараняване на други (Brink, 2022).

С оглед на описания по-горе патернализъм, упражняван от робот асистент спрямо възрастен пациент, можем да променим формулировката на принципа против-нараняване:

3. А може да ограничи свободата на Б, възрастен пациент, само за да попречи на Б да нарани сам себе си.

Принципалистският подход към роботите социални асистенти бележи прогрес при справянето с проблема за автономността на възрастния пациент. Израз на уважение към автономността на възрастния пациент е запознаването на достъпен език на възрастния пациент с възможностите на робота и с мястото, което той ще заеме в живота му, и по-важното: да го запознаят, че той (възрастният пациент) ще може да контролира робота. Така ще се даде възможност на възрастния пациент да упражни своя информиран избор относно това дали иска да използва робота. Благодеянието и ненанасянето на вреда ще са насочени към насърчаване на физическото и психологичното благополучие на възрастния пациент, към засилване на неговата автономност и същевременно към предпазването му от вреди. Vandemeulebroucke и колектив посочват, че една от основните вреди, които могат да бъдат нанесени на възрастните пациенти, е предизвикана от силна привързаност към робота. Отнемането на робота от възрастния пациент, създал силна връзка с него, ще причини силен стрес и загуба на терапевтичните

ползи за пациента. Принципът за справедливост е фокусиран върху достъпността на новата технология и върху проблема кой ще носи отговорност при настъпили вреди. Не всички възрастни пациенти ще могат да си позволят да ползват услугите на робот социален асистент. Разлика във функциите на тези роботи определя и цената им, а последната е от значение за здравните системи, тъй като те инвестират в нови технологии по различен начин (Vandemeulebroucke, et al., 2018).

Изкуствен интелект и вземане на решение

Един от големите пробиви в ИИ, с пряко въздействие върху проблема за доверието, е разработването на алгоритъм за предвиждане на предпочитанията на пациенти, които не са в състояние да вземат решение за себе си (некомпетентни пациенти) поради това, че са в безсъзнание.

Ситуацията на заместващо решение – близките на пациент или законен представител да вземат решение за последващо клинично действие вместо пациента, тъй като последният е в безсъзнание – е сериозно предизвикателство. Близките трябва да направят избор, като пречупят информацията за последващото клинично действие през ценностите и разбиранията на понастоящем некомпетентния пациент. Това не е лесна задача, тъй като често пъти ценностите на пациента не могат да бъдат идентифицирани от близките му и е почти невъзможно да бъдат идентифицирани от медицинския специалист. Това предизвикателство може да бъде преодоляно чрез попълване на документ *предварително изявена воля*, в който пациентът може да изрази своето желание, докато все още е автономен, какво иска или не иска да се случва с него; кой да взема решение вместо него. Въпреки това тези желания се нуждаят от интерпретация. Въвеждането на ИИ в процеса на вземане на решение за последващо клинично действие ще снесе това нелеко емоционално тегло от раменете на специалистите и близките на пациента, като по този начин ще намали значително трудностите, породени от идентифицирането и интерпретацията на ценностите на пациента.

Интегрирането на ИИ се предлага да стане през “споделеното вземане на решение”. Близките на пациента и специалистите заедно взимат решение за последващото клинично действие. Това позволява на близките на пациента да са активни участници, да бъдат запознати на достъпен език от специалист и едновременно с това да

защитят най-добрия интерес на пациента (Rid and Wendler, 2014). Изкуственият интелект ще трябва да разполага с една голяма социо-демографска база данни (възраст, пол, образование, религиозно вероизповедание), текущо физическо, психологическо и социално функциониране (напр. възприемано качество на живот, социална подкрепа), нагласи и ценности (напр. ценени житейски дейности) и релевантен личен опит (напр. с медицински грижи или недееспособни пациенти). Изкуственият интелект също така ще може да работи и с данни за това как хората се отнасят към често срещани етически дилеми по отношение на грижите за некомпетентен пациент (Rid and Wendler, 2014).

Въпреки че вземането на решение е сведено до статистическа обработка на данни, Rid и Wendler успяват да набележат важни предимства на ИИ, използван за предвиждане на решенията на пациента. Предвижданията на ИИ могат да спомогнат за справяне с предразсъдъците на близките относно най-добрия курс на лечение. Намаляват се стресът и напрежението у близките при опит да се отгатнат предпочитанията на пациента. Да се знае какво би желал пациентът би намалило конфликта в семейството, както и конфликта между семейството и специалистите. Предвиждането на решенията на пациента е израз на уважение към това какво решение той би искал да се вземе за него, а именно решение, което зачита неговите предпочитания и ценности (Rid and Wendler, 2014). Въпреки тези сериозни предимства идеята намира противници, които акцентират върху факта, че не машината, а семейството би следвало да взема решенията за последващото клинично действие (Jardas, Wasserman and Wendler, 2022).

Тези противници посочват, че причината, която ще превърне пациента в некомпетентен (неможещ да взема решения за себе си), влияе толкова силно върху психиката на индивида, че последният вече е друг човек (Dresser, 1986). Следователно, специалистите не могат да се доверят на стандартните социо-демографски данни, тъй като “новият” индивид може да не отговаря на тях, нито на собствените си последно изразени предпочитания. Последната идея често е застъпвана от позицията на това, че хората променят предпочитанията си с времето.

Друга важна критика, която заслужава внимание, засяга въпроса от кого ще се събира социо-демографската информация. Тя се набира от здрави индивиди. Здравите индивиди често пъти нямат адекватна преценка за това какво би било тяхното качество на живот, когато са болни или в безсъзнание. Поради това те дават по-ниска оценка на

здравното състояние при дадена болест, отколкото биха дали хората, които са изживели тази болест (Ubel, Loewenstein, and Jepson, 2003). Това изпраща негативно послание спрямо хората с увреждания. Техните социо-демографски характеристики не биха били отразени в базата данни, с които ще работи ИИ. Този проблем е валиден и в обратна посока. Ако базата данни е изградена от данните на хора с увреждания, те ще налагат своите ценности върху здравите индивиди (Rid and Wendler, 2014).

Неяснотата откъде да се намира нужната база данни води със себе си проблема за стереотипизацията на хората. Човешките същества споделят много общи физиологични и характерови черти. Въпреки това отделната личност запазва своята уникалност. Предвиждането на предпочитанията на пациента чрез ИИ, базиран на социо-демографски данни, е редуccionистки подход спрямо пациентите. В последните години медицината се стреми към обратното – холистичен подход към пациентите. Вземането на решение за последващо клинично действие въз основа на стереотипи за пациентите е несъвместимо с холистичния подход. Нещо повече, ако сведем предвижданията на предпочитанията на пациентите до социо-демографски данни и стереотипи, това ще е в разрез с уважението на автономността на отделния пациент, което би изисквало последният да може да избира свободно или да му бъдат предоставени условия за осъществяване на свободен избор. (Jardas, Wasserman and Wendler, 2022).

Изкуствен интелект и автоматизация.

Въпреки че на индивидуално ниво ИИ създава сериозни препятствия за специалистите и пациентите, на ниво болница се наблюдават постижения. В действителността на ИИ на всеки медицински специалист съответства негов дигитален двойник (напр. дигитален онколог, патолог) и в този двойник може да се вгради ИИ. Floares посочва, че ако разглеждаме болницата като организация със собствена екосистема, в която работният процес е дигитализиран с вграден ИИ, ние преминаваме към т. нар. *Smart Distributed Hospital*. Парадигмата на *Smart Distributed Hospital* предоставя възможността за по-добра грижа за пациентите: навременна и бърза диагноза, персонализирана терапия, намаляване на разходите (Floares, 2021). Изкуственият интелект ще има възможността да прегледа стотици наръчници за стандарти за добра медицинска практика и ще може да асистира на специалиста по всяко време с

предложения относно това кое действие ще е най-доброто действие в дадена ситуация от гледна точка на правилата за добра медицинска практика. По този начин според Floares специалистът ще може да отдели повече време за пациента на чисто човешко ниво, а цялостното проследяване на изследванията ще се извършва от ИИ. Тъй като тази система ще дава само препоръки, медицинският специалист ще успее да запази своята професионална автономност и свобода на решенията, тоест няма да следва сляпо определени инструкции.

Заклучение

Изкуственият интелект е вече част от живота ни и тепърва предстои да берем плодовете от него в различните сфери на нашия живот. Това, което може да изведем като важна препоръка, е да се опитаме да балансираме доверието и скептицизма спрямо ИИ, за да може да има един умерен ход на развитие.

БЕЛЕЖКИ

[1] Онлайн речник.

<http://www.onlinerechnik.com/duma/%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%80%D0%B8%D0%B5> (последно влизане 15.09.2022)

[2] Schwab K. The Fourth Industrial Revolution: what it means and how to respond. World Economic Forum. 2016 [последно влизане 10.10.2022]. <https://www.weforum.org/agenda/2016/01/the-fourth-industrial-revolution-what-it-means-and-how-to-respond/>

[3] Social Sciences and Humanities Research Council 14. Canada-UK Artificial Intelligence Initiative. 2020. https://www.sshrc-crsh.gc.ca/funding-financement/programs-programmes/canada-uk_ai/index-eng.aspx. [последно влизане 10.10.2022]

[4] Canadian Institute for Advanced Research 15. Canada, France, UK launch research workshops exploring societal implications of Artificial intelligence. 2019. <https://www.cifar.ca/cifarnews/2019/04/15/canada-france-uk-launch-research-workshops-exploring-societal-implications-of-artificial-intelligence>. [последно влизане 10.10.2022]

[5] Canadian Institute for Advanced Research 17. AI & Society. CIFAR. <https://www.cifar.ca/ai/ai-society>.

[6] Wellcome Trust. The ethical, social and political challenges of using artificial intelligence in healthcare|Wellcome. <https://cms.wellcome.org/sites/default/files/ai-in-health-ethical-social-political-challenges.pdf> [последно влизане 11.10.2022]

[7] Chan M. Opening remarks at the artificial intelligence for good global summit. World Health Organization. 2017. <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/opening-remarks-at-the-artificial-intelligence-for-good-global-summit>

[8] Виж (Adler, J. 1994), (Hieronymi, P., 2008), (Keren, A. 2014), (McMyler, B. 2011).

ЛИТЕРАТУРА

Остин, Дж. (1996). *Как с думи се вършат неща*. София, Критика и хуманизъм.

Александрова-Янкуловска, С. (2016). *Ръководство за практически упражнения по биоетика*. Плевен, Издателски Център МУ - Плевен.

Vandemeulebroucke, T., de Casterlé, B. D., Gastmans, C. (2018). The use of care robots in aged care: A systematic review of argument-based ethics literature. – In: *Archives of gerontology and geriatrics*, (74), 15-25.

Ubel, P., Loewenstein, G., Jepson, C. (2003). Whose quality of life? A commentary exploring discrepancies between health state evaluations of patients and the general public. – In: *Quality of Life Research* (12), 599–607.

Rid, A., Wendler, D. (2014). Use of a Patient Preference Predictor to Help Make Medical Decisions for Incapacitated Patients. – In: *Journal of Medicine and Philosophy*, (39), 104–129. doi:10.1093/jmp/jhu001

Murphy, K., Di Ruggiero, E., Upshur, R., Willison, D. J., Malhotra, N., Cai, J. C., Malhotra, N. Lui, V. Gibson, J. (2021). Artificial intelligence for good health: a scoping review of the ethics literature. – In: *BMC medical ethics*, 22(1), 1-17.

McMyler, B. (2011). *Testimony, Trust, and Authority*. Oxford University Press USA.

Keren, A. (2014). Trust and Belief: A Preemptive Reasons Account. – In: *Synthese* 191 (12), 2593–2615.

Jardas, E. J., Wasserman, D., & Wendler, D. (2022). Autonomy-based criticisms of the patient preference predictor. – In: *Journal of Medical Ethics*, 48(5), 304-310.

Horsburgh, H. J. N. (1960). The ethics of trust. – In: *The Philosophical Quarterly* (1950-), 10(41), 343-354.

- Hieronymi, P.** (2008). The Reasons of Trust. – In: *Australasian Journal of Philosophy*, 86 (2), 213–36. <https://doi.org/10.1080/00048400801886496>.
- Hawley, K.** (2014). Trust, distrust and commitment. – In: *Noûs*, 48(1), 1-20.
- Floares, A.G.** (2021). Artificial Intelligence in Oncology. In: *The “Good Algorithm? Artificial Intelligence: Ethics, Law, Health. XXVI General Assembly of Memrbers*, Vatican City, 117 – 122.
- Dresser, R.** (1986). Life, death, and incompetent patients: Conceptual infirmities and hidden values in the law. – In: *Arizona Law Review* (28), 373 – 405.
- Carter, J. Adam., Simion, M.** (2020). The Ethics and Epistemology of Trust. - In: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/>. Available at: <https://iep.utm.edu/trust/#H1>. [Accessed 15.09.2022]
- Brink, D.** (2022). Mill’s Moral and Political Philosophy. – In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/mill-moral-political/>>.
- Baier, A.** (1986). Trust and Antitrust. – In: *Ethics* 96 (2), 231–260. <https://doi.org/10.1086/292745>.
- Adler, J. E.** (1994). Testimony, Trust, Knowing. – In: *The Journal of Philosophy* 91 (5), 264–275.

