

ЕТИЧЕСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ

Брой 8, кн. 2, 2023



Списание „Етически изследвания“

Година VIII, брой 8, кн. 2, декември 2023 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

Емпатия и насилие в съвременното общество

Редакционна колегия

1-2

ЕМПАТИЯ И НАСИЛИЕ В СЪВРЕМЕННОТО ОБЩЕСТВО

Методологически възражения срещу теориите на Блум и Принз
против емпатията

Силвия Серафимова

3–18

Емпатия и насилие през призмата на един социален квази-експеримент

Емилия Маринова

19–30

Представи за емпатия и насилие сред младежите

Маргарита Бакрачева, Мартин Ценов

31–47

Законът за насилието и споровете около него в
руската емигрантска философия от 20-те – 30-те години на XX век

Нина Димитрова

48–58

Философско-антропологични и етически аспекти на проблема за страданието и
състраданието в идеята за “свръхчовека” в „Тъй рече Заратустра“ на Фридрих Ницше

Цветелин А. Ангелов

59–72

Неолибералният капитализъм, насилието и емпатията

Васил Проданов

73–84

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 8, кн. 2/2023

IV Съдържание

Емпатия, страх и политика

Максим Мизов

85–97

The Looming Shadow: AI in the Context of Bioweapons,
Genetic Engineering, and Cyber Warfare

Boris D. Grozdanoff

98–110

Метафизика на боклука: онтологичното насилие върху онова, което отпада

Стоян Ставру

111–120

Масовият туризъм и моралните измерения на свръхконсумацията:
насилие над природните ресурси и етична отговорност на
туристите в условия на климатични промени

Николай Танчев

121–133

Между емпатията и отчуждението в светлината на принципа за истинност

Мартин Мирчев

134–145

Майчинството като проект за ненасилствена грижа,
отглеждане и възпитание на дете

Констанс Хесанчиева

146–156

ЕТИЧЕСКА ЛАБОРАТОРИЯ

Какво е мястото на емпатията и изкуството в условията на
Четвъртата индустриална революция
(по примера на пърформанс арт „манифест на фалш арт”)?

Вероника Преждарова, Анна Дренска

157–176

Ethical Studies (ISSN 2534-8434), Vol. 8 (2), 2023

ОТЗИВИ, РЕЦЕНЗИИ, НАУЧНИ СЪОБЩЕНИЯ

Рецензия на книга

Jeremy David Bendik-Keymer. Nussbaum's Politics of Wonder.
How the Mind's Original Joy Is Revolutionary. Bloomsbury Publishing. 2023

Silviya Serafimova

177–183

Рецензия на книга

Етика и грижа. Сборник в памет на проф. д-р Недялка Видева

Аглая Денкова

184–190

Отзив за събитие

Десето международно лятно училище „Биоетиката в контекст“ 27.06 – 2.07.2023 г.,

Академия за политическо образование, Тутцинг, Германия

Валентина Кънева

191–194

CONTENTS

THEME OF THE ISSUE

Empathy and Violence in Contemporary Society
Editorial Board
1-2

EMPATHY AND VIOLENCE IN CONTEMPORARY SOCIETY

On Some Methodological Concerns About
Bloom's and Prinz's Theories Against Empathy
Silviya Serafimova
3–18

Empathy And Violence Through a Social Quasi-Experiment
Emiliya V. Marinova
19–30

Youth Perceptions of Empathy and Violence
Margarita Bakracheva, Martin Tsenov
31–47

The Law on Violence and The Disputes Surrounding It
Among Russian Émigré Philosophy of the 20s–30s of the 20th Century
Nina Dimitrova
48–58

Philosophical-Anthropological and Ethical Aspects and
The Problem of Suffering and Compassion in
The Idea of the "Superman" In Friedrich Nietzsche's "Thus Spoke Zarathustra"
Tsvetelin A. Angelov
59–72

Neoliberal Capitalism, Violence and Empathy

Vassil Prodanov

73–84

Empathy, Fear and Politics

Максим Мизов

85–97

The Looming Shadow: AI in the Context of Bioweapons,
Genetic Engineering, and Cyber Warfare

Boris D. Grozdanoff

98–110

The Metaphysics of Trash:
Ontological Violence on What Is Discarded

Stoyan Stavru

111–120

Massive Tourism and The Moral Dimensions of Overconsumption:
Violence Against Natural Resources and
The Ethical Responsibility of Tourists in The Light of Climate Changes

Nikolay G. Tanchev

121–133

Between Empathy and Alienation in Light of The Veracity Principle

Martin Mirchev

134–145

Motherhood As a Project for Non-Violent Care,
Raising and Education of a Child

Konstans I. Hesapchieva

146–156

ETHICS LABORATORY

What Is the Place of Empathy and Art in The Context of
The Fourth Industrial Revolution
(Example Performance Art "Fake Art Manifesto")?

Veronika Prezhdarova, Anna Drenska

157–176

REPORTS, REVIEWS AND SCIENTIFIC ANNOUNCEMENTS

Book Review

Jeremy David Bendik-Keymer. Nussbaum's Politics of Wonder.
How the Mind's Original Joy Is Revolutionary. Bloomsbury Publishing. 2023

Silviya Serafimova

177–183

Book Review

Ethics and Care: Collection in Memory of Prof. Nedyalka Videva

Aglaya Denkova

184–190

Event Review

International Summer School: Bioethics In Context X, 27.06 - 2.07.2023,
Academy for Political Education, Tutzing, Germany

Valentina Kaneva

191–194

ТЕМА НА БРОЯ
ЕМПАТИЯ И НАСИЛИЕ В СЪВРЕМЕННОТО ОБЩЕСТВО

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Сп. „Етически изследвания“

editor@jesbg.com

THEME OF THE ISSUE
EMPATHY AND VIOLENCE IN CONTEMPORARY SOCIETY

EDITORIAL BOARD

Ethical Studies

Редакционната колегия на сп. „Етически изследвания“ представя на вашето внимание втората книжка за 2023 г. Тя е посветена на емпатията и насилието в съвременното общество. Фокусът върху темата е следствие от дискусиите, които се проведоха по време на XIX Национална конференция по етика. В рамките на форума бяха засегнати широк кръг въпроси и проблеми, свързани с различните форми и прояви на емпатия и насилие днес, с техните източници и същност. В резултат на това включените в настоящото издание статии представят движението на дебата по една смислова линия, тръгваща от етическата теория, психологията и историята на идеите, стигаща до проблемите в полето на етико-политическите изследвания, информатиката, защитата на околната среда и медицинската етика. Динамичните взаимодействия на тези смислови звена са поставени и разгледани в една интердисциплинарна интерпретативна среда и в общ етически контекст. Считаме, че актуалността и значимостта на разкриването и анализа на факторите, свързани с насилието и емпатията, са силно подчертани от реалната ситуация в днешния свят на големи политически и социокултурни промени, кризи и сътресения, засягащи човечеството в цялост. Надяваме се при това, че предложените изследвания биха могли най-малкото да подсказат пътища и насоки за въздействие и контрол над рисковите ситуации.

