

**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИ ВЪЗРАЖЕНИЯ СРЕЩУ ТЕОРИИТЕ НА БЛУМ И
ПРИНЗ ПРОТИВ ЕМПАТИЯТА**

СИЛВИЯ СЕРАФИМОВА

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

silviya.serafimova@ips.bas.bg

**ON SOME METHODOLOGICAL CONCERNS ABOUT BLOOM'S AND PRINZ'S
THEORIES AGAINST EMPATHY**

SILVIYA SERAFIMOVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

The major objective of this article is to demonstrate why the attempts at defeating empathy as an irrational and unproductive emotion (Bloom, 2016) having a “dark side” (Prinz, 2011) are grounded in 1) some methodologically imprecise interpretations of Hume’s and Smith’s definitions of sympathy 2) the adoption of too general definitions of empathy neglecting the internal methodological complexity of the latter and 3) the misrecognition of the so-called affective empathy as a matter of emotional contagion.

Keywords: affective empathy, sympathy, emotional contagion, Paul Bloom, Jesse Prinz

Въведение

Доколкото две от най-емблематичните теории против емпатията, а именно – теориите на П. Блум (Bloom, 2016) и Дж. Принз (Prinz, 2011) се основават на специфичен тип морален сантиментализъм, асоцииран с концепциите на Адам Смит и Дейвид Хюм за съ-чувстването (sympathy) [1], настоящата статия цели да проясни методологическата несъстоятелност на въпросните теории против емпатията [2] като основаващи се на неразбиране и преекспониране на емотивния генезис на т.нар. афективна емпатия (affective empathy) [3].

Тази несъстоятелност може да бъде откроена на няколко нива в областта на епистемологията на морала. На първо място по отношение на непрецизното позоваване

на дефинициите на Смит и Хюм [4], което на свой ред води до непрецизни генерализации на дефинициите за емпатия, застъпени от Блум и Принз. Съответно, усвояването на подобен подход индуцира проблематични критики относно утвърждаването на емпатията като афективна емпатия [5], доколкото дефинициите на Блум и Принз отговарят на определенията за т.нар. емоционално непосредствено съпреживяване (emotional contagion) [6].

Проблеми, свързани с дефинициите за емпатия и съ-чувстване в теориите на Блум и Принз

Теорията на Блум против емпатията

Според Блум „екип от учени“ (sic!) стига до извода, че съществуват девет дефиниции за емпатия, които варират „от заразяващите прозаявки при кучетата, през индикациите за стрес при пилетата, до пациент-ориентираните нагласи в медицината“ (Bloom, 2016: 16). В контекста на тези наблюдения Блум цитира „друг екип от учени“, според които „вероятно има почти толкова дефиниции за емпатията, колкото са хората, занимаващи се с този проблем“ (Bloom, 2016: 16). Макар и подобно твърдение да не противоречи на ежедневните интуиции за плурализъм, то несъмнено предполага редица методологически конкретизации в етически план, в частност – анализиране на ключовия за емпатията проблем за т.нар. смяна на перспективата (perspective-taking shift) [7].

Например, първите две дефиниции отговарят в условна степен на определенията за т.нар. лицева емпатия (facial empathy), когато бебето се усмихва в отговор на усмивката на майката (Cf. Gordon, 1995). В допълнение към дебатите дали става въпрос за т.нар. ментална имитация, при която „отразяването“ на менталната дейност на Другия се определя чрез изследване на неговия език на тялото и лицевите мимики [8], възниква въпросът доколко мисленето по аналогия е приложимо към хипотезата за наличието на емпатия при животните. С други думи появява се съмнението доколко т.нар. резонантни теории за емпатията (empathic resonance theories) (Cf. Watson and Greenberg, 2009) са приложими към животните. Съответно, ако това е възможно, в каква степен, имайки предвид, че невронауката (в частност невроетиката) не дават задоволителен отговор на

въпроса дали дейността на т.нар. огледални неврони при хората и животните поражда сходен тип „базова“ емпатия (Cf. Goldman, 2006).

Позовавайки се отново на ежедневната ни интуиция е очевидно, че дори и да съществува т.нар. базова емпатия при животните, емпатията в сферата на медицинската етика предполага култивирането на съвсем различен тип смяна на перспективата. Ето защо стигаме до заключението, че дефинициите на Блум трябва да бъде прецизирани не просто чрез уточняването на особеностите на различните *субекти* на емпатията, а също и чрез открояването на различните *типове* емпатия.

Самият Блум определя генезиса на проблема за емпатията чрез позоваване на съчиненията на философите от т.нар. шотландско Просвещение, „независимо, че те я наричат съ-чувстване (“sympathy”)“ (Bloom, 2016: 16). Анализирайки концепцията на Адам Смит, Блум твърди, че съ-чувстването се основава на нашата „способност да мислим за друг човек“, „да се поставяме в неговата ситуация... и да се превръщаме в някаква степен в едно цяло с въпросния човек“ (Bloom, 2016: 16-17). Този процес „формира някаква идея за усещанията и дори чувствата му; нещо, което макар и в по-слаба степен, като цяло не е напълно чуждо на въпросните усещания“ (Bloom, 2016: 17). Уточненията завършват с формулировката на Блум „Ето така мисля за емпатията“ (Bloom, 2016: 17). На свой ред конкретизирането на вида емпатия, която Блум утвърждава се основава на следното проблематично самопояснение относно причисляването ѝ към т.нар. емоционална емпатия (emotive empathy): „Ако страданието ме кара да страдам, ако чувствам това, което ти чувстваш, това е емпатия в смисъла, в който тя ме интересува“ (Bloom, 2016: 17).