**ДА СТАНЕШ МАЙКА В НОВАТА (НЕ)НОРМАЛНОСТ. ВЯРА И (НЕ)ДОВЕРИЕ
В НАЙ-ИНТИМНИТЕ, НО И НАЙ-УЯЗВИМИ ЕТАПИ НА ЧОВЕШКИЯ ЖИВОТ**

КОНСТАНС ИВОВА ХЕСАПЧИЕВА

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

konstans_ivova@abv.bg

**BECOMING A MOTHER IN THE NEW (IN)NORMALITY. CONFIDENCE AND
(MIS)TRUST IN THE MOST INTIMATE BUT ALSO THE MOST VULNERABLE**

STAGES OF HUMAN LIFE

KONSTANS IVOVA HESAPCHIEVA

Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Abstract

We have witnessed extraordinary events, overwhelming in their scale, violence and unpredictability. The COVID-19 pandemic, its development and consequences; the ensuing "war" or "special military operation" in Ukraine which forced millions of refugees to seek support abroad; the collapse of humanity, the breakdown of interpersonal and doctor-patient relationships. Public health is prioritized at the expense of the individual, moreover, a number of restrictions on autonomy were imposed, basic human rights and freedoms were blurred in the unprecedented situations. Limited resources, the risk of contagion and the enormous pressure that high morbidity has placed on health systems; paperwork irregularities and issues with the status of the pregnant woman, especially regarding her very limited choice in terms of quality care during the gestation, delivery and postpartum period. In addition to limited reproductive autonomy, these developments have led to fears of a new form of oppression affecting primarily women's reproductive health in the most intimate and vulnerable stages – pregnancy and childbirth, where trust and care are paramount.

Keywords: reproductive autonomy, autonomy, oppression, COVID-19, public health, pregnancy, gestation

Въведение

Последните години бяха белязани от изключителни събития в световен мащаб, които разклатиха и промениха света като такъв, какъвто го познаваме. Сблъскаха ни с една нова реалност, в която досегашните правила и наредби се оказаха неуместни, а понятието за „нормалност“ се изпразни откъм съдържание. Пандемията от COVID-19,

нейното развитие и последици; последвалата „война“ или „специална военна операция“ в Украйна, принудила милиони бежанци да търсят подкрепа зад граница.

Извънредните събития, силно ограничени ресурси, опасност от зараза, множество въпроси и опасения без отговор, документални неуредици и проблеми със статута на бременната жена, ограничили нейния избор по отношение на проследяване на бременността, раждането и качествените следродилни грижи. Разривът в междуличностните отношения и проблематизирането на взаимоотношенията лекар-пациент доведоха до нови форми на заедност и отчужденост. Общественото здраве се приоритизира за сметка на индивидуалното; нещо повече, утилитарните съображения разклатиха крайгълния камък на биоетиката, налагайки редица ограничения върху автономността; основните човешки права и свободи се размиха в безпрецедентните ситуации.

Още нещо, ограниченията в репродуктивната сфера засегнаха предимно женския избор, което доведе до опасенията от нова форма на потисничество, отразяващо се пагубно предимно на женското репродуктивно здраве в най-интимните и уязвими етапи – бременността и раждането, където доверието и грижата са от първостепенно значение.

Основни понятия и дефиниции

Автономията в медицински контекст се разбира като способност за самоопределяне и взимане на самостоятелни решения и контрол върху собствения живот. Затова и е централен проблем в биоетиката. Тя се обвързва с възможността за самостоятелен, незасегнат от външна принуда или натиск, избор сред налични алтернативи, както и с интегритета на личността и личностната идентичност (Кънева, 2011: 63).

Патернализмът е „налагане на ограничения върху свободата на дадено лице с цел да бъде подпомогнато неговото или нейното собствено добро“ (Томпсън, 2011: 98). Затова и доколкото представлява ограничаване на свободата, за да бъде морално приемлив, употребата му се нуждае от оправдание.

Репродуктивната автономия е не просто свобода на избор, независеща от чужда принуда, тъй като родителството е съвкупност от отговорности, планиране и избори, целящи родителите „да предложат задоволителна и продължителна грижа и закрила на

детето, което се надяват да имат“ (О’Нийл, 2011: 270). Принципите, които трябва да се следват, са основните в биомедицинската етика: уважение към автономията, благодеянието, ненанасянето на вреда, и принципът на справедливостта. Четирите основни принципа на биоетиката са формулирани от Бючъм и Чайлдрес, като нито един от тях няма априори преимущество над останалите и всеки един от тях може да надделее в конкретен контекст и ситуация (Кънева, 2011: 64 – 69).

COVID – 19 – мерки и ограничения

Приемането на принципа за уважение към автономността на пациента като основен принцип в медицинската етика, зачитащ човешкото достойнство, се превръща в основополагащ за взаимоотношенията лекар-пациент и заменя неприемливия и силно проблематичен традиционен модел, основаващ се на патернализъм (Кънева, 2011: 7). По време на извънредното положение, наложено поради пандемията от COVID-19, общественото здраве се приоритизира за сметка на индивидуалното и се въведоха редица мерки и ограничения върху автономността, желанията и възможността за вземане на самостоятелни решения на пациента. Силно ограничените ресурси, опасността от зараза и огромният натиск, който високата заболяемост оказва над здравните системи, принуди редица държави да наложат триаж за неспешни медицински състояния и интервенции.

Триажът и дефинирането на „спешно“ и „неспешно“ медицинско състояние се оказват още по-проблематични по отношение на гестацията, перинаталния и неонаталния период [1]. Една от трудностите е свързана и с определянето на бременната жена като пациент, тъй като самата бременност не е болест, при все че по думите на Ейми Мулин се възприема като един вид отклонение от нормалното, което изисква медицинска намеса на всяка цена и е по-близо до болестта (Костова, 2016). Самото раждане е едновременно клиничен момент и екзистенциално житейско събитие.

Пандемията от COVID-19 промени медицинската грижа. Интересът към кризата постепенно се фокусира върху последствията от пандемията върху психичното здраве. В това отношение бременните жени и родилките представляват специфична и уязвима група, засегната от последиците от пандемията (Bottemanne, 2022).

Редица важни въпроси бяха оставени без задоволителен компетентен отговор. На първо място, дали самата бременност повишава вероятността за зараза с COVID-19, възможността за предаване на плода и за усложнения на самата бременност при заразяване; препоръчително ли е ваксинирането по време на бременност, или би довело до увреждане на плода или спонтанен аборт. Силно притеснително е отражението на тези тревоги върху психиатричното здраве, свързано със стреса по време на бременността и така уязвимия неонатален период. Като последица от пандемията от COVID-19 може да се посочи перинаталната тревожност, депресия и посттравматични стресови разстройства (Bottemann, 2022).

Стресът прогресира и с последващите извънредни събития, а именно военните действия в Украйна, принудили много хора, включително бременни жени, да потърсят убежище в чужда страна; освен върху преките жертви на войната, стресът се отрази негативно и върху останалата част от световното население поради краха на хуманността, икономическите измерения на конфликта и неясното развитие на ситуацията.

Предродилна грижа

На първо място са ограниченията по отношение на женската консултация. Трудно е определянето ѝ като спешно медицинско състояние, особено ако не е по отношение на патологична бременност или увреден фетус, но е чувствително във времето медицинско състояние и е свързано с необходимост от проследяването на нормалното състояние на бременността. Нещо повече, бременността се характеризира като „състояние, изискващо повишен контрол и внимание“, което носи риск, затова и е важен етап (Костова, 2020).

Интересен е погледът върху телемедицината и потенциалът за улеснение, който тя предлага. Тя премахва възможността за разпространение на инфекцията от и на медицинския персонал, но компрометира така важното доверие в интимната сфера на грижите за репродуктивното здраве. Проблематизира се вярата и (не)доверието в новата форма на общуване, а също и страхът от маргинализиране и дискриминиране на уязвими групи – бедни жени, които не притежават компютър или достатъчна компютърна грамотност и умения за провеждането на подобна иновативна форма на консултиране (Костова, 2020).

От възможностите на телемедицината и онлайн формата на консултиране се възползват и психолозите. Така например през 2020г. парижкият университет Сорбона създава нова система за грижи, предлагаща възможност за 30-минутно телефонно интервю с психолог две седмици след раждането и шест седмици по-късно. Този тип протоколи са спомогнали за откриването на следродилна депресия (Viaux, 2020).

Раждане – избори и грижа

Въпреки ограниченията в България, далеч по-осезаеми са рестрикциите в държави, предоставящи далеч по-богат спектър от възможности. Нещо повече, редица проучвания изследват психологическото въздействие на бременността и раждането по време на пандемията. Така например едно испанско проучване, включващо 162 жени, докладва за по-високи нива на стрес при родилките и по-ниско ниво на грижи от медицинския персонал, което довежда до завишаване на случаите на следродилна депресия. До същото заключение стига и проучване, включващо жени от Ирландия, Норвегия, Швейцария, Холандия и Обединеното кралство (Eri, 2022).

Компрометиран е изборът на медицински екип и изборът на място на раждане – два избора, тясно свързани с доверието в този уязвим за жената период. Премахната е опцията за присъствие на бащата или друг роднина по време на раждането, както и възможността за раждане в домашни условия. Тези мерки превръщат раждането в изолиращо и стресиращо преживяване за жената: „*някак си се чувствам така, сякаш се справям сама*“ (Eri, 2022).

Още по-тежко по отношение на чувството за изолация и стрес стоят нещата по отношение на бежанската вълна.

Друг етичен проблем е характеризирането на раждането чрез секцио като „избираема процедура“. По тази причина някои болници отказват да предоставят тази грижа по време на COVID-19, при все че раждането е физически процес, който въздейства върху тялото както незабавно, така и в дългосрочен план, и съществуват различни основания, поради които секциото може да бъде предпочитан метод за раждане пред естественото такова (Romanis, Nelson, 2020).

Неонатална грижа

Отраженията върху неонаталната грижа, особено по отношение на недоносените бебета, за които контактът „кожа до кожа“ е от изключителна важност и е научно утвърден терапевтичен метод, са най-малкото силно притеснителни.

Интересен резултат показва проучване с 1367 участници в САЩ, което установява връзка между високия пренатален стрес на майката и преждевременното раждане по време на пандемията (Preis, 2021:179 – 191).

Друго опасение, свързано с COVID-19, касае преждевременното раждане поради прекарана коронавирусна инфекция. Това неминуемо ни довежда до притеснението, свързано с разделянето на преждеременно роденото бебе от родителите му.

Въпреки акцента, който СЗО поставя върху важността на кърменето, кенгуру грижата и родителското присъствие в неонаталния етап за избягване на дългосрочните рискове за психо-емоционалното развитие на бебето, както и върху благоприятния им ефект върху физическото възстановяване на недоносеното бебе, в България достъпът на родителите до неонатологичните звена е забранен (Габровска, 2020). Трудно е да се намери решение кое застрашава повече новороденото, особено в началото, когато не е налична достатъчна информация за възможността за вертикално пренасяне на инфекцията.

Заклучение

Станахме свидетели на изключителни и непредвидими събития. Пандемията от COVID-19, нейното развитие и последици; последвалата „война“ или „специална военна операция“ в Украйна, пропускване на хуманността, разрыв на междуличностните отношения и доверието във взаимоотношенията лекар-пациент. Автономността претърпя сериозни ограничения, основните човешки права и свободи се размиха в безпрецедентните ситуации. Ограничени ресурси, опасност от зараза, търсене на безопасно място, документални неуредици и проблеми със статута на бременната жена ограничиха избора относно клиничните грижи, получавани по време на гестацията, раждането и следродилния период. Освен до ограничена репродуктивна автономия, тези събития доведоха до опасения от нова форма на потисничество, отразяваща се пагубно предимно над женското репродуктивно здраве в най-интимните и уязвими за жената

етапи – бременността и раждането, където доверието и грижата са от първостепенно значение. Досегашните правила и наредби се оказаха неуместни, а понятието за „нормалност“ се изпразни откъм съдържание. Достигнахме до нови форми на отчужденост и страх, но и иновативни форми на заедност. Утилитарните съображения до голяма степен разклатиха приоритизирането на личността и автономията – крайбъгълният камък на биоетиката.