2 РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Наред с голямата тема за емпатията и насилието в книжката са включени и две от постоянните ни рубрики, представящи „експериментални“ етически проучвания и отзиви за книги и събития с етически фокус. Този път „Етическа лаборатория“ дава възможност за представяне на една нова идея в развитие, изложена под формата на манифест на движение „фалш арт“. В него се обсъжда възможността за противодействие на тенденциите, свързани с все по-широкото разпространение на изкуствения интелект в различни сфери на човешката дейност и ежедневието. Заедно с това предлагаме на вниманието на читателите и отзив за книги на английски и български език, както и за проведена през 2023 г. лятна школа по биоетика в Германия.

В заключение бихме могли да отбележим и позитивната тенденция, че за поредна година списание „Етически изследвания“ разширява кръга от автори, които се доверяват да представят своите разработки на неговите страници.

Приятно четене на кн. 2/2023!

**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 несъответстващо 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 разивитието (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 абсолютистско 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 Е от страна на О в ситуация С, ако S чувства Е към О като резултат от разбирането или възприемането, че О чувства Е, или въобразявайки си, че е в ситуацията С“ (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 Е на S е емоционално непосредствено съпреживяване, ако S чувства Е в резултат на увереността, че О чувства Е, възприемайки че О имитира емоцията, изразена по определен физически начин Т [*T-ing* представя израз на тялото, който обикновено се асоциира с емоция, напр. смях или плач], или въобразявайки си, че е в ситуацията С на О.“ (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 прекондиционалната теза на Хюм. Принз отбелязва следното: „Загрижеността е лек за безсърдечие... 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 Paolo, 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>.

ЕМПАТИЯ И НАСИЛИЕ ПРЕЗ ПРИЗМАТА НА ЕДИН СОЦИАЛЕН КВАЗИ-ЕКСПЕРИМЕНТ

ЕМИЛИЯ В. МАРИНОВА

Институт по философия и социология при Българска академия на науките

ema_marinova@abv.bg

EMPATHY AND VIOLENCE THROUGH A SOCIAL QUASI-EXPERIMENT

EMILIYA V. MARINOVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

In this article, we return to one of the landmark social quasi-experiments, “The Aggression Machine”, to interpret the ethics of violence and empathy in situations of risk. The ethical section of the study directs the analysis towards personal moral conflict, the ideological function of social authority, and the formation of moral autonomy. The analysis demonstrates that, despite appearances, “The Aggression Machine” is indicative of a strong emotional experience of the Other's suffering., and, more importantly, provides a reason to think of this experience as tied to the moral norm.

Keywords: Moral psychology, objective study of morality, violence, sympathy, “Aggression Machine”, moral norms

Обективното изследване на емпатията и насилието в обществото има две важни предпоставки. От една страна са социалните питання относно рискови социални ситуации, свързани с агресията, помощта, безразличието, алтруизма и др. От друга страна е инструменталната готовност на науката за изучаване на поведението в екстремни ситуации. Социалният експеримент в двете му основни форми – естествен (полеви) и лабораторен експеримент, е резултат от взаимодействието на тези два основни фактора, успешно осмислени в социално когнитивния подход на психологията на морала. Традицията за изучаване на насилието и емпатията с обективни средства има своите достижения, неуспехи и етически рискове, но определено заслужава специално внимание и допълнителен анализ, тъй като се докосва до основни аспекти на морала на индивида и на социалната общност в реални условия. В предходно изследване темата е

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 8, кн. 2/2023

застъпена в светлината на: навлизането на обективните методи в изучаването на морала и тяхната етическа стойност, обективните методи за изучаване на морала като част от развитието на социалното емпирично изследване, динамика на количествени и качествени методи в изучаването на морала, етически рамки на социално-психологическото изследване и др. (Маринова, 2019). Тук ще се спра на „Машината на агресията“, квази-експеримент с голям потенциал за етическия анализ, за да поставя някои акценти с оглед на емпатията и насилието в съвременното общество.

Преди да пристъпя към проблема по същество, ще напомня някои основни характеристики на въпросния социален експеримент. Формалните параметри са добре известни. Авторството принадлежи на А. Бъс (1961 г.), а и на Л. Берковиц, А. Бандура и С. Милграм, които го доразвиват, предвид разширяването на поставените задачи. В процедурата има три субекта – мнимо изпитвано лице, изпитвано лице и изследовател. Според замисъла на А. Бъс изпитваното лице (обучаващ) трябва да контролира с помощта на (мним, но това не е известно на участниците в експеримента) токов удар с различна сила (означена от едно до десет) действията на подставено лице (обучаем). Неуспехът може да бъде наказван (по преценка на обучаващия) със засилване на напрежението (от 15 до 450 волта). Подобна е схемата, която използва Л. Берковиц. Това е изследване, което претърпява вариации – в него се изучава агресията (А. Бандура) и подчинението (С. Милграм), като изследваното лице обучава (А. Бандура, С. Милграм) или оценява (Л. Берковиц) дейността на подставеното лице. Съществени са вариациите на социалните отношения, които се изучават специално.