В този контекст Блум уточнява, че теорията на Смит за съ-чувстването кореспондира с концепциите за емоционална емпатия. Едно от ключовите обстоятелства, което Блум пренебрегва е, че гореспомената дефиниция на Смит за съ-чувстване не предполага т.нар. унисонно съотнасяне с Другия, а по-скоро „съгласуване“ [9], което прави определението на Блум несъответващо на това на Смит. Блум експлицитно заявява, че емпатията в теорията на Смит е „емоционална емпатия“, която „може да се прояви автоматично, дори неволно“ (Bloom, 2016: 17). С това определение той обуславя рискът т.нар. афективна емпатия да бъде погрешно редуцирана до най-елементарните,

базови форми на емоционално непосредствено съпреживяване от типа на т.нар. реактивен плач при децата [10].

По-сериозният методологически проблем, който възниква е, че теорията на Смит не предполага разбирането на емпатията като форма на емоционално непосредствено съпреживяване, а като специфичен тип проективно съ-чувстване. По думите на Смит съ-чувстването предполага процес на съотнасяне на чувствата на наблюдателя с чувствата на Другия; „преди всичко, наблюдателят трябва да положи усилията, доколкото му е възможно, да се постави в ситуацията на Другия и да интернализира дори най-малкото обстоятелство на дистрес, което страдащият [Друг] би могъл да изпита“ (Smith, 2005: 16). Този процес на „въобразима промяна на ситуацията“, даваща основания за изпитването на съ-чувстване (Smith, 2005: 16) представя комплексна проективна емпатия [11], която на свой ред може да бъде определена като протосъстрадателна емпатия [12].

При протосъстрадателната емпатия процесът на проектиране цели определянето на процеса как можем да „вникнем“ в страстите на Другия в смисъла на Смит така, че вникването да бъде релевантно [насочено] по отношение на оценката за тяхната „уместност“ или „съотносимост““, а именно – доколко страстта на човека кореспондира удачно с това, което той има предвид от гледна точка на неговата перспектива“ (Cf. Darwall, 2011: 13). Ето защо гореспоменатото „съгласуване“ с Другия съобразно теорията на Смит може да бъде определено като форма на протосъстрадателна емпатия според дефиницията на Даруол, защото фокусът на съпреживяването не е самият субект, а неговата *ситуация* така, както я вижда въпросният субект (Darwall, 2011: 13).

Респективно, ролята на емоционалното непосредствено съпреживяване, което Блум универсализира е силно ограничена, защото то индуцира „имитиращо“ чувство, което обаче не [си] дава определен обект“ (Darwall, 2011: 13). Следователно непосредственото съпреживяване, формулирано от Блум поражда риск от абсолютизирането на специфична базова емпатия като основен тип емпатия, при която перспективата от първо лице (*first-person perspective*) директно се асоциира на принципа на имитацията с тази от трето лице (*third-person perspective*) [13].

От друга страна, интерпретацията на Даруол относно теорията на Смит като протосъстрадателна емпатия допринася за прецизирането на необходимостта от открояването на кореспондентност в смисъла на проективност, а не на идентификация

между двата типа перспективи в емпатическия процес. В частност, Даруол акцентира върху факта, че именно концепцията на Смит за т.нар. безпристрастен наблюдател [14] доказва защо не „ставаме другия човек“ в нашето въображение, нито „играем“ себе си в ситуацията на Другия (Darwall, 2011: 12), а „си въобразяваме, че сме *някой* в ситуацията на Другия и разсъждаваме относно това какво да *чувстваме* от тази перспектива. Ако страстта или чувството като резултат съответстват на това, което приемаме, че са за другите в действителност... те се превръщат в предпоставка за култивирането на съчувстване или на чувство на близост с чувствата на Другия...“ (Darwall, 2011: 12). Това означава, че „ние оценяваме чувството на Другия като съответващо“ или като несъответващо в духа на Смит (Darwall, 2011: 12), доколкото според Смит уместността се определя от съотносимостта на чувството с неговия източник.