Сега е време за преоценка на риска и оправдаността на мерките, както и за изготвяне на стратегии за справяне с неразрешените проблеми; за оказване на психологична подкрепа на жените в този момент на несигурност, огромен стрес и липсата на доверие в техните най-интимни, лични, но по необходимост превърнати в обществени, моменти.

БЕЛЕЖКИ

[1] Перинатален период – времето от 28ма г.с. до 7 дни след раждането. Неонатален период – времето от раждането до 28-ия ден.

ЛИТЕРАТУРА

Кънева, В. (2011). Автономията като идеал и действителна способност – В: Кънева, В. (съст.) *Автономия и биоетика*. Т.1. С., ИК „Критика и хуманизъм“, 7 – 50.

Кънева, В. (2011). Принципът на автономията в биоетиката – В: Кънева, В. (съст.) *Автономия и биоетика*. Т.2. С., ИК „Критика и хуманизъм“, 60 – 77.

О’Нийл, О. (2011). Репродуктивната автономия и житейските технологии – В: Кънева, В. (съст.) *Автономия и биоетика*. Т.1. С., ИК „Критика и хуманизъм“, 253 – 283.

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.

Габровска, М. (2020). Етика на раздялата между бебета и родители в неонатологичните звена по време на пандемия. – В: *Етически изследвания*, бр. 5, кн. 3/2020 / [онлайн]. Достъпна от <https://jesbg.com/mgabrovska-etika-na-razdyalata-mezhdu-bebeta-i-roditeli-v-neonatologichnite-zvena-po-vreme-na-pandemia/> [Прегледана 09.11.2022]

Костова, Л. (2020). Женската консултация в условията на Ковид – 19: граници на комуникацията. – В: *Етически изследвания*, бр. 5, кн. 3/2020 / [онлайн]. Достъпна от <https://jesbg.com/lkostova-zhenskata-konsultatsia-v-usloviyata-na-kovid-19-granitsi-na-komunikatsiyata/> [Прегледана 09.10.2022]

Костова, Л. (2016). Пол и морално репродуктивно поведение в контекста на дородовите генетични изследвания в женската консултация. *Сборник доклади от IV Национална конференция „Биоетика и биоправо – модерни практики и политики на бъдещето“*, 21-22 Октомври, НБУ, София, [онлайн]. Достъпна от <https://ebox.nbu.bg/bioetic17/images/Sbornik-Biokonferencia-2016.pdf> [Прегледана 09.11.2022]

Romanis, E., A. Nelson. (2020). Maternal request caesareans and COVID-19: the virus does not diminish the importance of choice in childbirth. – In: *Journal of medical ethics*. Available at: <<https://jme.bmj.com/content/46/11/726>> [Accessed 09.11.2022]

Bottemanne, H., et al. (2022). Becoming a Mother During COVID-19 Pandemic: How to Protect Maternal Mental Health Against Strass Factors. *Frontiers in Psychiatry*, 15 March DOI: 10.3389/fpsyt.2021.764207 [Accessed 09.11.2022]

Eri, T. (2022). Giving birth and becoming a parent during the COVID-19 pandemic: A qualitative analysis of 806 women's responses to three open-ended questions in an online survey. – In: *Midwifery*, Volume 109, June, DOI: 10.1016/j.midw.2022.103321 [Accessed 09.11.2022]

Viaux, S., et al. (2020). Giving birth under lockdown during the COVID-19 epidemic. – In: *Journal of Gynecology Obstetrics and Human Reproduction*, 49(6), DOI: 10.1016/j.jogoh.2020.101785 [Accessed 09.11.2022]

**ДОВЕРИЕ И АВТОРИТЕТ – НЯКОИ ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА ПРЕД
ПРОФЕСИОНАЛНАТА ТАЙНА В БИОМЕДИЦИНСКИ АСПЕКТ**

МАРТИН МИРЧЕВ

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

mart_mirchev@abv.bg

**TRUST AND AUTHORITY – SOME CHALLENGES TO THE PROFESSIONAL
SECRET IN BIOMEDICAL CONTEXT**

MARTIN MIRCHEV

Medical University – Varna “Prof. Dr. Paraskev Stoyanov”

Abstract

After the middle of the 20th century, different social trends provoked changes in the relationship between physician and patient. Some of them concern the persistent debate about rights and freedoms in a variety of contexts, and others the ever increasing willingness of individuals to question the legitimacy of systems and authorities in general, including health care systems and physicians. These trends can be explained by the information revolution and the unprecedentedly easy access to information of all kinds – information that is often interpreted too freely or too orchestrated. On the other hand, there is an increasing abundance of human arrogance – that we are knowledgeable and somehow untouchable, as well as the general tendency towards doubt, and pretentiousness – all of them in a way brought down to earth, but also provoked by the last pandemic. Let's assume that this is still a natural product of complicated social relationships. However, as a consequence of such trends, we can examine the risk of undermining one of the cornerstones of the art of medicine – the trust between physician and patient, and the value it represents for professional medical secret. In Western medicine, confidentiality has been a well-recognized and discussed point at least since the time of Hippocrates, and trust has always been a necessary foundation of the patient-physician relationship. Of course, the one who trusts always accepts a certain amount of vulnerability and risk, although sometimes trust is simply inevitable, even if it is not necessarily subordinated to the trustworthiness of the person at whom it is directed. In medical practice, patients often confide because it makes them feel more at ease in situations over which they have little or no control. In this interesting context, we may ask: is the conflict between doubt and trust related to a rational process, or is it emotionally based? Can trust be seen as a value that modern laypersons tend to downplay, even in relation to biomedical practice?

Key words: trust, confidentiality, challenges.

Обикновено доверието се разглежда като многопластова структура с ключово за качеството на взаимоотношенията и взаимодействията значение. Доверието е особен тип отношение, насочено към друг човек, авторитет, институция, за които се очаква да бъдат

благонадеждни, и по този начин се превръща в определящ за тях елемент. Все по-често обаче се сблъскваме с проблемни ситуации, при които наличието на доверие при различните интеракции е изправено пред предизвикателства или директно отсъства.

В наше време, сякаш в сравнение с когато и да е било преди, хората са все по-склонни да не се доверяват, да поставят под съмнение легитимността на системи и авторитети, и в последна сметка – да се дистанцират, да се отчуждават. Кризата на авторитетите обаче далеч не е съвременно явление. Отричането им е част от масовата култура на „масовите“ хора днес, но всъщност пророчески е описано преди почти цял век от Хосе Ортега-и-Гасет, който пише: *„(...) всеки среден индивид носи в себе си усеждане за господство и триумф, което го тласка да утвърждава самия себе си такъв какъвто е, да налага като добър и свършен своя морален и интелектуален багаж. Това доволство от себе си го кара да се затвори за всяка външна инстанция, да не слуша, да не поставя под съмнение своите възгледи и да не се съобразява с другите.“* (Ортега-и-Гасет, 1993) В прочутото си есе „Какво е авторитет“ Хана Арендт пък директно заявява, че авторитетът е *„изчезнал от модерния свят“*. (Arendt, 1954). Недоверчивостта е закономерен социален феномен предвид духа на епохата, но също така е и очевидно обезпокоителен такъв, особено в определени контексти като биомедицинския.

В случая с отношението между лекар и пациент, при което лекарят съвместява и ролята на авторитет, това е проблематично, тъй като връзката между тях се базира преди всичко именно на доверие. (Mechanic, Schlesinger, 1996; Kao, Green, Zaslavsky, Koplan, Cleary, 1998). А ако доверието е компрометирано, това застрашава самото взаимоотношение. Всъщност, то би се обезсмислило.

Усъмняването в медицинския авторитет обикновено намира поне две основни проявления, които могат да съществуват самостоятелно или комбинирано. От една страна това е недоверието, насочено към компетентността и медицинските възможности. От друга – недоверие по отношение на задължението за спазване на медицинска тайна и конфиденциалността, което в днешната информационна ера поражда редица опасения за защитата на личните данни, тяхната първична, вторична и последваща употреба, за които често липсва прозрачност. През последните десетилетия професионалният медицински авторитет се трансформира поради натиск от вътрешни и външни фактори. Това включва от една страна отслабената институционална подкрепа, но още влиянието на

информационната революция и Големите данни, презадоволяващи хората с огромно количество лесно достъпна информация и дори по-голямо количество дезинформация, като границата между двете е твърде размита. Съпътстващи характерни фактори представляват склонността на хората да се подлъгват по манипулативните уклони на социалните мрежи и медийната пропаганда, но и присъщата *арогантност* на модерния човек, у когото някак тревожно са се настанили усещането за недосегаемост и господство над елементи и явления. Въпреки всичко, последните бяха до известна степен „приземени“ от пандемичната COVID реалност, но едновременно с това в някои отношения бяха и допълнително провокирани. Така или иначе, дните на традиционното разбиране, че *„лекарят знае най-добре“*, когато пациентите сляпо са се доверявали и подчинявали на медицинския авторитет, бързо се превръщат в далечен спомен за съвременните информационни общества, където пациентът вече се е превърнал в потребител и клиент на медицински услуги, очакващ да играе активна роля във взаимоотношенията си с лекаря.

Разбира се, справедливо е да се отчете и другата възможна перспектива към описания проблем – че трябва да се запитаме дали може това занижено доверие – а понякога и открито недоверие – да е всъщност донякъде *заслужено* в светлината на все по-широкото оповестяване на медицински грешки, странични ефекти на лекарствени продукти и ваксини, тромавото приемане на базирани на доказателства медицински иновации и клинични възможности, медицинската некомпетентност, злоупотребата с професионалната тайна и конфиденциалността? Всички тези опасения водят до сериозни промени както в междуличностно доверителните отношения, така и в институционалното доверие. Те подкопават доверието в медицинската професия и в лекарите като цяло. Това още веднъж показва, че притесненията относно доверието на пациентите предизвикват необходимостта от по-добро разбиране за ролята му в отношенията лекар-пациент. Кой са елементите в доверието на пациентите, които остават стабилни? Къде са възникващите точки на слабост, които могат потенциално да застрашат здравните резултати (health outcomes)?

Доверието се оказва многоизмерна конструкция, която може да се опише разнообразно. Вариациите в начина, по който то е концептуализирано и дефинирано, се дължат отчасти на теоретичната разносъставеност на много академични дисциплини,

като например социологията и политическите науки, които са провеждали изследвания върху него в собствените си проблемни полета. (Luhman, 1989; Gurtman, 1992).

Обикновено връзката между доверието и авторитета се разглежда през отличителния белег на легитимната власт, а именно вероятността хората да следват команди, препоръки, съвети (Weber, 1958). В отделните дисциплини има забележимо неединомислие относно това как да се дефинира доверието. В контекста на медицинската практика изглежда също няма пълен консенсус и се подхожда към дефиниране през отношенията лекар-пациент по различни начини. Някои теоретици подчертават по-афективния му характер, идентифицирайки го като успокояващо чувство на увереност или вяра в лекаря и неговите намерения. Сред най-често описваните измерения на поведението на лекаря, на които пациентите се смята, че основават доверието си, са компетентността, състраданието, конфиденциалността, надеждността и комуникацията (Anderson, Dedrick, 1990; Thom, Campbell, 1997; Mechanic, 1998).

Разбира се, този, който се *доверява*, винаги приема известна доза уязвимост и риск, макар и понякога доверяването да е просто неизбежно и дори да не е непременно подчинено на надеждността на човека, към когото е насочено. Често в медицинската практика пациентите се доверяват, защото това ги кара да се чувстват по-спокойни в ситуации, над които имат ограничен или никакъв контрол, както е при спешните случаи. В този смисъл актът на доверяване има и функцията на психологически защитен, облекчаващ напрежението механизъм, който може да се отнесе към проява на рационално поведение в застрашаваща здравето или живота ситуация. Доверието може да бъде рационално, стига да бъде насочено към истината – автентичната вяра в някого и в неговите намерения и способности – или да бъде насочено директно към желаната цел, т.е. към това да се получи помощ (Jones, 1996).

Интересна перспектива към доверието е свързана с разглеждането му като ценност. От една страна стои въпросът ценност ли е то само по себе си или ценността може да бъде онагледена само през отношението с другите и през реалния продукт – резултатът от доверителното отношение? От една страна, ако само по себе си доверието не „произвежда“ някаква стойност или резултат, то и „доверяването“ никак би се обезсмислило. От друга страна, може да имаме съображението, че чрез доверието се

засвидетелства уважение към другия или другите, (O'Neil, 2012), и съответно отсъствието му е проява на неуважение (D'Cruz, 2019).