От една страна, следва да се имат предвид достойнствата, свързани с разгръщането на „кейс-стъди“ изследването, което е едно от „най-гъвкавите (бих добавила – и информативни – Е.М.) изследователски стратегии“, опираща се на „широк комплекс за набиране на първична информация – наблюдение, дълбочинни интервюта, биографични истории и др.“ (Съйкова, Атанасов, Ченгелова, 2014: 23 – 24). От друга страна, трябва да се отбележат възможностите, които процедурата предоставя за обогатяването на качествения анализ с количествен (вж. по-подробно: Маринова, 2019: 53, 47 – 59). От трета страна, „Машината на агресията“ има своите ограничения по отношение на изискванията за контрол на променливите, с какъвто се характеризира истинският (true) социален експеримент (Съйкова, 2005: 210). Въпреки че е с непълен,

частичен контрол и трябва да се определи като квази-експеримент, въпросното социално изследване може да е полезно по отношение на разглеждания тук проблем.

Всеки, който е запознат с лабораторния експеримент „Машина на агресията“, а такива са всички, получили психологическо образование във ВУЗ, знае колко наситен е той със силни емоции и негативни преживявания. Мнимият изпитван охка, вика, крещи и стене, като изобразява болка от токовете удари с нарастваща мощност, моли за пощада и желае да прекрати експеримента, а от другата страна на ужасната черна кутия с многобройни ръчки и електрически проводници е субектът, на който е вменено задължението да обучава или да оценява. Обучението не върви добре и уредите показват все по-високи стойности на токовете удари, които нерядко стигат до немислимите стойности от 400 V.

Анализаторите на „Машината на агресията“ са потресени от това, че има обучаващи (и тук не става дума за единични случаи), които не само използват като негативен стимул ток с високи стойности, но го правят достатъчно хладнокръвно. Поведението им се тълкува като проява на агресия и се интерпретира в контекста на агресивното поведение и сляпото подчинение. В българската етика също има публикация в този смисъл (Николова, 1989). Но нека да огледаме по-задълбочено данните.

Първият техен разрез проследява проявите и динамиката на емпатията и симпатията. Моето предположение е, че натрупаната информация е показателна за прояви, свързани с тези емоции. От една страна, ако се обърнем към статистиката, тъй като квази-експериментът позволява това, ще видим, че около 0,1% от обучаващите се отказват още в началото на изследването (Милграм, 2000). Те не могат да понесат дори най-началните прояви на болка у обучаемия. И те избягват от ситуацията, защото ги боли, мъчно им е, тъжно им е и се чувстват зле. Не е ли това проява на емпатията, която, според Принз е „чувство, защото“ (Prinz, 2009)? Аз страдам, защото той страда, аз съм уплашен, защото той е уплашен, аз съм ужасен, защото той е ужасен, и т.н. Според Принз „емпатията и симпатията не са сами по себе си емоция, а са процес, чрез който емоциите се предизвикват и насочват“. По-нататък четем, че „емпатичните емоции могат да бъдат облекчени чрез предприемане на действия, насочени към себе си“, а това „може да доведе до срыв на помагачното поведение“. Отказът от участие (избягването) е форма на такова „действие, насочено към себе си“ (пак там).

Няма как да не се запитаме дали в тази цялостна картина има „чувство-за-някого“ (по Принз), има състрадание, има съпричастност към „отрицателната емоция, която изпитва някой друг“, дали някой преживява страданието на другия така, че емоциите да са насочени към другия. Защо изпитваното лице не облекчава страданието на обучаемия и не преценява силата на наказанието? В многобройните анализи особено голяма е реакцията на големия процент обследвани лица, които участват в изследването като обучаващи (или оценяващи), регулирайки процеса на обучение с помощта на електрически ток. Въпреки колебанията и емоционалните реакции на някои обследвани лица (гримаси, зачервяване на кожата, прояви на тревожност и др.), реализирането на процедурата дава основание да се дискутират безразличието, незаинтересоваността от страданието на другия и пр. Внушенията на публикациите от средата на миналия век са за отсъствие на състрадание и симпатия. „Машината на агресията“, както и други лабораторни експерименти („Затворническият експеримент“, „Куклата Бобо“ и т.н.), а също така и реални социални ситуации по времето на провеждането на тези експерименти (малтретирането до смърт на Кити Дженовезе (1964 г.), казусът със спасените евреи по време на Втората световна война, безвъзмездното донорство на костен мозък и др.) поставят въпросите за помагачия и за безучастния свидетел (Korte, 1971; Latane, Darley, 1970; Staub, 1971; и др.). Оформя се една много силна насока в изучаването на параметрите на просоциалното и агресивното поведение.

Успоредно с разширяването на емпиричните изследвания обаче, се поставя въпросът за етическите рискове, свързани със социалния експеримент. В контекста на разглежданата тема това е изключително важно. В своите анализи С. Милграм отделя специално внимание на силната емоционална следа при участниците в „Машината на агресията“ след завършването на процедурата, когато мнимият обучаем се запознава с нейните детайли. Преживяванията са толкова силни и травматични, че не само се анализира специално „реакцията на обследваното лице“, но се признава, че тя е „неотчетен фактор в експерименталното изследване“ (Милграм, 2000: 179). Въвеждат се ред процедури, които трябва да противодействат на етическите рискове и са с претенциите да овладеят негативните емоционални, поведенчески и личностни последици. Такива са предварителното съгласие, правото на отказ по време на процедурата, мониторингът, ролевата игра и мн. др. И все пак негативите са толкова

големи, че въпреки многобройните доводи и противодействия на етическия риск, „Машината на агресията“, „Затворническият експеримент“ и други подобни лабораторни изследвания остават в историята на експерименталното изследване и се допускат само в практикумите по експериментална психология в университетите. Всичко това говори, че обследваните лица не са безчувствени и несъстрадателни, в противен случай те нямаше да имат чувство за вина. Двете основни твърдения в публикациите – емпиричните изследвания и социалният живот – свидетелстват за отсъствие на състрадание, от една страна, и участниците в процедурата „Машина на агресията“ страдат емоционално и преживяват чувство за вина, от друга, си противоречат. Това противоречие е показателно за съществуващ конфликт. В същото време може да се твърди, че емоционалният пласт, противно на началната видимост, е не само достатъчно плътен, но и обхваща както емпатичния, така и симпатичния спектър.