„Тъмната страна“ на емпатията според дефинициите на Принз

Концепцията на Принз против емпатията се основава на критическа ревизия на т.нар. от него възглед на Хюм за съчувстването „в най-общ смисъл“ (Prinz, 2011: 215), а не от позициите на определен тип „неосантиментализъм“, базиращ се на „по-слаба версия“ на ролята на съчувстването при формирането на моралното одобрение и неодобрение (Prinz, 2011: 215). Според Принз неосантименталистите (Cf. Darwall et al., 1992; D’Arms and Jacobson, 2000) твърдят, че моралните съждения изразяват или утвърждават норми, според които чувствата на одобрение или неодобрение получават легитимацията си (Cf. Prinz, 2011: 215). На свой ред той определя своята критическа позиция по-скоро като специфичен тип „анти-емпатически сантиментализъм“ (*antiempathic sentimentalism*) (Cf. Ferreira, 2015: 33), приемайки концепцията на Хюм за „отъждествяването на моралните съждения с чувствата за гордост и вина“, но отхвърляйки хипотезата му за емпатията като предпоставка за формирането на морални съждения (Cf. Prinz, 2011: 216). В този контекст Принз твърди, че „Хюмеанството относно моралните съждения е добро основание да бъдем настроени анти-Хюм по отношение на емпатията“, стигайки до заключението, че „емпатията е нещо лошо за морала“ (Cf. Prinz, 2011: 216).

В частност Принз критикува два основни принципа в теорията на Хюм, а именно – дефиницията за съчувстване, „чиято употреба предзадава важна тема в дискусиите за

емпатията в съвременната философия и психология“ (Prinz, 2011: 215). Първият принцип се отнася до разбирането на емпатията като „вид асоциативно разсъждение на базата на изследвани или въобразени изразявания на чувства или външни условия, за които се знае по силата на опита, че предизвикват емоции“ (Prinz, 2011: 215), т. нар. дефиниционална теза (*the definitional thesis*) (Ferreira, 2015: 33), докато вторият утвърждава, че емпатията е конститутивна предпоставка за морално одобрение и неодобрение, т.нар. прекондиционална теза (*the precondition thesis*) (Ferreira, 2015: 33).

Критиките към прекондиционалната теза са насочена към шест типа предпоставки относно ролята на съ-чувстването за изпитването на морално одобрение: 1) конститутивна хипотеза (дали емпатията е конститутивна предпоставка за морално одобрение) 2) каузална хипотеза (дали емпатията е каузална предпоставка за одобрение) 3) хипотеза за развитието (дали емпатията е предпоставка за морално развитие) 4) епистемологична хипотеза (дали емпатията е епистемологична предпоставка за морални съждения) 5) нормативна хипотеза (дали емпатията е нормативна предпоставка за морални съждения) и 6) мотивационна хипотеза (дали емпатията е мотивационна предпоставка).

По думите на Ферейра (Ferreira, 2015: 33) аргументите на Принз против шестте хипотези могат да бъдат систематизирани по следния начин: P1. Моралните съждения се конституират чрез чувства на одобрение и неодобрение. P2. Емпатията има несъществена (случайна) роля за моралните чувства на одобрение и неодобрение. P3. Ако емпатията има несъществена роля за формирането на въпросните чувства, тя не е необходима на морала. C1. Следователно емпатията не е необходима на етиката.

В този контекст Принз формулира хипотезата, че макар и т.нар. от него загриженост (*concern*), която е „братовчед на емпатията“ [*sic!*] и която представя „негативно чувство, провокирано от установяването, че някой друг се намира в беда“ има редица предимства пред емпатията, тя не е основополагащ критерий за моралност (Prinz, 2011: 230). Независимо от потенциалното възражение, че дефиницията му за загриженост отразява *bona fide* емпатия (Prinz, 2011: 231), Принз категорично отказва да прецизира определенията си за емпатия [15]. Той приема, че дефиниционалната теза на Хюм не може да бъде „спасена“, защото проявата на загриженост не е необходима нито за моралното одобрение, нито за моралното неодобрение (Prinz, 2011: 231).

Анализирайки генезиса на взаимовръзките между гореспоменатите хипотези ще се опитаме да докажем, че методологическите противоречия, произтичащи от теорията на Принз против емпатията са изначално свързани с конститутивната хипотеза, която на свой ред предзадава трудностите при легитимирането на нормативната и мотивационната хипотеза. Едно от ключовите основания за изказването на подобно твърдение е, че Принз погрешно интерпретира съ-чувстването при Хюм като форма на емоционално непосредствено съпреживяване, респективно – дефинира понятието за загриженост по начин, който отговаря на определението на специфичен тип емпатия, а именно – на вече разгледаната протосъстрадателна емпатия [16].

Методологически проблеми при дефинирането на конститутивната хипотеза за емпатията

Принз контекстуализира т.нар. конститутивна хипотеза за ролята на емпатията, позовавайки се на следното твърдение на Хюм: „Когато което и да е качество или характер прояви тенденция към [реализиране на] доброто за човечеството, ние сме доволни от него и го одобряваме, защото то представя непосредствената идея за удоволствие, която идея на свой ред ни въздейства чрез съ-чувстване и сама по себе си е вид удоволствие“ (Hume, 1973: 580; Prinz, 2011: 216). Според Принз една от интерпретациите на това съждение предполага, че когато мислим за щастието на определена група от хора, ние изпитваме емпатично удоволствие, което се превръща в чувство на одобрение (Prinz, 2011: 216). В този смисъл одобрението изразява емпатично удоволствие, пренасочено „навън“ към източника на изследваното благоденствие (Prinz, 2011: 217). Респективно, неодобрението е „пренасочено“ неудоволствие, предизвикано от емпатическия отговор на страданието на другите (Prinz, 2011: 217).