Доверителното отношение има инструментална стойност, тъй като осезаемо увеличава ползите от взаимоотношенията и сътрудничеството, стига, разбира се, това отношение да е реципрочно (Hardin, 2002; Dimock, 2020). В случая с конфиденциалността в отношенията лекар – пациент, обикновено доверителното отношение върви двустранно – пациентът трябва да се доверява на лекаря, че той ще спазва професионалната тайна, а лекарят разчита на откровеност, за да изпълни своята част от ангажимента към пациента. Интересна гледна точка представлява мнението, че дори и доверието да подобрява сътрудничеството и междуличностните интеракции, то не е непременно необходимо (Cook et al., 2005; Skyrms, 2008), тъй като премахва стимула да се „проверяват“ доверителите и реално изключва понякога здравословната минимална доза съмнение.

Едно ключово разграничение в концептуализацията на доверието, което оказва влияние върху теорията за взаимоотношенията лекар-пациент, е разликата между междуличностно доверие и социално доверие (Mechanic, 1996). Междуличностното доверие се отнася до доверието, изградено чрез повтарящи се взаимодействия, благодарение на които очакванията относно надеждното поведение на дадено лице могат да бъдат тествани във времето. Социалното доверие обаче е доверие в колективни институции, повлияно до голяма степен от медиите и от общото социално настроение към определени институции. Следователно, всяко разглеждане на междуличностното доверие на пациентите в лекарите трябва да вземе предвид общата атмосфера на социално доверие в здравните институции. Теоретичната работа, разплитаща възлите, които свързват тези различни елементи на доверие, подчертава жизненоважното значение на социалното доверие при формирането на традиционното междуличностно доверие между пациентите и техните лекари. (Goold, 1998).

В огромна степен доверието между лекар и пациент зависи от споделянето на информация от всякакъв порядък. В малко по-общ план, отчитащ множеството заинтересовани страни, информационната реалност и глада за данни, които захранват информационната индустрия, пряко се пораждат опасения за конфиденциалността. Разбираемо хората, които разчитат на медицинска поверителност, може да почувстват,

че им липсва смислен контрол върху това, което се случва с тяхната лична информация. Еволюцията на социалните медии, смарт технологиите, носимите устройства (wearables) за наблюдение на здравето, електронните медицински досиета, представляват разнообразни възможности за преднамерено и непреднамерено разкриване на информация, свързана със здравето и личността. Практическата способност на хората да контролират и защитават поверителността на здравето си е отчасти функция на ефективната сигурност на данните, познанията им за съвременните практики за управление на медицински данни и социално-икономическите привилегии. (Bridges, 2017; Marx, 2007)

Освен това, развитието на Големите данни в дигиталните свят и икономика правят още по-трудно за всяко лице да упражнява контрол върху събирането и използването на медицинска и друга лична информация (Kasperbauer, 2020; Veliz, 2020). Това неимоверно много засилва различните настроения, засягащи основни моменти във взаимоотношенията на доверие и конфиденциалност между лекар и пациент.

В този особен биомедицински контекст изпитанията пред доверието имат сложна обусловеност. Те са зависими както от социалните тенденции, които прецизираме индивидуално и едновременно с това съпреживяваме с другите, така и от различни рационални предразположености на човешките характер и природа. Те са също така повлияни и от емоционалния свят на човека; от начина, по който той интерпретира и конституира своето място във взаимоотношенията. Изглежда съмнението има – като минимум – двойка роля: да пробуди съзнанието така, че то да не приема нищо напълно безкритично, но от друга страна да привежда в действие по-деструктивната си страна – рушенето на устоите на доверието в търсене на конфликтни точки както чрез рационална аргументация, така и чрез ирационални емоции. Тези наблюдения могат да намерят основание дори извън рамките на отношенията лекар – пациент.

В последните няколко години загубата на смисъл в думи като доверие, емпатия и симпатия – оскотяването, елементаризирането на взаимоотношенията между хората, се оказват следствие от реалността. Колко хора от поколенията на последните три-четири десетилетия въобще са си представяли, че в живота си ще видят глобална пандемия и война на праговете на домовете си? Тази брутална реалност превзема „нормалния свят“, в който живеехме до вчера. Доверие, близост, взаимопомощ – примери които все пак

видяхме ограничено приложени в глобален мащаб – отстъпиха пред страх, съмнение, затваряне в себе си, търсене на самодостатъчност и някак твърде индивидуализирано светоусещане. Нещата вероятно имат по-дълбоки емоционални основания: човек съзнателно или подсъзнателно ограничава доверието си във всякакви авторитети, защото се опасява да не бъде подведен от илюзията, че всичко ще бъде наред. Ограничаването на доверието е психологически защитен механизъм срещу реалността, в която живеем. Съмнението в медицинския авторитет и по-частният случай със съмнението по отношение на конфиденциалността изглеждат като едно от следствията на този механизъм.

ЛИТЕРАТУРА

Ортега-и-Гасет, Х. (2015). Бунтът на масите, С., ИК БАРД.

Anderson L.A., R.F. Dedrick. (1990). Development of the Trust in Physician Scale: a measure to assess interpersonal trust in patient-physician relationships. – In: *Psychol Rep.* 67:1091–100 <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/2084735/> [Accessed 17.10.2022];

Arendt, H. (1954). What is authority., Available at: <https://www.pevpat-ugent.be/wp-content/uploads/2016/09/H-Arendt-what-is-authority.pdf> [Accessed 17.10.2022];

Bridges, K., (2017). *The Poverty of Privacy Rights*. Stanford: Stanford University Press. <https://deliverypdf.ssrn.com/delivery.php?ID=476013072022122122111074099091101095028032023043029030023009007088117099065127023070033000021120038125121100106025092008094118010060038093078014094070080020085112054044001072102096001106066068095108070002076087092007000117024065106026098100110094088&EXT=pdf&INDEX=TRUE> [Accessed 16.10.2022]

Cook, K. S., R. Hardin, and M. Levi. (2005). *Cooperation Without Trust?* New York: Russell Sage Foundation. https://www.researchgate.net/publication/242279407_Cooperation_Without_Trust [Accessed 16.10.2022]

D’Cruz, J., (2019). Humble Trust. – In: *Philosophical Studies*, 176(4): 933–953. doi:10.1007/s11098-018-1220-6 http://ispcjournal.org/journals/2020/01/PhC_24.pdf [Accessed 16.10.2022]

- Dimock, S.** (2020). Trust and Cooperation. – In: in *Simon*, 160–174 <https://www.taylorfrancis.com/books/edit/10.4324/9781315542294/routledge-handbook-trust-philosophy-judith-simon> [Accessed 13.10.2022]
- Goold, S.D.** (1998). Money and trust: relationships between patients, physicians, and health plans. – In: *J Health Polit Policy Law*. 23:687–95 <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/9718519/> [Accessed 16.10.2022]
- Gurtman, MB.** (1992). Trust, distrust, and interpersonal problems: a circumplex analysis. – In: *J Pers Soc Psychol*. 62:989–1002 <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/1619552/> [Accessed 15.10.2022]
- Jones, K.** (1996). Trust as an Affective Attitude. – In: *Ethics*, 107(1): 4–25. doi:10.1086/233694 <https://faculty.philosophy.umd.edu/PGreenspan/Crs/Jones-sl.pdf> [Accessed 16.10.2022]
- Kao A.C, D.C. Green, A.M. Zaslavsky, J.P. Koplan, P.D. Cleary.** (1998). The relationship between method of physician payment and patient trust. – In: *JAMA*. (1998);280:1708–14.) <https://jamanetwork.com/journals/jama/fullarticle/188181> [Accessed 15.10.2022]
- Kasperbauer, T.** (2020). Protecting Health Privacy Even When Health Privacy is Lost. – In: *Journal of Medical Ethics*, 46(11): 768–772. <https://jme.bmj.com/content/46/11/768> [Accessed 15.10.2022]
- Luhman, N.** *Trust and Power*. New York, NY: John Wiley & Sons.
- Marx, Gary T.**, (2007). Privacy and Social Stratification. – In: *Knowledge, Technology & Policy*, 20(2): 91–95 https://web.mit.edu/gtmarx/www/priv_social_stratification.pdf [Accessed 15.10.2022]
- Mechanic, D.** (1996). Changing medical organization and the erosion of trust. *Milbank Q*, 74:171–89 <https://www.milbank.org/wp-content/uploads/mq/volume-74/issue-02/74-2-Changing-Medical-Organization-and-the-Erosion-of-Trust.pdf> [Accessed 14.10.2022]
- Mechanic D.** (1998). The functions and limitations of trust in the provision of medical care. – In: *J Health Polit Policy Law*. 23: 661–86 https://www.researchgate.net/publication/13566036_The_Functions_and_Limitations_of_Trust_in_the_Provision_of_Medical_Care [Accessed 14.10.2022]
- Mechanic D., Schlesinger M.** (1996). The impact of managed care on patients' trust in medical care and their physicians. – In: *JAMA*. 275:1693–7 <https://jamanetwork.com/journals/jama/article-abstract/403276> [Accessed 14.10.2022]

- Thom DH, B. Campbell.** (1997). Patient-physician trust: an exploratory study. –In: *J Fam Pract.* 44:169–76 https://cdn.mdedge.com/files/s3fs-public/jfp-archived-issues/1997-volume_44-45/JFP_1997-02_v44_i2_patient-physician-trust-an-exploratory-s.pdf [Accessed 17.10.2022]
- Hardin, R.** (2002). *Trust and Trustworthiness*, New York, NY: Russell Sage Foundation https://www.researchgate.net/publication/318587513_Trust_and_trustworthiness [Accessed 15.10.2022]
- O’Neil, C.,** (2012). Lying, Trust, and Gratitude, *Philosophy & Public Affairs*, 40(4): 301–333. doi:10.1111/papa.12003 https://www.researchgate.net/publication/262957183_Lying_Trust_and_Gratitude [Accessed 15.10.2022]
- Veliz, C.** (2020). *Privacy is Power: How and Why You Should Take Back Control of Your Data*, London: Penguin Random House.) <https://academic.oup.com/idpl/article/12/3/255/6545822> [Accessed 15.10.2022]
- Weber, M.** (1958). “The Three Types of Legitimate Rule.” *Berkeley Publications in Society and Institutions* 4(1):1–1 file:///C:/Users/Acer/Downloads/Weber_Three%20Types%20Rule.pdf [Accessed 15.10.2022]

СРЕЩУ ПРИРОДАТА: СТРАХОВЕ, СЪМНЕНИЯ И СПОРТЪТ НА БЪДЕЩЕТО

ВАСИЛ ЛОЗАНОВ

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

vlozzanov@hotmail.com

AGAINST NATURE: FEAR, DOUBTS AND THE FUTURE OF SPORT

VASIL LOZANOV

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract: The debate about human enhancement and sports has a long and fruitful history. Sports are an area of human culture that is likely to show quick and dramatic results from the biotechnological advancements of the past decades. Stronger weightlifters, faster runners and supernaturally keen-eyed archers: the transhumanist project appears to promise a revolution in an activity as ancient as society itself. But not all ethicists are enthusiastic about such reforms of tradition. Large looms the question of human nature and the consequences for it as a result of the miracle of genetic engineering. This paper examines the importance of human nature (or the lack of such) in the debate whether enhancement should be allowed in sports or not, and also draws attention to other concerns that merit further examination.

Keywords: bioethics, human enhancement, human nature, transhumanism, sports

Въведение

Достатъчно е да се вгледаме в промените в света, настъпили само през последните три десетилетия, за да си дадем ясна сметка, че бъдещето на човечеството крие обещания отвъд най-смелата ни фантазия. Но докато иновациите са по-очевидни в сферата на високите технологии и в изменението на обществените нагласи по редица социални проблеми, свързани с толерантността и приемото на различията [1] с различността в обществото, то в други сфери от съществено цивилизационно значение те остават скрити. Една такава област е спортът – традиционен институт с корени в човешката античност, който в същото време може да се окаже неусетно в авангарда на нововъведенията, предстоящи не в какво да е, а в самото разбиране за това какво е да бъдеш човек.

Обещанията на трансхуманизма за съвършенство [2] на телата съвсем органично преливат към спорта, чиято същност се свързва често с надхвърляне на естествените ограничения на човека и надминаването на човешките постижения, останали ни от близкото и далечното минало. Подобна цел – да я наречем условно „рекордърска“ – лежи в сърцето на постоянното търсене на спортиста да подобрява (рекорди) и да се подобрява. Но разговорът за подобренията е дълъг и богат на аргументи, някои от които защитават правото на свободно усъвършенстване, докато други го отхвърлят изцяло или частично и предупреждават за опасните последици, които могат да настъпят както за индивидуалния състезател, така и за спорта като човешко явление, а в този смисъл и за човечеството като цяло.

Днес редом до допинга, отдавна тема на сериозен дебат, стои и въпросът за биотехнологичните подобрения, които, колкото по-реални и разпространени стават, толкова повече расте заплахата от тях. Опасенията на мнозина етици провокират наличието на богата палитра аргументи против подобряването на спортиста: опасност за здравето и живота на подобрения, накърняване на справедливата конкуренция, засягане на самия дух на играта, нарушаване на правилата и много други. Сред тях особено място заема един: този за природата на човека.