Не можем да не се запитаме защо емоциите изплуват едва след приключването на процедурата. Защо обучаващият така хладнокръвно наказва? И тук стигаме до втория важен срез в разглежданото изследване. Това е вътрешният конфликт между емоционалността и дължимостта. Сблъсъкът е между дълга на обучаващия, който е поел отговорността за своя обучаем и прави всичко възможно да постигне реални резултати, и неговата емоционалност, която се налага той да спотаи, да прикрие и да пренебрегне, за да може да има реални образователни резултати. Конфликтът има своите аналози в живота (в образованието, възпитанието и превъзпитанието, които се реализират чрез социалните институции, и др.).

И тук стигаме до третия важен срез на изследването, който интерпретира механизма на подчинението и тясно свързаното с него въздействие на авторитета. Това е онзи пласт, който в експеримента, а много често и в живота, предопределя размера и характера на наказанието. Социалните когнитивисти, верни на стимул-реакционната обяснителна схема на моралното поведение, изучават разнообразието от променливи, с които обраства въпросната схема, и доказват отново и отново, че доверието в авторитета е от значение за преструктурирането на личностните приоритети. Това вече е четвъртият, личностен пласт на анализ, в който дългът заема лидерска позиция, като изтласква в подсъзнанието емпатията и състраданието, мотивира и осмисля безмерното насилие. Насилието при това преструктуриране се възприема като просоциален акт и

следователно – като добро. Личностният срыв настъпва, когато насилието отново се нарича със своето име, а доброто и злото идват на местата си. Но нека да оставим тази линия на колегите – психолози, а да разсъждаваме върху това каква е ролята на социалния натиск и на авторитета в преструктурирането на личностните приоритети. Ролята им е да представят насилието като просоциалност, а наказанието – като неизбежно. Ролята им е идеологическа – да осмислят, да моделират света на доброто и на злото, да мотивират моралния субект. Това е същата тази роля, която интерпретира О. Зубец (2021) в разтърсващата статия срещу насилието „Разбиране за морален дълг: предизвикателството на Аушвиц“. В концентрационния лагер болните, слабите, немощните се убиват, за да не страдат, т.е. „от хуманни съображения“ и при ясни правила. Под похлупака на нацистката идеология насилието е представено като просоциален акт.

В контекста на идеологическата функция на авторитета отново се връщаме към обективното знание за просоциалното поведение и агресията, за да напомним така наречените от своя автор „оправдания за агресивното поведение“. На основата на „Машината на агресията“ А. Бандура извежда следните шест личностни самооправдания.

1. Деформирано съпоставяне: собственото агресивно поведение се омаловажава, като се правят палиативни сравнения и се извеждат на преден план най-негативните изяви на другия субект.

2. Инструментализиране на агресията: целите на агресията (висши, хуманни) служат за нейното оправдание.

3. Снемане на отговорността: отхвърля се собствената отговорност за агресивното поведение.

4. Разпределение на отговорността: отговорността се разпределя между съучастниците на деянието.

5. Дехуманизиране на жертвата: агресорът сатанизира своя противник, на жертвата се приписва вина.

6. Примирение: началните отрицателни аспекти на самооценката на агресивното поведение се омаловажават в резултат от изброените по-горе самооправдания.

Те могат да бъдат проследени при всяка проява на агресивно поведение, като пълната картина се разкрива при тежки изяви на насилие и агресия. Тези самооправдания отново изострят нашето внимание към авторитетите, които ни насочват, които ни водят, които ни определят рамките на доброто и злото.

Ако на едната страна на монетата е идеологическата функция на авторитета, от другата страна е въпросът как отделната личност „поема“ това „идеологическо въздействие“, доколко се сугестира от него. Това са въпросите на моралната автономия, за моралния избор, за самостоятелността на моралния субект. Автономният избор се отстоява отново и отново във всяка нова ситуация. Моралният субект отстоява своята автономия, а ако не се справи – социалната психика е на ход. На ход са авторитетите, на ход е идеологическото въздействие.

Амбивалентността на моралните чувства, а и на насилието и просоциалността, поставят отново въпроса за нравствената мяра, за нравствената норма, която регулира тази амбивалентност, нормира избора и е съществена за изграждането на автономния морален субект. „Машината на агресията“ демонстрира амбивалентността – това „преобличане“ на насилието с дрехите на просоциалността, но което е още по-интересно, показва как под прикритието на отговорността и дълга се разиграва драмата на емоционалните преживявания. Силното преживяване на чувството на вина при участниците в експеримента след неговото завършване, а в живота при лица, завърнали се от война (Виетнам, Афганистан и пр.), ни насочва към моралните емоции, породени от потъпкването на личностните морални ориентири.

При анализа на силно импрегнираните с емоции просоциално и агресивно поведение нравствената мяра е от централно значение за дефинирането на емпатията и симпатията. За разлика от емпатията, нормативността е присъща на симпатията. Нравствената норма има съществена роля за функционирането на симпатията, но не е от решаващо значение за емпатичните процеси.

Намесата на нормативността в регулацията и анализа на моралните чувства има своите теоретични и функционални аргументи. Централно място има разбирането на Принз, че „моралната норма е тази, която дава основание една емоция да се квалифицира като морална“, тъй като по неговото определение „морални емоции е нещо като погрешно определение“ и не може да се твърди, че има собствено морални емоции (Prinz,

2009). Това разбиране стъпва върху една още по-широка основа, свързана с дефинирането на емоциите в изследването на Бен Зе'ев „Нещото, наречено емоции“ (Ben-Ze'ev, 2009). В него се доказва, че емоциите трябва да бъдат разглеждани като „прототипни категории“. Изследователят използва категорията „прототипи“ като „инструмент за справяне със сложността на емоциите“. „Емоциите като цяло и всяка отделна емоция отделно представляват прототипни категории“. Пак там се посочва, че „обратно на бинарната категория, прототипната няма нито ясни граници, нито равна степен на членство“, което определя, че „принадлежността към общата категория емоции, както и принадлежността към конкретната емоция е въпрос на степен, а не на всичко или нищо“ (Ben-Ze'ev, 2009: 6).

Функционалните основания стъпват върху представата за емоциите като многопластова сложна организация на менталните структури, „като ментални същности и състояния, които принадлежат към различни онтологични нива“, и във връзка с разбирането за емоциите „като общ умствен режим“, „по-сложен, всеобхватен и динамичен“ в сравнение с „другите възможни“ умствени режими (Ben-Ze'ev, 2009: 19 – 22). Представата за емоциите като сложна, многопластова ментална структура предполага инкорпорирането в тях на възприятието, въображението и интелекта.