Същевременно Принз отбелязва, че малцина съвременни изследователи подкрепят конститутивната хипотеза на Хюм, като един от тях е М. Слоут, твърдящ че одобрението се формира чрез проявата на емпатия с човека, който извършва действието, а не с облагодетелствания от въпросното действие (Prinz, 2011: 217). Принз уточнява, че както т.нар. конститутивна теза за емпатическия агент (“agent empathy” constitution thesis) на Слоут, така и т.нар. конститутивна теза за емпатическия реципиент (“patient empathy” constitution thesis), която самият Принз приписва на Хюм, не могат да отговорят

на критериите на “реалната феноменология на моралните съждения” (Prinz, 2011: 217). От една страна Принз приема твърденията на Хюм и Слоут за ролята на емоциите при конституирането на морални съждения, но от друга отрича, че тези емоции съответстват на емоциите, които изпитват изследваният и изследваният субект.

Например, ако някой помогне на някого в беда, одобрявайки въпросното действие, Азът ще изпита не благодарност, а възхищение (Prinz, 2011: 217). За разлика от благодарността, която е чувство на задълженост, налагащо проява на взаимност, възхищението е насочено “нагоре”, т.е. ние „надигаме очи“ към тези, на които се възхищаваме, доколкото изпитваме респект, неизискващ проява на взаимност (Prinz, 2011: 217). Връщайки се към терминологичните специфики на тезите за емпатическия агент и емпатическия реципиент, Принз уточнява, че възхищението не може да се разглежда като емпатически отговор от страна на моралния реципиент на помощта (moral patient), доколкото той изпитва благодарност и може би дори облекчение. Нито може да се интерпретира като емпатически отговор на моралните мотиви на Аза (moral agent), защото комплексната мотивация включва тревожност или дори жалост към човека в беда (Prinz, 2011: 217).

В заключение Принз отбелязва, че моралното одобрение “не предполага каквото и да било сходство“ (Prinz, 2011: 217-218) между емоциите на одобряващия и одобряваните като твърди, че липсата на подобна корелация е далеч по-очевидна при генеалогическия анализ на неодобрението (Prinz, 2011: 218). Ако неодобрението беше индуцирано от емпатия към реципиента, тогава то би било аналогично на емоциите, които преживяваме спрямо жертва на престъпление. Принз дава примера с обира на човек, приемайки, първо, че ние не изпитваме непременно емпатически гняв, т.е. гнева на жертвата (moral patient), защото жертвата може да не знае, че е обект на престъпление [17] и второ, че дори и гневът да е емпатически насочен към този, който го предизвиква (moral agent), това не означава, че емпатията е предпоставка за неодобрение, а точно обратното – неодобрението е предпоставка за емпатията (Cf. Prinz, 2011: 218).

Критическите аргументи на Принз се сблъскват с няколко основни типа методологически предизвикателства, доколкото конститутивната хипотеза в неговата интерпретация се основава на изначално абсолютистко разбиране за емпатията като *единствен фактор* за проявата на морално одобрение. Съответно, примерите,

илюстриращи че емпатията не е единственият фактор за морално одобрение или неодобрение могат да бъдат оборени с примери, които доказват, че гневът, отвратата, вината и възхищението, които Принз дефинира като същинските емоции, определящи моралните съждения (Cf. Prinz, 2011: 215) също не могат да бъдат утвърдени като универсално конститутивни за морала. Ето защо твърдим, че методологическите проблеми са провокирани не от естеството на емпатията като процес на съ-чувстване, а от нейната предпоставена абсолютизация от страна на Принз. На свой ред абсолютизацията на други емоции се оказва също толкова непродуктивна при анализа на генеалогията на моралните чувства поради факта, че всяка абсолютизация води до симплифициране на моралната мотивация както на моралните агенти като адресанти, така и на моралните субекти като адресати.

В частност, гореспоменатите затруднения, породени от конститутивната хипотеза могат да бъдат резюмирани като произтичащи от неразбирането от страна на Принз, че дори и една предпоставка да е необходимо, макар и не винаги достатъчно основание за постигането на даден резултат, от това не следва, че тя не е основание за реализирането на въпросния резултат. Нещо повече, това уточнение има не просто логически, а и чисто нормативни импликации, които налагат конститутивната хипотеза за емпатията да бъде разглеждана като имплицитно свързана с нормативната и мотивационната хипотеза в концепцията на Принз.

Илюстрация на необходимостта от взаимосвързаното прецизиране на логическите и нормативните връзки по отношение на емпатията в теорията на Принз се налага и от начина, по който той редуцира възгледа на Хюм за емпатията до една-единствена дефиниция, респективно – до свеждането ѝ до емоционално непосредствено съпреживяване. Релевантни аргументи против подобна методологическа редукция могат да бъдат открити в анализа на Даруол, който отбелязва, че „в пословично комплицирания“ възглед на Хюм за това как ние възприемаме чувствата на Другия се проявява как процесът „работи чрез нашите *идеи* [18] за чувствата на другите“ (Darwall, 2011: 9), а не толкова за директното емоционално афициране. Доразвивайки тезата на Даруол правим заключението, че Принз подценява проективния характер на емпатията при Хюм, която сама по себе си не изключва, а напротив – предполага включването на други емоции и морални чувства, доколкото именно проективният ѝ характер обуславя

въобразимата реконструкция на идеите за тези емоции и чувства в определена форма [19].