В настоящия текст разглеждам напрежението между нея и подобряването на човека, доколкото то засяга спорта. Най-напред очертавам проблемните зони на недоверие, след което обобщавам тезата си: че проблемът за природата ни е въпрос, който е не само многопластов и трудно разгадаем, но също и тема, която следва да се изведе вън от дебата за подобряването на спортиста. Накрая представям и няколко проблемни полета, на които би следвало да се обърне по-голямо внимание.

По следите на човешката природа

За да говорим за природа на човека, най-напред е добре да локализираме значението на това понятие във философията като цяло. Макар интуитивно да изглежда разбираемо, при опит да се проследи историята му се оказва, че то е натоварено с множество най-разнообразни значения, които поставят известни препятствия пред ясното му дефиниране. Но преди всичко стои следният въпрос: съществува ли изобщо

човешка природа? На него може да се отговори по три начина: (1) да, има фиксирана; (2) да, но не е фиксирана; или (3) не, няма.

В първата от трите възможности можем да впишем едни от най-ранните теории в западната традиция. Още Аристотел говори за природата на човека като обществено същество [3], на което е присъщо да живее в държавата, т.е. да се събира със себеподобните си и да формира обществен строй, който впрочем Стагиритът също определя като естествен. В неговия очерк изпъква и определянето на човека като рационално създание; единствен той от всички живи същества е дарен с разум и тази негова отлика е решаваща за обособяването на идентичността му. Аристотел противопоставя на понятието за природа това за култура, като така обособява линия на различие, основаваща се на възможността да се контролира съответното явление. Природата е в този смисъл съвкупност от черти, които не са резултат от умишлена дейност; качества, към които има предразположение да се развие човекът; или пък качества, чието притежание отнася едно същество към вида *Homo Sapiens*. Тя е, така да се каже, отвъд способностите на човека да бъде определяна и оформяна.

Към втората опция, която признава съществуването на човешката природа, но отрича характера ѝ на вродена, можем да отнесем екзистенциализма на Сартр. С известната прокламация, че екзистенцията предхожда есенцията, френският философ защитава възгледа, че все пак има такова нещо като човешко естество, но то не е първично заложено във всеки индивид, а идва впоследствие, като резултат от решенията ни. Човешката природа не е точно определена, но е определяема – тя е сумата от изборите на всички хора:

Когато казваме, че човек избира себе си, имаме предвид, че всеки от нас избира себе си, но с това също искаме да кажем, че избирайки себе си, той избира всички хора. На практика няма и едно наше действие, с което, създавайки човека, който искаме да бъдем, да не създаваме и образа на човека такъв, какъвто смятаме, че трябва да бъде. [...] избирайки себе си, избирам човека изобщо. (Sartre, 2007)

Третият вариант е да отречем изобщо съществуването на единна човешка природа. Може би най-значимият представител на тази философска линия е Дейвид Хъл, който в статията си *On Human Nature* от 1986 г., избирайки биологически критерий на изследване, изразява тезата, че предвид характеристиките на еволюционния процес е

„крайно невероятно човешките същества да са в основата си еднакви“ (Hull, 1986: 4). Оборвайки различни възможни общи черти (генотип, честота на алелите, език, кръвни групи) и оспорвайки понятия като „потенциал“ и „нормалност“, Хъл стига до извода, че единственото качество, което може да бъде признато, е изменчивостта, но тя далеч не се ограничава до нас, а се споделя от всички биологични видове, защото е естествен резултат от еволюцията.

И така, оказва се, че въпрос, който е така фундаментален – какво е естеството на човека – няма лесен или ясен отговор. Ако приемем гледната точка на Хъл, то би следвало с лекота да приключим разговора незабавно. След като не може да се подкрепи съществуването на човешка есенция, отделна от конкретния исторически момент, тогава никакъв аргумент, свързан с природа на човека, не би могъл да играе каквато и да е роля в дебата за подобряването на човека. Накратко казано: няма нужда от решение, защото не съществува никакъв проблем. Сходно стои въпросът, струва ми се, и с приемането на втората теза – че човешка природа има, но тя не е фиксирана. Ако приемем човека за постоянен творец на това какво значи да бъдеш човек, то всеки довод за или против употребата на биотехнологични подобрения се превръща по-скоро в поучение или опит да се тласне цялото човечество в една посока, която е предпочитана от автора на довода, а не правилна *per se*. Прегръщането на подобен субективизъм дава възможност везната да бъде наклонена от количествено натрупване, а не от качествен анализ на ситуацията. В този смисъл истински проблемна остава единствено първата теза: че човешката природа съществува и се характеризира с някакви устойчиви качества или положения. Единствената природа, срещу която можем да вървим, е вродената.

Роден, разбира се, да съм добър

Нека в името на дискусията приемем, че човешката есенция е точно такава, без да поясняваме конкретното ѝ съдържание. Дори тогава ни е необходимо нещо повече, за да се противопоставим на подобряването на човека – да обосновем, че тази наша природа има морална стойност такава, каквато е. Разумно би било да противостоим на промяната ѝ единствено в случая, в който смятаме, че тя ще доведе до нещо по-лошо. Така се оказваме в капана на онова, което в етиката обозначаваме като позоваване на природата (*appeal to nature*): вмъкването на недоказаната предпоставка, че това, което е естествено,

е добро, а онова, което не е в съответствие с природата – лошо. Темата е широко обсъждана в литературата и няма да се спирам на нея; достатъчно е да спомена, че няма нито едно безспорно доказателство за вкоренена доброта в нашата природа. Следователно и подобна теза не би могла да ни послужи.

Може би в такъв случай трябва да се обърнем към друг вариант. Какво ако природата ни не е иманентно добра, но все пак означава нещо или притежава дадено качество, което само по себе си я прави ценна? Така отиваме към следващия аргумент.

Дарът на човешкото: светиня или сантимент?

Един от най-ревностните принципни противници на подобряването на човека е Майкъл Сандел, който представя своята гледна точка за подобрения атлет в *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering* (2007). Втората глава от книгата му е посветена на спорта и подобрения атлет. Противно на традиционното възражение, че подобряването на човека води до намаляване на способността му да действа свободно, Сандел смята, че по-скоро резултатът е „хипердеятелност, Прометеев стремеж да се претвори природата, включително човешката природа, да служи на целите и да удовлетворява желанията ни“ (Sandel, 2007: 26–27). Големият проблем, който той съзира, е в нагласата, която подобренията изразяват: неутолима жажда за контрол, водеща до пагубен хюбрис. Човек с подобен манталитет е готов да загърби една важна подробност – че животът е дар, а способностите и талантите ни не са изцяло зависими от нашите проекции и усилия. Посягайки на тази дареност (giftedness), избирайки сам за себе си (или за другото, в случая на генетичното подобряване на неродени), спортистът засяга самата сърцевина на спорта като дейност, която отдава почит на развитието и демонстрацията на естествения талант.

Предишен път съм имал възможността да коментирам предложената от Сандел теза [4] и отново изказвам искрено възхищение към неговата откровеност. Да се гледа на случайността, намесена в зачатieto на човешкия организъм, като на надареност, носи силен пожелателен заряд. Насочва ни към уязвимостта на човек, неговата различност и свойственост, несъвършенството му като част от неговата есенция. За съжаление, този аргумент е и твърде сантиментален. Убедителността му е по-скоро емоционална, отколкото рационална; той е един апел към светостта и смирението. Но доводът за

дареността успява единствено да ни предупреди за една лоша черта, която можем да сметнем за част от природата на човека днес: устремът да се овладее всичко. Сандел не успява да покаже дали и как самото изменение на човешката природа – ако приемем, че подобренията водят до такова – следва да се приема за вредно или по друг начин негативно. Дори бихме могли да спекулираме, че достигането до предела на възможното съвършенство би довело до отпадането на този Прометеев стремеж, за който става дума; все пак подобреният атлет, който знае, че няма накъде повече да отиде, би изоставил подобна аспирация, отърсвайки се от пагубните ѝ последици.

Все пак мисля, че Сандел е на прав път в едно: един от големите проблеми с подобряването на човека не се крие в природата, схващана като сбор от качества, а някъде в отношението ни. И докато по-трудно приемам поругаването на свещеното благоговение пред дареността на таланта, то никак не се затруднявам да видя проблема, когато става въпрос за нарушаването на установените правила на играта. Но преди да обърнем внимание на това, може би трябва да тестваме различна перспектива спрямо ролята на човешката природа в спорта.

Бягството от човека – три различни посоки

Остава ни само един вариант: да докажем недвусмислено, че има нещо нередно в това природата на атлета да е различна от човешката, без да поясняваме самата нея. Тъкмо в такава посока поема д-р Ерик Юнгст, професор по социална медицина и генетика в Университета на Северна Каролина. Изхождайки от негативни дефиниции за човешката природа, т.е. какво не е човек, той коментира три несъвместими есенции: свръхчовекът (superhuman), подчовекът (subhuman) и нечовекът (inhuman) (Juengst, 2013: 89). Ако приемем, че запазването на човешката природа на атлета има морална стойност, казва той, то би следвало да го предпазим от пресичането на която и да е от тези граници.

По отношение на схващането за подчовека, Юнгст обръща поглед към гладиаторските игри от миналото и напомня, че подобен тип принизяване на човека до животинска бруталност (включително съвсем буквално в игрите, в които хора са били изправяни срещу зверове) нарушава човешкото достойнство. По сходни съображения трябва да бъдат избягвани всички практики, които принизяват спортистите до ниво, неотговарящо на стандарта за човешко отношение: „развъждането“ им, купуването и

продаването им, принудата им да участват, подлагането им на сурови и деморализиращи тренировки“ (Juengst, 2013: 91). Но докато има явно единодушие относно атлета човек, то при подобрения атлет, особено в случаи, касаещи хибриди и химери [5] от междувидов характер или прескачане на границите между мъжки и женски пол – проблем, който е актуален в света на спорта и днес – критиците на подобряването рискуват да се окажат в ситуацията, в която защитават природно обусловена йерархия на естествени видове – гледище, което Юнгст правилно посочва, че е систематично отхвърляно през последните две столетия.

По въпроса за свръхчовека Юнгст цитира като пример възгледа на Сандел. Напомняйки олимпийското мото – „по-бързо, по-високо, по-силно“ – което улавя духа на постоянен стремеж към подобрение, характерен за спорта, професорът от Северна Каролина припомня, че поривът към надскачане и благодарността към даровете на природата са двете страни на монетата на „идеала за автентичност“. Ако в други сфери подобряването на човека може да се оправдае по-лесно с тезата на Сандел, то когато става дума за атлетическото начало, везната „за“ и „против“ стои в равновесие.

Накрая, ако подчовекът и свръхчовекът могат да бъдат поставени от двете противоположни страни на човешкото, то нечовекът е ситуиран съвсем извън тази скала. Разграничението тук е между участника (агент) и изобретението, а основното притеснение – дали когато представянето е резултат от синтетични средства, то може наистина да бъде възприето като автентично постижение на спортиста. Макар на пръв поглед да изглежда като разумно притеснение, Юнгст напомня нещо изключително важно: трудността в това да се отсеят тези съзнателни решения на атлета, довели до доброто му представяне, които считаме за легитимни и похвални, от онези, които можем да сметем за укорими, какъвто е случаят с биотехнологичните подобрения. В крайна сметка защо подлагането на усилваща атлетическите способности биотехнологична процедура да ни отдалечава повече от човешкото, отколкото изборът на определена диета или подлагането на специален тренировъчен режим? [6] Трудно е да обосновем, че това е природата ни.

Изводът на Юнгст от разследването му по темата се оказва притеснителен – ако нито подчовешкото, нито свръхчовешкото или нечовешкото съдържат в себе си достатъчно добро обяснение какво не е наред с биотехнологичните подобрения, остава

само една възможна интерпретация: когато Световната анти-допингова асоциация говори за „честване“ на природните таланти, се има предвид „честване“ на генетичните разлики, върху които хората нямат контрол [7]. В този смисъл природата на човека е пречка, доколкото подобряването на човека може да се окаже разрушително за установения ред на атлетическа генетична йерархия. Юнгст не бърза да обвинява, но ни казва, че трябва поне малко да се замислим по този въпрос и дали не се приближаваме опасно до явления като расизма и геноцида. Без значение дали това е така или не съвсем, според мен окончателно става ясно, че природата на човека е в най-добрия случай доста несигурна граница пред биотехнологичните подобрения.

От природата към правилата

Това обаче не означава, че не можем да открием другаде достатъчно добро основание да отречем подобрения атлет като легитимен участник в спортни надпревари. И смятам, че отговорът е съвсем пред очите ни: докато се вглеждаме в естеството на човека и търсим аргументите си там, не обръщаме достатъчно внимание на друго едно естество – естеството на самия спорт.