Казаното дотук има пряк излаз към дефинирането на емпатията и симпатията. От една страна, емпатията и симпатията, както вече бе подчертано по-горе, са не точно емоции, а процес, чрез който „емоциите се насочват“ (по Принз). На второ място, емпатията и симпатията трябва да се разглеждат като прототипни категории, т.е. те не съществуват в своята рафинирана форма. Трето, всяко едно от тези две ментални състояния имат своя сложна и многопластова структура на функциониране. Те имат и своя регулативна специфика, която определя принадлежността им към сферата на моралното.

Емпатията разчита най-вече на внушението, на заразяването, на сугестивните процеси, което дава основание тя да се отнесе към социалнопсихологическия пласт на функционирането на морала. Това е онзи квази-морален пласт, в който преживяването е затворено в субекта, имитирайки, копирайки поради силата на социалнопсихичното заразяване емоциите на другия. Ако спазваме принципа на прототипността, при емпатията морален субект може и да има, но не е задължително (напр. емпатията при

новородените – когато заплаче едно от тях, заплакват и останалите). Намесата на нормативността в регулацията се наблюдава при симпатичните процеси, когато нарушението на моралната норма мотивира емоционалния отговор и поведение, ориентирано „към другия“. Това е менталното състояние, което е вътрешно мотивирано, а не е сугестирано от авторитета, афекта (на тълпата) или други параметри на ситуацията (плач на дете, писък на жена и пр.).

Четвърто, ако приемем, че емоцията е „общ умствен режим“, който не само вгражда, но и стъпва върху възприятието, въображението и интелекта, то определено трябва да признаем, че вероятността за такова сложно взаимодействие е различно при емпатията и симпатията. Не е трудно да се предположи, че съпоставянето с голяма вероятност е в полза на симпатията. Пето, симпатичните морални емоции според Принз не са идентични с емоциите, които ги пораждат. В обсъждания случай виждаме как болката и уплахата (макар и мними) пораждат чувство за вина, когато чувството за дълг не е заслепяващо, емоциите са освободени, а поведението – осмислено и съпоставено с моралните ориентири.

Да се върнем отново към началния пример, в който имаме ясно изразени: видимо отсъствие на морални емоции, силна зависимост от силата на авторитета, утвърден със социално-психични средства, и ярко преживяване на чувството за вина като част от посттравматичен стрес, последвал експеримента. Внушенията, на които е подложено изпитваното лице, идват от две посоки – от страдащия обучаем и от авторитета. Страдащият търси емоционална съпричастност и подкрепа, авторитетът изпраща послания за дължимо и отговорно поведение. В резултат от възникналия конфликт емоциите се потискат, за да се позитивират след експеримента като преживяване на вина. Въпреки видимостта „Машината на агресията“ е показателна за силно емоционално преживяване на страданието на другия, и което е още по-важно, дава основание да се мисли за това преживяване като обвързано с моралната норма.

Пренебрегването на личните морални ориентири се оказва пусков механизъм за избухването на чувството за вина, което има ясно изразен морален мотив и израз. Те са предшествани от морална оценка за осъществената подмяна на просоциалното поведение с насилие на основата на познанието за реалните цели и средства на проведеното изследване.

Според Принз нарушаването на моралната норма отключва емоции, които могат да бъдат дефинирани (на прототипен принцип) като морални. Разбирането за нравствената норма като „мяра на дължимото отношение“ (Момов, 1999: 98 и др.) насочва вниманието ни към деонтичния профил на цитирания експеримент. Деловото общуване и задълженията, произтичащи от реализацията на деловата дейност, излизат на преден план и те се оказват повлияни от авторитетите. Макар и доминиращо, то (деловото общуване) не може да елиминира личностния пласт в общуването, който се гради върху уважението към личността, нейната автономия, свобода, достойнство, интегритет и пр. Използването на електрически ток за обучение и прилагането на наказание с високоволтажни токови удари нарушават човешките права на обучаемия и уронват човешкото достойнство на обучаващия, а и на мнимия изпитван, който симулира страдание. Във връзка с това, че нравствената норма съдържа в себе си предписание, повеля (императив) и задължение, като „предписателният характер на нормата има най-широко значение за нейната императивност“ (Момов, 1999: 98), нарушаването на предписанията, които се съдържат в нравствената норма, която и да е тя, се преживяват силно емоционално от моралния субект. Според Принз „вината е област на морала“. Той също така настоява, че „гневът, отвращението, презрението и разочарованието могат да не са единствените емоции на насочена вина, но са от най-разпространените“ (Prinz, 2009: 523 – 526). Според Патриция Гринспа „моралното значение на вината излиза наяве, когато го разглеждаме като елемент от добродетелта“, тя „свързва здраво етиката на добродетелта с тази на дълга“ (Greenspan, 1995: 111).

В заключение, квази-експериментът „Машината на агресията“ остава назад в историята. От една страна, той е проведен в сравнително ограничени теоретични рамки – тези на социалния когнитивизъм. За А. Бандура, В. Мишел, Дж. Аронфрид, М. Хофман и др. параметрите на социалната среда, личностните параметри и тяхното взаимодействие са решаващи за реализацията на моралното поведение. Изследва се ситуация на външно мотивиран избор, при който субектът упражнява непремерено насилие, дълбоко убеден в отговорността си за успешното обучение. Процедурата разиграва стимул-реакционната схема, но дори в своята методическа ограниченост, тя е достатъчно информативна и провокира осмислянето на етическите категории „емпатия“ и „насилие“ и проявите им в съвременното общество. От друга страна, този експеримент

(както и останалите, подобни на него) е етически укорим поради рисковете за личността, нейния интегритет и морал.

Като емпирично изследване квази-експериментът „Машината на агресията“ остава в миналото и в аудиториите, но като модел на поведение той е навсякъде край нас – отново и отново. Ето защо настоящото изследване цели да покаже, че всяка „Машина на агресията“ се отразява върху психиката, морала и личностния интегритет. Обръща се специално внимание на вътрешния конфликт, който разтърсва участниците в квази-експеримента, като се демонстрира как личността, загубила своите морални ориентири, се оказва в плен на социално-психичното въздействие и социалната манипулация.