Заклучение

Целта на настоящата статия е да се анализира защо опитите на Блум и Принз за утвърждаване на т.нар. теории против емпатията водят до заключението, че както Блум, така и Принз, чиято концепция се основава на значително по-систематично изложени философски аргументи предлагат проблематични интерпретации на теориите на Смит и Хюм за ролята на съ-чувстването. Произволното екстраполиране на концепциите на Смит и Хюм води до абсолютизирането на дефиницията за емпатия, при което се пренебрегват интраметодологическите различия, свързани със спецификите на отделните типове емпатия. Възприемането на подобен подход опосредства налагането на сходен тип подценяване на проективния характер на афективната емпатия до емоционално непосредствено съпреживяване.

Изследвайки генезиса на теорията на Блум стигаме до извода, че определението му за емпатия е несводимо до дефинициите на Смит за съ-чувстване. Едно от ключовите основания е че съ-чувстването според Смит предполага емоционалното непосредствено съпреживяване да бъде разглеждано единствено като „базисна“ форма на феномена, който днес наричаме афективна емпатия. Позовавайки се на концепцията на Даруол правим заключението, че Блум не отчита предпоставките в теорията на Смит за проективно съ-преживяване, чийто имплицитен проективен характер кореспондира по дефиниция със съвременните разбирания за протосъстрадателна емпатия.

На свой ред концепцията на Принз против емпатията, основаваща се на критическата ревизия на шестте хипотези в рамките на т.нар. от него прекондиционална теза на Хюм поражда необходимостта от прецизиране на конститутивната хипотеза като индуцираща методологически затруднения при приложението на нормативната и мотивационната хипотеза.

Като основен проблем в рамките на конститутивната хипотеза открояваме предпоставянето на изначално абсолютистското разбиране за емпатията от страна на Принз, т.е. формулирането на ролята на емпатията като *единствен фактор* за проявата на морално одобрение. Респективно, примерите за това, че емпатията не е единственият фактор за морално одобрение или неодобрение са оборими чрез привеждането на

примери, доказващи че гневът, отвратата, вината и възхищението, които Принз определя като същинските емоции, регулиращи функционирането на морала също не могат да бъдат легитимирани като универсални фактори за морално одобрение или неодобрение.

На базата на гореспоменатите наблюдения правим заключението, че възраженията срещу ролята на емпатията са в резултат не от противоречията в теориите на Смит и Хюм сами по себе си, а от погрешното абсолютизиране от страна на Блум и Принз на рудиментарния емотивен компонент, подценяващо проективния характер на емпатията като морално чувство.

БЕЛЕЖКИ

[1] Едно от първите уточнения е свързано с необходимостта от прецизиране на термина *sympathy* в теориите на Смит и Хюм. Доколкото етимологията на думата (от старогр. „претърпявам заедно с“ – συν(μ)-παθήω) отразява процеса на чувстване „заедно с“, в настоящата статия терминът *sympathy* ще бъде превеждан като *съ-чувстване*, за да бъде отразен проективният (кореспондентният) характер на процеса на съпреживяване. Някои съвременни учени (Cf. Eisenberg, 2000; Hofmann, 2000; Maibom, 2014) приемат, че съ-чувстването е резултат или от развитието на емоционално непосредствено съпреживяване, или от култивирането на емпатия. В този смисъл позоваването на етимологията на думата, съответно – нейното адаптиране съобразно концептуалните специфики на шотландския сантиментализъм би прояснило защо определени изследователи (Cf. Darwall, 2011; Markwart, 2019) приемат с уговорки твърдението, че теориите на Смит и Хюм за съ-чувстване кореспондират със съвременните разбирания за емпатия. На свой ред подобно уточнение води до конкретизирането и на понятието „съ-чувстване“ като „различно чувство на грижа или загриженост за Другия в светлината на неговата ситуация или душевно състояние, *може би* [курсивът е мой – С.С.] провокирано от емпатия“ (Cf. Darwall, 2011: 8). В настоящата статия позоваванията на съчинението *Теория на моралните чувства (The Theory of Moral Sentiments)* (1759) ще бъдат направени по английското издание от 2005 г. поради факта, че в българското издание от 2021 г. терминът е преведен като „симпатия“, което не отговаря на концепцията на Смит.

[2] Както удачно предлага С. Морис, критикувайки теориите на Блум и Принз, вместо да се търсят аргументи за минимизиране на ролята на емпатията при формирането на морални и политически съждения, далеч по-добре е въпросните аргументи да бъдат използвани за насърчаването ѝ, когато тя допринася за увеличаване на общото благо, респективно – за редуцирането ѝ, когато нейното култивиране „противостои“ на въпросното благо (Morris, 2018: 508).