Вървейки по стъпките на Алан Бюкянън [8], смело трябва да отречем ролята на човешката природа в дебата за подобренията. Не само отхвърленото от него притеснение, че можем чрез биотехнологиите да унищожим човешката природа, е причина за това, а и изяснената по-горе ненадеждност на един такъв естествен критерий, който очевидно повдига повече (нерешими) въпроси, отколкото предоставя сигурна основа за последователна аргументация. Това не означава да загърбим онова, което наричаме човешко – както пише Бюкянън: „Преди да продължим нататък, трябва да отбележим, че има разлика между това да изменяме човешката си природа и да унищожим човешкото в себе си. Човешко наричаме понякога онова, което е отличително ценно у нас хората. Него не искаме да погубваме.“ (Buchanan, 2011: 53). Отървавайки се от проблема за човешката природа, ние не отхвърляме човека, а напротив – прегръщаме една друга негова страна – човекът като нормотворец.

Класическата дефиниция на Бърнард Сютс за играта [9] (в това число трябва да включим и спорта) предполага постигането на целта само чрез методи, позволени от правилата, дори това да означава забраняването на по-ефикасни способности в името на по-

малко ефикасни. Нужно ли е да гледаме по-далеч от етическите кодекси и общоприетите норми за поведение за отделните спортове, за да отречем биотехнологичните подобрения? Не мисля така. Спортът е културно явление, което има своите отличителни черти – една от тях е именно формализирането или институционализирането на правилата, както посочва и МакНамий (McNamee, 2013: 188). Както цялото ни общество е организирано около обществен договор, така и отделните практики се ръководят от частни случаи на подобно споразумение. По силата на неписана конвенция спортът *изисква* да има правила, които правила отговарят на нагласите на обществото към него (спорта) като явление. Именно в този регулативен аспект можем да намерим упование за отблъскването на настъплението на трансхуманистката визия: по съгласие между нормотворческите авторитети в спорта днес допингът, а с по-голяма сила и биотехнологичните подобрения, не са позволена практика. Дори да не можем да обясним на какво точно се дължи недоверието ни към тях, важно е, че съмненията са достатъчни, за да приемем принципна позиция против употребата на такива средства.

Възможно е да възникне възражението, че това е твърде техническо решение. Все пак правилата се променят, при това доста по-лесно от нещо устойчиво, каквото е човешката природа, пък била тя и призната за изменчива. Но мисля, че това притеснение не е основателно. Първо, правилата не са единствено технически; някои от тях наистина уреждат как точно ще се провежда играта – колко да е дълга пистата, колко високи да са препятствията, какви са допустимите килограми за различните категории, как се групират възрастите и прочее. Ала друга част от правилата, особено свързани с допустимостта на дадени практики, възпроизвежда моралните нагласи на обществото. В този смисъл нормите на спорта в никакъв случай не са лишени от етическо значение. Второ, опасението, че правилата твърде лесно биха могли да се променят, също не бива да се взема прекалено насериозно. В крайна сметка промяната им не се извършва спонтанно и неочаквано, а предполага съществени изменения в споменатия горе обществен договор в областта на спорта. Ако нагласата на професионалната общност в даден спорт или в спорта изобщо се измени до такава степен, че да приеме суператлетите като състезатели, значи просто е настъпил моментът, в който ние сме направили цивилизационния избор да допуснем това, и тогава проблем няма [10]. Вече дали подобрен и неподобрен ще се състезават рамо до рамо, при какви условия ще се случва

това и дали все още ще говорим за спорт или пък за суперспорт – това са въпроси, на които ще трябва да отговорят нормотворците на бъдещето.

Заключение – за какво всъщност трябва да се притесняваме?

Мисля, че от обсъденото по-горе става ясно, че в крайна сметка природата на човека е прекалено неясно дефинирана, за да послужи за съображение при подобряването на спортиста. От друга страна, правилата позволяват да стъпим на ясна основа, която определя допустимото и недопустимото. Но прокламирането на водещата им роля не е достатъчно. Те са годеен регулатор на спорта, но също така са и човешко творение, което изцяло контролираме. Истинският дебат за подобряването на атлетите и бъдещето на спорта ще бъде на плоскостта на това кои ценности залагаме в правилниците и кодексите си. В заключение си позволявам единствено да насоча погледа към два пункта от изключителна важност, които стоят като пречка пред хегемонията на биотехнологиите: (1) загубата на способността ни да се възхищаваме на човека-от-плът и (2) духът на играта със заложеното в него спортсменство [11]. Спортът като култура, а не като физическа активност, винаги ги е предполагал, предполага ги и днес. Подобряването на атлетите влиза в противоречие и с двете. Да сложим край на тях в името на науката би означавало да позволим нещо недопустимо на последната: да се намеси в една сфера, в която би следвало да има само спомагателна роля.

БЕЛЕЖКИ

[1] Тази дума взех от заглавието на наскоро представената (м. октомври 2022 г.) изложба от колажи на писателя Хараламби Марков, посветена на "съществуването като куиър човек в страна, която не иска и дори не може да те обича".

[2] Повече за ценностните възгледи на трансхуманистите можете да прочетете например в **Bostrom**, 2005.

[3] вж. **Аристотел**, 1995: 5.

[4] вж. **Лозанов**, 2021.

[5] Повече за хибридите и химерите може да откриете в **Ставру**, 2021: 274–276.

[6] Някои автори дори предлагат гледището, че спортистът, избрал да приложи дадено подобрене в тялото си, е по-достоеен за възхищение. Според Тенхьо генетичните

дадености са случайни и адмиацията към тях е фашизоидна форма на възхищение, но не така стои въпросът със съзнателния избор за подсилване на някои собствени качества – вж. **Tännsjö**, 2005: 61.

[7] вж. **Juengst**, 2013: 99.

[8] вж. **Buchanan**, 2009.

[9] вж. **Suits**, 1978.

[10] вж. в този дух и Холоучак, който смята, че няма нищо лошо в това да се търсят нови начини за постигане на победа, стига обаче те да се вменят в рамките на установените правила – **Holowchak**, 2011: 181

[11] Повече по темата можете да прочетете в статията ми, посветена на възхищението към атлета и духа на спорта, публикувана в електронното издание *Предизвикай правото!* – вж. **Лозанов**, 2022.

ЛИТЕРАТУРА

Bostrom, N. (2005). Transhumanist Values. – In: *Journal of Philosophical Research*, 30 (Supplement), 3 – 14.

Buchanan, A. (2009). Human nature and enhancement. – In: *Bioethics* 23 (3): 141-150.

Buchanan, A. (2011). *Better Than Human: The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*. Oxford University Press.

Holowchak, M.A. (2013). Something from Nothing or Nothing from Something? Performance-Enhancing Drugs, Risk, and the Natures of Contest and of Humans. – In: Tolleneer, J., Sterckx, S., Bonte, P. (eds) *Athletic Enhancement, Human Nature and Ethics*. International Library of Ethics, Law, and the New Medicine, vol 52. Springer, Dordrecht, pp. 163-183. https://doi.org/10.1007/978-94-007-5101-9_9

Hull, D. L. (1986). On Human Nature. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1986, 3–13.

Juengst, E.T. (2013). Subhuman, Superhuman, and Inhuman: Human Nature and the Enhanced Athlete. – In: Tolleneer, J., Sterckx, S., Bonte, P. (eds) *Athletic Enhancement, Human Nature and Ethics*. International Library of Ethics, Law, and the New Medicine, vol 52. Springer, Dordrecht, pp. 89 - 103. https://doi.org/10.1007/978-94-007-5101-9_5

McNamee, M.J. (2013). Transhuman Athletes and Pathological Perfectionism: Recognising Limits in Sports and Human Nature. – In: Tolleneer, J., Sterckx, S., Bonte, P. (eds) *Athletic Ethical Studies (ISSN 2534-8434), Vol. 7 (2), 2022*

Enhancement, Human Nature and Ethics. International Library of Ethics, Law, and the New Medicine, vol 52. Springer, Dordrecht, pp. 185-198

https://doi.org/10.1007/978-94-007-5101-9_10

Sandel, M. (2007). *The case against perfection: Ethics in the age of genetic engineering*. Belknap Press/Harvard University Press.

Sartre, J.-P. (2007). *Existentialism is a humanism* (C. Macomber, Trans.). Yale University Press.

Suits, B. (1978). *The Grasshopper: Games, Life and Utopia*. University of Toronto Press.

Tännsjö, T. (2005). Genetic engineering and elitism in sport. – In: *Genetic technology and sport: ethical questions*. New York, NY, Routledge, pp. 57 - 69.

Аристотел. (1995). *Политика*. София, издателство „Отворено общество“.

Лозанов, В. (2021). Прекалено перфектни: етически съображения срещу съвършенството. – В: *Етически изследвания*, бр. 6, кн. 2/2021: 215-227.

Лозанов, В. (2022). Раждането на суператлета и залезът на спорта. – В: *Предизвикай правото!*, електронно издание, 10.04.2022 г. Достъпно на: <https://www.challengingthelaw.com/pilosofia/razhdaneto-na-superatleta-i-zalezat-na-sporta/>

Ставру, С. (2021). *Морални измерения на собствеността. (Към обосноваването на една “проприетарна” екология)*. С., изд. на БАН „Проф. Марин Дринов“.

ВЯРАТА И ДОВЕРИЕТО КАТО МОРАЛНИ ЦЕННОСТИ В ЖИВАТА ЕТИКА

ИЛИЯНА ЕРМОЛИНА

*Национален учебен комплекс по култура
с лицей за изучаване на италиански език и култура, София*

iliyana_ermolina@abv.bg

THE FAITH AND THE TRUST AS MORAL VALUES IN THE LIVING ETHICS

ILIYANA ERMOLINA

National School of Culture and Italian Lyceum, Sofia

Abstract

In the philosophical system Living Ethics the trust and the faith are looking as ethics concepts and the human knowledge and development are impossible without them. That expresses their moral value. The faith defines as of engine of the consciousness and a premonition of the invariably knowledge, but the trust - a vestibule to faith conducts to a movement in human psychic energy.

Keywords: *Living Ethics*, psychic energy, consciousness, cosmic laws, trust, faith.

Етико-философската система за космическата еволюция на човека *Жива етика*, основоположена през 20 и 30-те години на XX век, предлага оригинални и перспективни философски подходи при разработването на *онтологически, гносеологически и аксиологически въпроси*. Учението обсъжда и дава насоки за решаване на проблеми от областта както на *етиката и психологията*, така и на *космологията и антропологията*. Сред основните му акценти присъстват неизменно темите за човека, обществото и природата, разглеждани от позицията на идеята за всеобщо развитие – *универсалния космически еволюционизъм*. Новият светоглед би трябвало да доведе до трансформиране на *Homo sapiens* в *Homo cosmicus* и да формира у човека космически поглед за света, така че нашата земна социална история, историческите процеси и развитие да се разглеждат като съставна част на космическата еволюция, управлявана от *универсалните Космически закони*. Важен аспект тук е съществуването на невидими *енергийни тела*, които както и физическото тяло са носители на човешкото съзнание. Съвременна

проекция на този модел на Вселената, предложен в Живата етика, са *новите научни парадигми за „невидимата“ реалност на фините енергии*, многомерността на Космоса, а също и на човешкия организъм.

За да се универсализира този светоглед, голяма роля се отрежда на науката и нейното трансформиране, на базата на което трябва научно да се осъзнаят редица явления от видимата и невидима реалност на битието. В тази философска система се съдържат основите на *нова теория и система на познанието* (Шапошникова, 2008), в която *наред с научните рационални способности се включват и интуитивните, духовни способности за опознаване на човека, природата и Космоса*, „достигане до Истината чрез потапяне в изменено състояние на съзнанието, в което се постига единение с Висшия Свят“ (Гиндилис, 2003). Основна роля в този процес се отрежда на *етиката, основана на знанието на Космическите закони и на духовно-нравственото усъвършенстване*. Подчертавайки полезността на нравствения живот, авторите на Живата етика преди всичко се грижат за съблюдаване на основните закони на Вселената.

Съобразявайки се с космическите закони, *човекът придобива знания и способности да влияе върху хода на еволюцията и нейното качество*; превръща се в творец, който постепенно достига нивото на съзнателен субект на еволюцията, активен участник в нея. Нарушаването на Законите съответно влияе пагубно на развитието и води до редица природни и социални катаклизми.

От това гледище *движещ фактор в световния еволюционен процес е нравственото и отговорно съзнание*. Цел на еволюцията е одухотворяването на материята, повишаване честотата на нейната енергия, което е възможно единствено по пътя на усъвършенстването на човека (като носител на такава енергия).