Като се прави съпоставка с най-съвременните публикации по темата за природата на моралните емоции, се търсят доказателства, че разглежданият модел на поведение провокира състрадание у „жертвата“, „агресора“ и „кукловода“. Анализът на данните дава възможност да се съпоставят емпатията и симпатията „като процес, чрез който емоциите се насочват“ (по Принз) и да се търси обвързаността им с нравствените норми.

Иска ми се да вярвам, макар това да е оборимо, че всяка „Машина на агресията“, разтърсвайки психиката, морала и личностния интегритет, тласка човека в бездната на вината и му дава шанс за промяна и за добро.

ЛИТЕРАТУРА

- Бандура, А.** (2000). *Теория социалного научения*. СПб, „Евразия“.
- Зубец, О.** (2021). Понятие морального долга: вызов Аушвица. – В: *Етически изследвания*. Кн. 2., 168 – 176.
- Маринова, Е.** (2019). *Обективното изследване на морала и съвременната етика*. В. Търново, Фабер.
- Маринова, Е.** (2003). *Поведение и морално развитие*. В. Търново, Фабер.
- Милграм, Ст.** (2000). *Експеримент в социальной психологии*. СПб, Изд. „Питер“.
- Момов, В.** (1999). *Етически студии. Моралът пред провокациите на социалната динамика*. С., ИК „М-8-М“ и ИК „Славяни“.
- Николова, В.** (1989). Експериментът на Милграм, или делничната безотговорност. – В: *Българската етика – проблеми и позиции*. С., „Народна младеж“, 71 – 74.

Съйкова, Св. (2005). *Изследване на факторните връзки в социологията*. В. Търново, Фабер.

Съйкова, Св., А. Атанасов, Е. Ченгелова. (2014). *Социалните емпирични изследвания. Методологически аспекти*. С., АИ „Проф. Марин Дринов“.

Хекхаузен, Х. (1986). *Мотивация и дейтелност*. Т. 1. СПб, Изд. „Питер“, 374.

Bandura, A. (1971). A social learning theory of aggression. – In: Knutson, J. F. (Ed.) *Control of Aggression: Implications of Basic Research*. Chicago.

Ben-Ze'ev, A. (2009). The Thing Called Emotion. – In: Goldie, P. (Ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. online edn, Oxford Academic, 2 Jan. 2010), <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199235018.003.0003>, accessed 17 Oct. 2023, pp. 41 – 62.

Greenspan, P. (1995). *Practical guilt. Moral dilemmas, Emotions, and Social Norms*. NY, Oxford University Press.

Korte, C. (1971). Effects of individual responsibility and group communication on help-giving in an emergency. – In: *Human Relations*, 24, pp. 149 – 159.

Latane, B., J. M. Darley. (1970). *The unresponsive bystander: Why doesn't he help*. N. Y., Appleton.

Prinz, J. (2009). The Moral Emotions. – IN: Goldie, P. (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. online edn, Oxford Academic, 2 Jan. 2010), <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199235018.003.0024>, accessed 17 Oct. 2023, pp. 519 – 538.

Staub, E. (1971). A child in distress: The influence of nurturance and modeling of children's attempts to help. – In: *Development Psychology*, 5, pp. 124 – 132.

ПРЕДСТАВИ ЗА ЕМПАТИЯ И НАСИЛИЕ СРЕД МЛАДЕЖИТЕ

МАРГАРИТА БАКРАЧЕВА

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

mbakrachev@uni-sofia.bg

МАРТИН ЦЕНОВ

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

mjcenov@uni-sofia.bg

YOUTH PERCEPTIONS OF EMPATHY AND VIOLENCE

MARGARITA BAKRACHEVA

Sofia University “St. Kliment Ohridski”

MARTIN TSENOV

Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Abstract

In the context of global crises and environmental turbulence the issue of different forms of violence in everyday life is becoming increasingly relevant, raising the question of social norms. Understanding the features of the undesired behaviors underpins people's responses to tolerance and acceptance or willingness to engage in action and counteraction towards violence prevention, promoting empathy and prosocial behavior. The qualitative research conducted aims to outline a snapshot of the level of recognition and perception of violence and empathy among young people today. The results highlight not only certain trends, but also the insight for promotion of cognitive empathy.

Keywords: violence, empathy, affective and cognitive empathy, meta-analysis, content analysis

Въведение

Основна цел на настоящата статия е да изследва какво мислят за насилието и емпатията младите хора в България днес. Себеопределенията, преживяванията, себeregулацията протичат на фона на локална и световна несигурност, които подтикват към търсене на алтернативи и налагат избор между тях. От една страна, хората не могат да нямат избор, тъй като ще изгубят чувството за сигурност, а от друга страна, изборът

като че ли е полярен: вярвам – не вярвам на информацията; за – против ваксините; вярно – невярно; ние – те. Полярното говорене и мислене е фактор, който пряко се отразява на нагласите и решенията на хората, но същевременно и характеризира свързаните с това рискове от застъпване на екстремни позиции. Именно затова се опитваме по максимално описателен начин да установим и разберем отношението на младите хора днес, като фокусът на изследването е насочен към представите на младежите в България за понятията „насилие“ и „емпатия“. В концептуално отношение разглеждаме емпатията като когнитивна и афективна характеристика, а насилието като негативната форма на видимата, проявявана агресия и противоположност на асертивността.

Теоретичната задача на настоящата статия не е да направим цялостен обзор на понятията „насилие“ и „емпатия“, а да се фокусираме върху установените мета-анализи от последните години, които разкриват не само обобщени изследвания за двата конструкта, но и практическите посоки и перспективи към актуалния момент за всяка една от тях. Емпатията е широко понятие, застъпено във философския дискурс, както и в етиката от гледна точка на различните практики – мястото на емпатията в помагащите професии, в практиката на лекарите и редица други. Емпатията е част от преживяванията и комуникацията, което затруднява ясното ѝ дефиниране само в един ракурс, поради което се придържаме основно към по-ясното разграничение между емоционална и когнитивна емпатия, поставено в психологичната практика. Емпатията е в основата на етиката във всекидневието и във всяка една сфера, като проявленията ѝ се считат за важни емоционални аспекти на морала, особено по отношение на това как тези емоции допринасят за моралните ценности и моралното поведение. С други думи, за да развием чувство за правилно и неправилно, което надхвърля просто страха от наказание или надеждата за награда, трябва да можем да се поставим на мястото на другия.