[3] Термините „емоционална емпатия“ (emotional empathy) и „афективна емпатия“ (affective empathy) се използват като синоними в контекста на дихотомията *емоционална*

емпатия-когнитивна емпатия (cognitive empathy). В сферата на моралната психология (Cf. Hofmann, 2000) понятието “емпатична емоция” (empathic emotion) реферира „емоция, която по-добре съответства на състоянието или ситуацията на някой друг, отколкото на човека, който я изпитва“ (Cf. Maibom, 2014: 2). Емпатичните емоции се характеризират с „редица важни различия в емоционалната интенционалност, качество и т.н., но това не променя факта, че тези емоции са взаимосвързани, превръщайки изследванията на емпатията в поле, което е много по-кохерентно, отколкото сме си представяли“ (Maibom, 2014: 2). На свой ред, когнитивната емпатия най-общо се определя като обусловена от разбирането на Другия, включвайки усвояването на неговата перспектива или въобразимо ангажиране с Другия в ситуацията му (Maibom, 2014: 2). При когнитивната емпатия ние „рецентрираме нашите мисли така, че те да могат да бъдат определени като по-добре отразяващи мислите на човека в дадената ситуация, отколкото ситуацията, в които ние самите се намираме“ (Maibom, 2014: 2).

[4] Трябва да имаме предвид, че както в теориите на Смит (Cf. Markwart, 2019), така и в тези на Хюм (Cf. Agosta, 2014) се открояват разнородни дефиниции на съ-чувстване, които имат за цел да прояснят различни аспекти и форми на процеса в морален и социален план (Cf. Hartmann, 2023). Ако при Смит най-общо съ-чувстването е въобразим акт, който навикът превръща в мотивационна сила, то при Хюм съществува „директна връзка“ между съ-чувстването и мотивацията, доколкото съ-чувстването отразява „рефлексивна себе-любов“ (Cf. Levy and Peart, 2004: 331 – 332). В този контекст е важно да се отбележи, че макар и отдалечени във времето, респективно – концептуално модифицирани в рамките на съвременния философски дискурс, теориите на Смит и Хюм за ролята на съ-чувстването продължават да провокират много повече конструктивни полемики, отколкото концепциите на техните интерпретатори (Cf. Hartmann, 2023).

[5] Поради наличието на множество дефиниции за афективна емпатия (Cf. Maibom, 2014), включващи например, разбирането ѝ като „емоционално съответствие“, “ориентирано към Другия и причинено от Другия емоционално състояние“ (Cf. Darwall, 1998; Sober and Wilson, 1998; Maibom, 2014: 1), в настоящата статия се позоваваме на следната дефиниция за афективна емпатия. Афективната емпатия е „процесът, при който S изпитва емпатия към преживяването на емоция E от страна на O в ситуация C, ако S чувства E към O като резултат от разбирането или възприемането, че O чувства E, или въобразявайки си, че е в ситуацията C“ (Cf. Maibom, 2014: 3).

[6] Емоционалното непосредствено съпреживяване се определя като „най-примитивната форма на емпатия“, при която даден „човек „улавя“ (catches) чувството на Другия, но не непременно/или по необходимост „от неговата позиция“, или от неговата перспектива” (Darwall, 2011: 8-9). Това означава, че „чувството E на S е емоционално непосредствено съпреживяване, ако S чувства E в резултат на увереността, че O чувства E, възприемайки че O имитира емоцията, изразена по определен физически начин T [*T-ing* представя израз на тялото, който обикновено се асоциира с емоция, напр. смях или плач], или въобразявайки си, че е в ситуацията C на O.“ (Cf. Maibom, 2014: 3).

[7] Дебатите за т.нар. смяна на перспективата (perspective-taking shift) по отношение на емпатията имат своята дългогодишна традиция, зададена в имплицитен вид още в теориите на Хюм, Смит и Т. Липс. В основата на проблема за съ-чувстването стои

въпросът за генезиса на в-чувстването, което Азът, по силата на своята перспектива (first-person perspective), реализира по отношение на Другия като различен Аз (third-person perspective). Доколкото подобни дискусии не са обект на изследване в настоящата статия, въпросът за смяната на перспективите ще бъде накратко илюстриран чрез концепцията на П. Голди (Cf. Goldie, 2011). Голди не отрича ролята на т.нар. промяна на перспективата от типа „*поставяне в ситуацията на Другия*“ (*in-his-shoes perspective shifting*), т.е. когато Азът съзнателно променя перспективата си така, че да си въобрази какви чувства, мисли, решения би могъл да формира, развие и установи, ако беше в ситуацията на Другия. Това, което Голди отрича е т.нар. *емпатическа промяна на перспективата* (*empathetic perspective-shifting*), според която Азът съзнателно променя перспективата, за да си въобрази какво е „да *бъдеш* другия човек“ и по този начин да „споделяш неговите мисли, чувства, решения“ (Goldie, 2011: 302).

[8] Тези случаи реферират определени кинестетични усещания на принципа на директната, несъзнателна имитация; т.е. когато емоционалното непосредствено съпреживяване се разглежда като автоматичен, несъзнателен процес на съответствие между два индивида (Cf. De Waal, 2006: 39).