Особено внимание Живата етика обръща на *сърцето*, като вместилище на съзнанието и инструмент на познанието. То издига човешкия дух във висшите светове и му дава възможност да се докосне до тайните кътчета на Битието. Творческата и познавателна работа на сърцето е възможна само в резултат на неговото развитие и усъвършенстване. Именно затова *нравствеността е условие, без което е невъзможно бъдещото познание*. Тя се явява неразделна и неотменима част от новата система на познание, предлагана в това учение.

Законът за двойствеността е един от най-важните методологически принципи в новата система на познание на Живата етика. Без него се изключва възможността да съществува каквато и да е система на познание, защото има *два източника на знание* – *земен*, занимаващ се с физическата, плътна материя и *надземен* – свързан с фината енергия на другото битие. Първият източник е свързан с експерименталната наука и материалистическата философия, възникнала на основата на тази наука. Вторият е свързан с метанаучните способности на познанието, основани на интуицията, способността да се вижда невидимото и да се получава информация от светове с друго състояние на материята. Тук, разбира се, основателно възниква важният въпрос, поставен от Л. Гиндилис, за *изработване на критерии за метанаучно познание* (Гиндилис, 2003).

Обстоятелството, че в Живата етика се засягат въпроси, традиционно отнасящи се към религиозната сфера, не е основание да се отъждествява с религията. Разликата между религия и наука се определя не от проблематиката, а от методите, които се използват при изучаване на явленията. Авторите на Живата етика използват и настояват за научен подход. На тази философска система не са присъщи обреди, култови действия, сляпо следване на догми, вяра в свръхестественото – всичко е естествено, но има все още неизучени и непознати явления.

„Бъдещият свят, висшият свят настъпва в доспехите на лабораторните лъчи. Лабораториите ще покажат предимството на висшата енергия и не само ще установят превъзходството на психичната енергия на човека над всички известни ни досега енергии, но ще бъде показана нагледно разликата в качеството ѝ и по този начин значението на духовността ще бъде установено в пълна степен. Техниката ще бъде подчинена на духа, в резултат на което ще се опознаят висшите закони, а оттук и познаването на висшите цели, което ще поведе към преобразяване на цялата материална природа. Преобразената природа и преобразеният дух на народа ще покажат и новите по-добри форми за устройство на целия живот“ (Ръорих Е., 2006: 133).

В Живата етика приоритет се дава на емпиричното познание, което безспорно е най-убедително, защото е непоколебимо. Вярата в съществуването на Невидимия свят е едно, но *опитното знание* на човек, пребивавал там, е съвсем друго, защото никаква очевидност не може да разколебае това знание.

Авторите на това учение правят категорично разграничаване между *вярата* и *суеверието* и твърдят, че понятието „чудо“ не фигурира в речника им. „Огнената вяра и суеверието са антиподи. Не отричаме вярата, ако тя не е сляпа [...] Разбирането за чудо и сляпата вяра са близки до суеверието, т.е. до невежеството“ (Грани АЙ, 1997: 448).

„Ние не очакваме сляпа вяра и затова сме готови да приемем предизвикателствата на всякакви отрицатели, но ги молим да действат научно. Невъзможно е безразборно да се отрича без научни доводи“ (Надземное, 2007: 452).

В Живата етика *вярата* е дефинирана като *мощен магнит* на духа и психична сила, която устремява съзнанието към определени явления, за да ги привлече в орбитата си за утвърждаване в живота. *Стремлението* е този магнит, който измъква съзнанието от затворения кръг на заобикалящата го очевидност, за да го придвижи напред. Привличането се осъществява според *съответствието* (всяка придобита енергия ще привлече тъждествена от пространството). Добре известно е, че за да получиш знание, трябва да покажеш стремеж и способност за възприемане. Така постулатът от *Библията* „Който има, нему ще се даде и ще му се преумножи, а който няма, и това, що има, ще му се отнеме“ (Мат. 13:12) не изглежда толкова жесток, а аргументиран с действието на *психичната енергия*. Преди да се постигне нещо, трябва да се допусне в съзнанието неговата възможност. Човешкото съзнание е устроено така, че приемането на една или друга възможност вече я утвърждава. Пробуденото сърце, развило способността да бъде онтологичен център на човешкото познание, чувствознае, предусещайки възможността за достижение. Важно е да се отбележи, че даже предубедените и отричащите силата на вярата, сами вярват на това, на което посвещават своя труд и даже живота си. Често невярващите отричат несъмненото, но сами вярват в лишените си от основи теории.

При липса на умение за разпознаване, за съзнателност, наблюдателност, безпристрастие, безкористност и самостоятелност основното качество на доверието и вярата може да се видоизмени в две крайности: от една страна - като съмнение, циничност, скептицизъм, лицемерие, малодушие, умаляване, предателство, грубост, униние, равнодушие; от друга – като фанатизъм, нетърпимост, отказ от самостоятелност, лекомислие, инфантилност, наивност. Без развито чувствознание и способност да *разпознава* човек може да допусне непоправима грешка и дори предателство. „Може да

се посочат случаи на пряко предателство, когато хората са считали това за доверие, толкова са неясни тези понятия.“ (Мир Огненный, 2007: 2ч.104)

В Живата етика *доверието и вярата* се разглеждат като фундаментални *етически понятия*, без които е невъзможно човешкото *познание и развитие*, преобразяването на човешката същност. В това се изразява и моралната им ценност. Вярата се определя като *двигател на съзнанието* и предчувстване на знанието, а доверието е преддверие към вярата, което привежда в движение *психичната енергия* у човека. В най-широк смисъл вярата, съгласно Живата етика, се разбира като утвърждаване на невидимото за очите бъдеще в настоящето. Преди да полети, човекът е трябвало да вярва във възможността за полети. Тази вяра е движила конструкторите на първите летателни апарати. Вярата в могъществото на духа и в безграничните възможности на човешкия апарат движи в бъдещето тези, които я имат. Никакви софизми не могат да разрушат вярата, утвърдена от сърцето, защото тя е *интуитивно* усещане на действителността, предчувстване на това знание, което някога ще стане съдба на човека.

Духът на човека се напруга от мощния импулс на вярата, на стремлението. Само този импулс му дава възможност да проникне във *висшите сфери на битието*, да получава знание оттам и да постига Истината. Според авторите на тази философска система установяването на справедлив обществен строй се съпровожда с *усъвършенстването* на всеки човек, като пряко следствие от усъвършенстването на неговите мисли, съзнание, психична енергия; с трансформирането на отрицателните свойства в положителни качества. Никое същество не може да действа, без да влияе върху себе си и върху околните. Следователно, разширявайки съзнанието си, обогатявайки мисленето си и развивайки сърцето си, човек повишава вибрациите си, усилва излъчванията си и по този начин въздейства благотворно и одухотворяващо на всичко, което го заобикаля. Тези етико-философски и практически измерения на Живата етика превръщат вярата и доверието в *морални ценности*.

Самите понятия обаче (вяра, доверие, чувствознание, знание) нямат такова значение, колкото *енергията*, вложена в чувството, което дава сили да се продължава напред. Не думите, а *чувствата* са двигателите на духа и в това е тяхната ценност, според Живата етика. Най-мощното сред тях е *любовта*, но доверието и вярата са близки до любовта. Любовта и вярата са тези, които сближават далечни разстояния, те са тези,

които довеждат до осъзнаване и овладяване на скритите способности на духа и активиране на *енергийните центрове* в организма.

Доверието привежда в движение психичната енергия на човека и е в корена на всяко постижение. Самото битие в основата си съдържа доверие (любов), като свързващ елемент, и липсата му лишава отношенията от *съзидателност*. „Новите научни методи ще докажат ценността на истинското доверие. Какво става по време на разговор между двама души? При взаимно доверие излъчванията им са добри и дори стават още по добри поради съчетаването на енергиите. Ако обаче единият от събеседниците е лицемер или пък липсва взаимно доверие, аурата е ужасна, изпъстрена с черни и сиви петна. При това двамата ще си вредят взаимно, а няма по-благоприятна среда за появата на различни болести. Ще бъде замърсено и пространството. Осмислете доверието не като абстрактно нравствено понятие, а като спасително средство.“ (АУМ, 2007: 362)

„Нека ви бъде според вярата ви.“ (Мат. 9:29) – казвал Христос. Психическото състояние на *съзнанието*, неговата „магнитна поляризация“, привличаща съответната енергия, е основата, без която не може да се осъществи взаимодействието. Вярата или неверието, утвърждаването или отрицанието всъщност определят „надземното“ битие на човека. Отричането на живота след освобождаването от тялото лишава отрицателя от възможността за съзнателно пребиваване в Отвъдния свят. Но даже за пресичане на улицата е нужна увереност, че това е възможно.

ЛИТЕРАТУРА

- АУМ. (2007). В: *Учение живой этики*. Москва. Эксмо.
- Гиндилис Л. (2003). Проблемът за свръхнаучното знание. В: *Палитра*, бр.2/2003.
- Грани Агни Йоги*. (1997). ЦЭРИС, Новосибирск.
- Мир Огненный. (2007). В: *Учение живой этики*. Москва. Эксмо.
- Надземное*. (2007). В: *Учение живой этики*. Москва. Эксмо.
- Нов Завет*. (2017). Българско Библейско Дружество.
- Рерих, Е. И. (2006). *Письма*. 24.05.1938, Том VI, Москва, МЦР, с. 133.
- Шапошникова Л. В. (2008). Космическое мышление и новая система познания. В: *Живая этика и наука*, Москва, Международный Центр Рерихов, Мастер-Банк.

**ДОВЕРИЕ И ВЯРА. ФИЛОСОФСКИ ЕЛЕМЕНТИ В ПРОГРАМА РЕЛИГИЯ
(НЕКОНФЕСИОНАЛНО ОБУЧЕНИЕ, 1-12 КЛАС)**

ИВАН КОЛЕВ

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

ivangkolev@gmail.com

**TRUST AND FAITH. PHILOSOPHICAL ELEMENTS IN RELIGION
CURRICULUM (NON-CONFESSIONAL EDUCATION, GRADES 1-12)**

IVAN KOLEV

Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Abstract

The article makes a brief presentation of the philosophical ideas that are implanted in the Religion (non-confessional education, grades 1-12) program: disciplinary names, concepts from the vocabulary of philosophical ethics, using the methodology of *Philosophy for Children*, considering the life world of children as a foundation for making sense of topics and problems that they encounter in their daily lives.

Key words: Philosophy, ethics, trust, faith, Philosophy for children, life world, situation

Предишен опит. В Царска България обучението по религия (под заглавия *Вероучение* и *Закон Божи*) е било провеждано по тематика, която е близка до тази на *Православния катехизис*. В България най-широко разпространение има *Катехизиса*, издаден през 1930 г. от Светия Синод и съставен на основата на *Катехизиса* на митрополит Филарет (Дроздов), чието първо издание е през 1913 г. През 1943 г. е издаден *Православен катехизис* с автор протопресвитер Георги Шавелски. В епохата на социалистическа България през 1983 г. по решение на Светия Синод е възложено на проф. Тотю Коев да състави нов *Православен катехизис*, който излиза през 1983 г. Съдържанието на този *Катехизис* е разделено на три части, съобразно висшите християнски добродетели: Вярa-Надежда-Любов. След политическите промени през 1989 г. в България протестантски организации разпространяваха *Детска Библия*, която се раздаваше безплатно на учители и ученици с образователна цел. Нито *Катехизис*, нито

Вероучение, нито Закон Божий, нито Детска Библия като съдържание и подход са близки до замисъла, вложен в програма Религия (неконфесионално обучение).

Въвеждане на програмата.

Предисловие. За въвеждане на предмет Религия в училищното образование се заговори още в началото на 90-те години, но нормативно предметът беше въведен през 2018 г. През този период има множество опити за преподаване – основно чрез избираеми предмети в трите степени на училищното образование. През 1996 г. Димитър Петров, тогава учител по философия във Френската гимназия в София, издаде първи том от замисления от него тритомник *Световни религии*, който се ползваше в гимназиалния етап за часовете по философия под формата на СИП (Свободноизбираем предмет). В някои училища се изучаваше *Добронравие* (напр. в НУКК, Горна баня). Много книги (над 20) по религия за деца написа Валентина (Друмева), игуменка на Калоферския девически манастир „Св. Въведение Богородично“. Много години тя организираше неделни училища по религия за деца от Калофер и региона. Подобна дейност имаше в София, Варна и на други места.