Избрали сме насилието като разпознаваемата негативната форма на агресията. Въпросът за агресивността е традиционно във фокуса на психологията и се разглежда от различни перспективи, като комплексно взаимодействие както на индивидуални и социално-групови, така и на ситуативни фактори, които водят до прояви на по-висока агресия. Точно поради това тези перспективи имат за цел да установяват ефективната предикция и превенция за нейното намаляване във всекидневието. На този фон са разгледани някои мета-анализи, които отразяват част от изследователските линии –

генетична предразположеност, ефект на пола, възрастта, средата. Отделено е и място на промените в периода на живот в условията на криза за насилието, като за целта са представени налични резултати от периода на пандемия.

Най-широко застъпената дефиниция за агресията и насилието, гласи, че агресията е поведение, с което се цели умишлено да се навреди на друго живо същество, което от своя страна е мотивирано да избегне такова отношение (Baron, 1977). Агресията може да бъде изразена пряко, под формата на физическа и вербална проява, или непряко, под формата на социална изолация и остракизъм, известни като релационна агресия. Във възрастов план агресивно поведение в детството достига своя връх между 2 и 4 години и намалява при двата пола до юношеството (Archer, 2009). Въпреки това се спазват разликите по пол особено във външните прояви на агресия (Clauss et al., 2017).

По отношение на личностните черти садизмът е уникален сред тъмните личностни черти, който освен с психопатията има връзка с и агресивното поведение. Като цяло е установена умерена връзка между субклиничния садизъм и агресивното поведение, определено чрез действия, вариращи от вербални до физически прояви, и сексуалната агресия и насилие. Също така е установена от силна до умерена връзка между садизма и извършването на агресивно поведение онлайн, което показва, че анонимността може да отключи тъмната страна на личността (Thomas & Egan, 2022). От друга страна, традиционно се приема, че импулсивността като личностна характеристика играе определена роля по отношение на агресията, но резултатите показват значима и ниска до умерена връзка между всеки аспект на импулсивността и агресията в няколко различни форми на агресия, като по-високата импулсивност е свързана с повече агресия (Bresin, 2019).

Интересно е да се отбележи, че изследванията върху насилието в училищна среда установяват, че превантивните програми не оказват съществен ефект (Rue et al., 2017). Затова изследователите извеждат важността на оценката и работата в посока промяна на нагласите към насилието за подобряване на училищния климат (López et al., 2022). Установена е положителна връзка между неадаптивните копинг стратегии и проявата на насилие, а тормозът от страна на връстниците увеличава вероятността както от извършване на насилие в междуличностните интеракции, така и от виктимизация (Gracia-Leiva et al., 2019).

Във връзка с работното място се търси отговор на въпроса кои са индивидуалните и ситуационните предиктори на междуличностната и организационната агресия, респ. насилие. По-конкретно дали съществуват различни фактори, провокиращи агресия насочена към ръководителя и колегите, както и какъв е относителният принос на индивидуалните (гняв, негативна афективност и биологичен пол) и ситуационните фактори (възприемана несправедливост, неудовлетвореност от работата, междуличностни конфликти, ситуационни ограничения и лошо ръководство) за обяснението на междуличностната и организационната агресия. Резултатите показват, че както индивидуалните, така и ситуационните фактори предсказват агресията (Hershcovis, 2007).

Важно е да се отбележи, че в периода на пандемията от COVID-19 глобално се отчете увеличаване на случаите на домашно насилие. В системен обзор на Пентарки и Спийк се посочва, че екстремни събития като пандемията водят до увеличаване на домашното насилие и създават допълнителни предизвикателства за практиката, като очертават необходимостта от допълнителни проучвания (Pentarakı & Speake, 2020). Именно това провокира нашия интерес към проследяване на възприятията за насилие.

По отношение на емпатията общоприетият в психологията подход към изучаването ѝ, въпреки множеството различни дефиниции, е за разграничаването на две форми – афективна и когнитивна емпатия. Доколкото първата е свързана с личностната диспозиция, втората е умение, което може да се изгражда, като това е особено важно за професионалистите в социалната сфера. Изследванията в мета-анализи емпирично потвърждават различните корелати на двете форми на емпатия. Афективната емпатия е логично свързана с повече депресивни преживявания и разстройства, докато такава връзка не се установява за когнитивната емпатия. Връзката между афективната емпатия и депресията е положителна в периода на юношество, а отрицателна в късна зрялост (Yan et al., 2021). От друга страна, мета-анализите за ефективността от тренинги и обучения и интервенции за повишаване на емпатията посочват, че обучението може да повиши емпатията и че развитието ѝ минава през последователни когнитивни и афективни реакции (Butters, 2010). Както за емпатията, така и за насилието се отчита многоизмерността на конструктите, както и значението на начина, по който се измерват (Bekkali et al., 2021; Martingano & Konrath, 2022).

Същевременно посредством мета-анализ се потвърждава връзката между ниските нива на емпатия и престъпленията, свързани с насилие, особено при по-младите извършители (Jolliffe & Farrington, 2004). Друг мета-анализ потвърждава връзката между социалната тревожност и афективната/когнитивната емпатия. По-конкретно се установява, че съществува умерена положителна връзка между социалната тревожност и афективната емпатия и липса на връзка между социалната тревожност и когнитивната емпатия. По отношение на мястото на емпатията в професиите, свързани със социални интеракции, мнението е еднозначно. Мета-изследване изтъква значимата ролята на емпатията, която психотерапевта показва в работата с клиенти, като резултатите показват, че емпатията е предиктор на ефективността на терапията (Elliot et al., 2018).

В периода на продължителната пандемия от COVID-19 се провеждат изследвания, които отразяват промени в различни аспекти на емпатията. Баяно и др. установяват неблагоприятно въздействие от началото на пандемията върху емпатичните социални умения, но не и върху когнитивната и афективната емпатия, които според тях се повишават в този период (Baiano et al., 2022).