[9] По думите на Смит съ-чувстването предполага специфичен тип съответствие между нагласите на Аза и Другия, като наличието на подобно съответствие е достатъчен гарант за постигането на хармония в обществото. Азът и Другият „никога няма да бъдат в унисон (съвпадащи), но те могат да бъдат в съгласие, и това е всичко, което се иска и се изисква“ (Smith, 2005: 17).

[10] Специфичното за този вид плач е, че той се характеризира като рудиментарен предшественик на емпатическия дистрес в сферата на моралната психология (Cf. Hoffman, 2000: 65).

[11] В настоящата статия теорията на Смит за съ-чувстването е дефинирана като отговаряща на критериите за определен тип проективна емпатия съобразно интерпретацията на Даруол. Основната предпоставка в концепцията на Даруол е твърдението на Смит, че ние изпитваме съ-чувстване на страстта на Другия или чувство на близост, когато „сменяме местата си във въображението си“ и „започваме да възпремаме или попадаме под въздействието на това, което Другият чувства към същите обекти, към които ние го насочваме да реагира“ (Smith, 2005: 6; Darwall, 2011: 10-11). Даруол уточнява, че може да отграничим два типа проективна емпатия в концепцията на Смит (Smith, 2005: 4). Първата се основава на въобразимото ни проециране в ситуацията на Другия, т.е. чрез приписването на чувство, което си въобразяваме, че изпитваме в тази ситуация към другия човек (Cf. Darwall, 2011: 11). По думите му въпросната проективна форма на емпатия, която, както вече установихме, определено не кореспондира със заявената от Блум дефиниция за емоционална емпатия, все още не може да бъде характеризирана като същинско чувство на близост с Другия, доколкото е необходим втори тип проекция, а именно – проекция, която Смит определя като „уместност“ или като „съотносимост“/„съответствие“ на чувството (Cf. D’Arms and Jacobson, 2000; Cf. Darwall, 2011: 11). Според Даруол именно тази втора въобразима проекция обуславя нашата способност да определим каква е страстта на Другия; респективно – само тогава

можем да оценим конкретната страст като „подходяща“ или съответстваща на нейния обект (Cf. Darwall, 2011: 11).

[12] Протосъстрадателната емпатия се нарича „протосъстрадателна“, доколкото „тя обуславя отнасянето на Другия към ситуацията му по начин, който може да предизвика състрадание от негово име“ (Darwall, 1998: 271). В този смисъл протосъстрадателната емпатия представя специфичен тип проективна емпатия, при която емпатическият фокус не е поставен върху субекта, нито върху обектите на душевните му състояния, а върху това „*какво е да бъдем този човек в неговата ситуация*“ (Cf. Darwall, 2011: 13); т.е. фокусът е поставен върху *проекцията* от гледна точка на *перспективата на Другия*.

[13] В допълнение към проблематичното редуциране на афективната емпатия до емоционално непосредствено съпреживяване, липсата на експлицитно заявена позиция от страна на Блум произтича и от неизясняването на вече споменатия проблем за т. нар. перспективи от първо и трето лице.

[14] Идеята на Смит за т. нар. безпристрастен наблюдател е ключова за осмислянето на съ-чувстването от гледна точка на смяната на перспективите: „Аз се саморазделям по следния начин на двама души: и този Аз, изследващият и отсъждащият, представя различен човек от другия Аз, чието поведение е обект на изследване и отсъждане. Първият е наблюдателят...Вторият е действащият (агентът)...“ (Smith, 2005: 101).

[15] Учудваща е лекотата, с която Принз се отказва от аргументирането на понятия, които са основополагащи за убедителното критикуване на прекодиционалната теза на Хюм. Принз отбелязва следното: „Загрижеността е лек за безсърдечието... Тя е противоположност на математическата индиферентност. Добре е да бъдем загрижени. В това отношение привържениците на емпатията може би ще въздъхнат с облекчение. Те може би ще кажат, че аз тенденциозно съм изманипулирал случая с емпатията с моята дефиниция на Хюм, докато всъщност реалната, истинската *bona fide* емпатия е именно това, което наричам загриженост. Добре, нека така да е. Аз не искам да навлизам в дебати за дефиниции.“ (Prinz, 2011: 230-231).

[16] В някаква степен дефиницията на Принз за загриженост съответства на определението на Даруол за протосъстрадателна емпатия, защото според Принз загрижеността е „негативна емоция, причинена от усещането, че някой е в беда“, без по необходимост да съответства на чувствата на Другия (Prinz, 2011: 230). Същевременно обаче, Принз пренебрегва ролята на т.нар. емпатически гняв и емпатически страх, които също могат да изпълняват конструктивна функция при проективното мислене; най-вече – по отношение на т.нар. подпомагащо поведение (*helping behavior*) като проективен тип поведение на морална ангажираност. Следвайки сходен тип аргументация, Блум говори за т.нар. рационално съчувствие (*rational compassion*), което дава съществени, по неговите думи, предимства в сравнение с емпатията, представяйки съзнателна загриженост за другите по силата на желанието те да благоденстват (Cf. Bloom, 2016: 52). Подобно на дефиницията на Принз, тази на Блум имплицитно отговаря на определението на Даруол за протосъстрадателна емпатия, доколкото рационалното съчувствие предполага определена смяна в перспективата от гледна точка на вече споменатата перспектива от трето лице.