Първи вариант. През 2007 г. по инициатива на проф. Георги Бакалов, историк-византолог, завършил семинарията в Черепиш, беше сформирана работна група, която да създаде учебна програма за неконфесионално преподаване на образователния предмет Религия. Проф. Бакалов беше председател на работната група, в която участваха още: проф. Климентина Иванова, Факултет славянски филологии, СУ „Свети Климент Охридски“, доц. Божидар Андонов, Богословски факултет, СУ „Свети Климент Охридски“, доц. Павел Павлов, Богословски факултет, СУ „Свети Климент Охридски“, доц. Димитър Попмаринов, Богословски факултет, Великотърновски университет, доц. Павел Павлович, Факултет за източни езици, СУ „Свети Климент Охридски“, д-р Даниела Калканджиева, Институт за изследване на религиите, гл. ас., д-р Иван Колев, Философски факултет, СУ „Свети Климент Охридски“, Биляна Христова, учител, Светлана Върбанова, учител.

Аз се включих в работната група, воден убеждението, че трябва да има повече „образование в ценности“ в българското училище, понеже състоянието на културата и

обществото показваше, че наличните учебни предмети не могат да компенсират този културен и обществен дефицит.

След едногодишна работа през 2008 г. беше съставена учебна програма с обем 41 страници, предлагаща обучение от 1 до 12 клас. Нейната тематична структура се запази и в следващия вариант.

Към идеята за въвеждане на предмет *Религия (неконфесионално обучение)* имаше и критики, които идваха от различни страни. От една страна секуларно настроени учени и граждани, които бяха убедени, че наличието на такъв предмет не е уместно и противоречи на духа на секуларизация и на модерното образование. От друга страна двама от митрополитите на Българската православна църква категорично възразяваха срещу проекта и настояваха да се изучава само един предмет *Религия (Православие)*. Министерството на образованието и науката в лицето на министър Даниел Вълчев подкрепяше проекта и бяха организирани няколко публични обсъждания. В крайна сметка позицията на двамата митрополите изглежда се оказа непреодолима и проектът не беше приет.

Втори вариант. Десет години по-късно, през 2017 г., друг екип от МОН, начело с министър Красимир Вълчев, възобнови работата по проекта. За огромно съжаление на участниците в този процес проф. Бакалов почина през 2012 г. и не успя да види как една негова мечта – да се възобнови преподаването на *Религия* в училище – се сбъдва. Този път имаше три работни групи – за *Религия (Православие)*, *Религия (Ислям)* и *Религия (неконфесионално обучение)*. Участниците в работната група за *Религия (неконфесионално обучение)* бяха следните: проф. Божидар Андонов, Богословски факултет, СУ „Свети Климент Охридски” (Председател), проф. Христо Матанов, Исторически факултет, СУ „Свети Климент Охридски”, доц. Димитър Попмаринов, Богословски факултет, Великотърновски университет, доц. Иван Колев, Философски факултет, СУ „Свети Климент Охридски”, Богдан Паташев, католическа църква в България, Ваня Станчева, ст. експерт, РУО, София, д-р Камелия Славчева – Обединени евангелски църкви, д-р Ариф Абдуллах - Председател на Научноизследователския център към Висш ислямски институт. Трите работни групи създадоха три различни програми, които имаха различна структура и техните текстове имаха различен обем: *Религия (Православие)* – 103 с., *Религия (Ислям)* – 129 с., *Религия (Неконфесионално обучение)* – 133 с.

Обучението и по трите програми и избираемо с хорариум 1 ч. седмично от 1 до 12 клас. Право да преподават тези предмети имат учители по богословие, а също така учители по философия и история, ако завършат успешно едногодишна квалификация, легитимирана от МОН. За програмите *Религия (Православие)* и *Религия (Неконфесионално обучение)* партньор на МОН за тези квалификации е Богословски факултет на СУ „Свети Климент Охридски“ в партньорство с Философски факултет. Първата такава квалификация беше проведена през учебната 2021/2022 г. и в нея участваха 30 учители от цялата страна.

Структура на програмата.

Учебната програма *Религия (Неконфесионално обучение)* има следната тематична структура по класове:

- I. Клас – Религия (Благонравие).
- II. Клас – Религия (Благонравие).
- III. Клас – Религия (Благонравие).
- IV. Клас - Религия (Благонравие).
- V. Клас - Религия (История на религиите).
- VI. Клас - Религия (Храмова култура).
- VII. Клас - Религия (Свещени места и святи личности).
- VIII. Клас - Религия (Свещени текстове).
- IX. Клас – Религия (Световни религии).
- X. Клас- Религия (Религиозна етика).
- XI. Клас- Религия (Религиозна антропология).
- XII. Клас - Религия (Религиозна естетика).

Философският елементи. За разлика от предишните форми на преподаване на *Религия* (1878-2018), още в Програма 2008 г., а след това и в Програма 2018 г. беше

възприет подход, който съдържа както експлицитни, така и имплицитни философски елементи.

Първо, за отправна точка беше приет „жизненият свят на детето“. Съдържанието не трябваше да бъде „опростена“ догматика или „адаптиран“ катехизис, а да е непосредствено свързано с теми, които са част от днешния „жизнен свят на детето“. Затова в никой от класовете не се следва нито библейска, нито догматична тематика. Нещо повече. Религиозната тематика не се приема като първоначална – напр. „храмово действие“ (Флоренски) или календарно събитие от религиозния календар. Напротив, до тази тематика се достига, но благодарение на екзистенциална среща в жизнения свят на детето. Тук може би е уместно да направим една историческа препратка. Някои от ранните християнски апологети като Татиан (Quasten, I, 221) критикуват елините, че само търсят истината, докато преимущество на християните е в това, че те започват живота си с истината и задачата им е да съобразят живота си с вече дадената в Откровението истина и да го уподобят на нея (*теозис*). Подобна е ситуацията с децата, но в нея няма място за укор, защото тази аналогия е оправдана от дължимата модерна толерантност и спецификата на програмата – неконфесионалност.

Второ, този жизнен свят се разглеждаше през негови *всекидневни ситуации*, в които участва „група деца в комуникация“ (тук интересна корелация може да се направи с понятието „инстинктивна интересубективност“ при Хусерл, вж. Pantev, 2020a). Тази група се мисли като спонтанно „питащо общество“ (съгласно теорията на Матю Липман от неговата инициатива и концепция „Философия за деца“), което се натъква на теми и проблеми, при чието решаване религиозното съдържание може да се яви като подкрепящо и подпомагащо за осъзнаване, разбиране и вземане на решения.

Например по програмата за първи клас *Религия (Благонравие)* се започва с темата „Доверие и приятелство“. В часа се описва ситуация, в която деца на тази възраст си говорят за това „кои са моите приятели“, което е честа тема при първокласниците. Към тях се приближава учител, който им разказва за един епизод от историята за учениците на Исус, с което им показва и ги убеждава, че „приятели са тези, на които се доверяваме“. Така показана връзката „доверие и приятелство“ въвежда лесно децата в темата за доверието.

Друг пример за ситуативно обучение в часовете по *Религия (Благонравие)* за първи клас е да се опише ситуация, в която група деца разговарят и едно от тях споделя, че го боли зъб. Детето признава, че се страхува да отиде на зъболекар, както настоява майка му, а друго дете от групата го убеждава, че макар при зъболекаря да боли, болката от кабинета на зъболекаря ще спре досегашната болка, която детето вече няколко дни изпитва. И тогава в разговора се намесва родител на едно от децата, който разказва библейска история, свързана с болка и страдание, с което поучава децата, че страданието може да бъде превъзможнато с оглед на нещо, което е по-важно – напр. страданията на Исус на кръста са спасителни за човека като Божие създание.

Трето, ситуациите, в които попада групата деца, се разкриват чрез *разкази* (наративистки подход). Тук може да видим приложение на херменевтичната теза за преимуществото, което има една разказана история пред представата или чистото знание, когато искаме да разберем нещо. За децата е естествено да се вживяват спонтанно в една разказана история и по този начин не само да разбират по-добре смисъла, който тя носи, но и да удържат този смисъл по-трайно и да го използват за разбиране на аналогични жизнени ситуации.

Четвърто, в наименованията на учебните предмети по класове има експлицитна философска дисциплинарна терминология: *Религиозна етика* (X клас), *Религиозна антропология* (XI клас), *Религиозна естетика* (XII клас).

Пето, съзнателно е търсена тематична корелация по класове между програмата по *Философия* (8-12 клас, включително профил *Философия* 11-12 клас) и посочените в предишния абзац дисциплини от програма *Религия*. В часовете по *Философия* теми от *Етика* се изучават в IX клас, а темите от *Религиозна етика* идват година по-късно като една версия на конкретна спрямо общата етика. Темата за човека присъстват в програмите на X клас от предмета *Философия* и в XI клас на профилиращи дисциплини (*История на идеите*, *Култура на мисленето*). *Естетика*, обща (като част от профилиращата дисциплина *Философия и ценности*) и религиозна, присъстват заедно в последния XII клас.

Седмо, философски понятия се използват като тематични единици още в първите четири години от Програмата, когато се изучава предмета *Благонравие*. Те са разпределени по класове както следва:

I клас: Доверие и приятелство, Доверие и вяра, Щедрост, Грижа.

II клас: Състрадание и милосърдие, Доброта и задължения, Уважение и почит, Любов към ближния.

III клас: Чистота и святост, Умереност и смирение, Търпение и дълг, Надежда.

IV клас: Вяра и суеверие, Тема: Прошка, Справедливост и солидарност, Мъдрост.

Както лесно се вижда всички понятия, които определят основното съдържание на предмета *Благонравие*, са от речника на философската етика. Тяхното „дефиниране“ чрез жизнени ситуации е добро въведение във философичността на мисленето, което децата откриват спонтанно и чрез методологията на *Философия за деца*.

Програма *Религия (неконфесионално обучение, 1-12)* клас добавя над 400 часа в училищния хорариум, с който един учител по философия може да разполага. Когато прибавим тези часове към часовете на *Философия* 8-10 клас (140 ч.), часовете по *Гражданско образование* 11-12 клас (70 ч.) и часовете от профил *Философия* 11-12 клас (350 ч.), изучаван понастоящем в над 80 училища, ще получим близо 1000 часа, което е над изискваните часове за едно учителско място. При това тези числа се отнасят само за една паралелка, а в огромната си част училищата имат 2, 3 и повече паралелки. Което ни води до извода, че благодарение на програма *Религия (неконфесионално обучение)* философското поле в училище е значително увеличено и благодарение на това България днес е с лидерска позиция в света в този аспект.

ЛИТЕРАТУРА

Градев, В. (2013). *Това не е религия*. С., Фондация Комунитас.

Друмева, В. (2015). *Добрата дума : разкази за Бога и вярата за деца и юноши*. С., Благо слово.

Катехизис на Католическата църква. (2002). С., Католическа църква в България.

Калнев, М. (1921). *Закон Божи*. С., Слънце.

Калнев, М. (1923). *Вероучение*. С., Сава Тодоров.

Кант, И. (1997). *Религията в границите на самия разум*. Прев. Валентин Канавров. С., Изд. „Отворено общество“.

Коев, Т. (1983). *Православен катехизис*. С., Синодално издателство.

- Коев, Т.** (1997). *Учебно помагало по благонравие*. За учениците от НУКК II-IV кл. С., Унив. изд. „Св. Климент Охридски“, 1997.
- Колев, И.** (2021). Към метафизика на задълженията. – В: *Етически изследвания*, бр. 6, кн. 2, 2021.
- Легкоступ, М.** (и др.). (2019). *Религия (Християнство-Православие)*. Учебник на първи клас. С., Българска православна църква-Българска патриаршия.
- Раденков, В.** (2010). *Есхатологията в мисленето на Карл Шмит и Валтер Бенямин*. С., Университетско издателство "Св. Климент Охридски".
- Теохаров, В.** (2018). *Метафизика и психология на духовните възрасти*. С., Университетско издателство „Свети Климент Охридски“.
- Трайкова, А.** (2021). Дългът според Адам Смит. – В: *Етически изследвания*, бр. 6, кн. 2/2021.
- Фукуяма, Ф.** (1997). *Доверие. Обществените ценности и създаването на благосъстояние*. С., РИВА.
- Хегел, Г. В. Фр.** (2010). *Лекции по философия на религията*. Прев. Генчо Дончев. С., Изток-Запад.
- Jaspers, K.** (1962). *Der philosophische Glaube*. München: R. Piper & Co.
- Heidegger, M.** (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Lipman, M.** (1980) *Philosophy in the Classroom*. Temple University Press.
- Pantev, B.** (2020) Husserl's Theory of Communication. – In: *Theory, Culture & Society* 0(0) 1–2. Volume 37, Issue 6.
- Pantev.** (2020). *Universality, spectrality, proximity: The cinematic faces of Europe's other*. Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook, Volume 18, Issue 1, Jan 2020.
- Quasten, J.** (1986). *Patrology*. Vol. I-V. Ave Maria Press.
- Radenkov, V.** (2012). Aufhalten und Aufschub: über die Wahlverwandschaft in der Differenz zwischen Carl Schmitt und Walter Benjamin. – In: *Philosophia: E-Journal of Philosophy and Culture*, 1-2012.