[17] Уточнението дали емпатията е предпоставка за неодобрение или обратното зависи от прецизирането на самата дефиниция за емпатически гняв, която в случая не е конкретизирана от Принз. Емпатическият гняв не е „тип обективен морален гняв, а по-скоро гняв, изпитван от името на Другия“ – „Аз изпитвам гняв към някого, защото този някой е постъпил лошо с теб, без обаче ти да бъдеш обект или субект на моята емоция“ (Maibom, 2014: 5). Връщайки се към примера на Принз с обира това означава, че доколкото ограбената жертва не е нито обект, нито субект на емоцията, емпатическият гняв не зависи от обстоятелството дали тя знае за обира или не. Следователно емпатическият гняв е индуциран от неморалността на кражбата, осъществена спрямо Другия като Друг в ситуация, а не от спецификите на Другия като субект или обект сам по себе си.

[18] Осмислянето на многообразието от дефиниции и интерпретации на процеса на съчувстване при Хюм би позволило да се проследи до каква степен емоционалното непосредствено съпреживяване не изключва формирането на идеи, а напротив. Според Хюм съчувстването предполага „трансформирането на идея във впечатление по силата на въображението“ (Hume, 1973: 427; Agosta, 2014: 9). Съответно, концепцията на Хюм за ролята на съчувстването при създаването на впечатление за гняв противоречи на интерпретацията на Принз, който приема, че тя е оборима от гледна точка на неотчитането на гнева, отвратата и други чувства като фундаментални за формирането на морала.

[19] В този контекст трябва да имаме предвид, че емпатическата проективност не е хомогенен феномен, т.е. не можем да говорим за еднаква степен на проективност при съчувстването така, както то е разгледано в концепциите на Хюм и Смит. Cf. Darwall, 2011: 10.

ЛИТЕРАТУРА

Agosta, L. (2014). A Delicacy of Empathy: Hume's Many Meanings of Sympathy. – In: *Psicologia em Pesquisa*, 8(1), 3 – 15.

Bloom, P. (2016). *Against Empathy. Against the Rational Compassion*. Ecco Books.

D'Arms, J. and D. Jacobson (2000). Sentiment and Value. – In: *Ethics*, 110, 722 – 748.

Darwall, S., Gibbard, A. and P. Railton. (1992). Toward Fin De Siècle Ethics: Some Trends. – In: *Philosophical Review* 101, 115–189.

Darwall, S. (1998). Empathy, Sympathy, Care. – In: *Philosophical Studies*, 89(2), 261 – 282.

Darwall, S. (2011). Being with. – In: *The Southern Journal of Philosophy*, 49, 4 – 24.

De Waal, F. B. (2006). *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton NJ, Princeton University Press.

Eisenberg, N. (2000). Emotion, Regulation, and Moral Development. – In: *Annual Review of Psychology*, 51, 665 – 697.

- Ferreira, C.** (2015). In Defense of Empathy: A Response to Prinz. – In: *Abstracta*, 8(2), 31 – 51.
- Goldie, P.** (2011). Anti-empathy. – In: *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford, Oxford University Press, 302 – 317.
- Goldman, A.** (2006). *Simulating Minds*. New York, Oxford University Press.
- Gordon, R. M.** (1995). Sympathy, Simulation and the Impartial Spectator. – In: *Ethics*, 105, 727 – 742.
- Hartmann, M.** (2023). Against Empathy? Criticizing the Critiques. – In: *The Feeling of Inequality: On Empathy, Empathic Gulfs, and the Political Psychology of Democracy*. Oxford, Oxford University Press.
- Hoffman, M.** (2000). *Empathy and Moral Development: The Implications for Caring and Justice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hume, D.** (1973). *A Treatise of Human Nature*. Oxford, Oxford University Press.
- Levy, D. M. and S. J. Peart** (2004). Sympathy and Approbation in Hume and Smith: A Solution to the Other Rational Species Problem. – In: *Economics and Philosophy*, 20, 331 – 349.
- Maibom, H.** (2014). *Morality and Empathy*, Oxford, Oxford University Press.
- Markwart, A.** (2019). Adam Smith and the Roots of Sympathy. – In: *Studia Philosophica Kantiana*, 2, 21 – 34.
- Morris, S.** (2018). Empathy on Trial: A Response to Its Critics. – In: *Philosophical Psychology*, 32(4), 508 – 531.
- Prinz, J.** (2011). Against Empathy. – In: *Southern Journal of Philosophy*, 49, 214 – 233.
- Smith, A.** (2005). *The Theory of Moral Sentiments* (sixth edition). Sao Paulo, Meta Libri.
- Sober, E. and D. Wilson** (1998). *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- Watson, J. C. and L. S. Greenberg** (2009). Empathic Resonance: A Neuroscience Perspective. – In: *The Social Neuroscience of Empathy*, *Boston Review*, 125 – 137. Available at: <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262012973.003.0011>.