Настоящият теоретичен анализ цели да покаже, че насилието и емпатията са свързани както с личностни, така и със социални обуславящи проявата им фактори. За да бъде превенцията на насилието ефективна, основополагащо е разпознаването на насилието и проявата на емпатия. Самата емпатия е важно да бъде разпозната, но още по-важна е възможността за изграждането ѝ. Като пример за това може да се посочи, че в отговор на засиления тормоз в училищата и кибертормозът във виртуалното пространство френското правителство планира да въведе задължителни курсове по емпатия по примера на Дания (Желева, 2023). С тази мярка френското правителство цели да обхване онези подрастващи, които системно осъществяват тормоз над своите съученици, и да намали проявите на насилие в бъдеще. Същевременно съвместното повишаване на насилието и проявите на афективна и когнитивна емпатия са разгледани като метафорични контрапунктове, които могат да допринесат за поддържането на баланс в условията на продължителна глобална криза.

Дизайн и процедура на изследването

Изследването е проведено в периода 1 – 10 октомври 2023 г. и включва студенти първи курс, които са в период на преход между училището и света, в който предстои да намерят мястото си и да се реализират. Доброволно участваха общо 66 лица – 56 жени и 10 мъже, на възраст между 18 и 23 години. Всички следват педагогически специалности в СУ „Св. Кл. Охридски“. Изследването е проведено присъствено, като са използвани бланки на хартиен носител. За целите на изследването са изработени 10 отворени въпроса за всяко едно от понятията – насилие и емпатия. За избягване на ефекта на реда половината участници попълват Бланка А, в която са първо въпросите за насилие, следвани от тези за емпатията, а останалата половина – Бланка Б, в която първо са въпросите за емпатия, следвани от тези за насилието. И в двата варианта въпросите са разположени на две различни страници, също с цел избягване на ефекта на възприемане. Спазени са и етичните съображения в процеса на проучването. Данните са обработени по метода на контент-анализ с извеждане първо на повтарящите се думи и изрази (абсолютна честота) и съдържателно категориално отнасяне на отговорите от трима независими експерти. Избрали сме метода на качествено изследване, за да получим неповлияни отговори, които да ни дадат възможност да изведем насоки по отношение на следните въпроси: 1) Какво разпознават като прояви на насилие и емпатия младите хора? 2) Какво е нивото на сензитивност при младите хора в разпознаването на проявите на насилие и емпатия? 3) Къде поставят себе си в перспективата на намеса или проява на насилие и емпатия?

Съдържателната насоченост на айтемите следва логиката на немоделирани въпроси, които са напълно отворени и нямат предварително зададена рамка (1); търсене на разпознаване на явленията в реалния и виртуалния живот (2 и 3); прогноза, чрез която проективно се цели допълване на представата и възприятията им по отношение на концептите (4); причините за проявата им (5); личната себerefлексия (6); разпознаването им като наблюдател (7); себевъзприемането им като обект на насилие/емпатия (8); факторите – авторитети и комуникационни канали, които допринасят за проявата на насилие и емпатия (9 и 10). По този начин сме се опитали да изградим една цялостна картина за директното и косвено разпознаване на насилието и емпатията като част от живота и начина, по който се идентифицират от младите хора в България днес.

Резултати и дискусия

Първоначално описваме резултатите от проведения контент-анализ върху резултатите на изследваните лица върху емпатията, а след това тези за насилието.

На въпроса *„Посочете първите думи или изрази, които асоциирате с думата емпатия“* са получени 103 думи и изрази, като получените отговори съвпадат с дефиницията за емпатия. Като водеща се очертава афективната емпатия (76 отговора) и по-конкретно, изследваните лица посочват нейните атрибути: съчувствие, съпреживяване, съпричастност, подкрепа, помощ, състрадание, съжаление, доброта). Когнитивната емпатия е представена в 27 отговора с посочване на изразите *„разбиране“* и *„приемане“*. В този смисъл може да приемем, че за изследваните лица (ИЛ) емпатията се разглежда по-скоро от афективната ѝ страна, отколкото от когнитивната. С други думи, за участниците емпатията е преди всичко да съпреживееш емоциите и чувствата на другите, отколкото да се разберат и разпознаят цялостно психичните състояния на отсрещния човек. По отношение на въпроса *„Посочете пример за емпатия, с който се сблъсквате в ежедневието“* може да разделим условно отговорите на две групи – емпатия, отнесена към самите ИЛ (афективна), и емпатия, отнесена към другите (когнитивна). Основната част от отговорите показват себеотнесеност (47 отговора): *„Мъжът ми изслушва разказите ми за преживяното от деня. Така усещам разбиране и приемане на мен и емоциите ми.“*; *„В напрегат за мен момент непозната жена ми помогна да се успокоя.“*; *„Разговор с приятел в нужда“*. В този смисъл емпатията се разбира от участниците преди всичко с афективната ѝ характеристика, и по-конкретно – с момента на споделеност на преживяванията със значимите други. Останалите отговори, дадени за проява на емпатия във всекидневието, се групират като проявления на емпатия от страна на респондента към други хора (24 отговора): *„Да помогна на възрастни хора да слязат от автобуса“*; емпатия към непознати хора: *„Виждайки самотни възрастни хора, усещам тяхната тъга и самота“*; към близки: *„Мой близък човек изгуби близък човек и аз се опитвах да го утеша. Затова имах слаба оценка, защото исках да го разведря“*. Тези отговори кореспондират с когнитивната емпатия – участниците демонстрират разбиране, възприемане на перспектива и поставяне на мястото на другите.

Разпознаването на емпатията намира своето продължение и в следващия въпрос: *„Посочете пример за емпатия, която виждате в Мрежата/социалните медии“*. Отговорите могат да се обобщят в няколко групи – благотворителни каузи и кампании за подкрепа, проява на съпричастност в коментарите, групи за помощ. Респондентите посочват, че посредством социалните медии може да се подкрепят значими социални каузи: *„Най-вече всички примери, които са свързани със събирането на средства за болни деца“*, или да се насърчи конкретен човек: *„Окуражаващо съобщение на конкретен човек“*. В този смисъл емпатията бива разпозната от част от респондентите като представа какво би било да са на мястото на другата страна.

На въпроса *„Какво очаквате да се случи с явлението „емпатия“ през следващите години?“* отговорите на ИЛ се групират в три насоки – позитивно развитие, негативно развитие и *„няма да се промени“*. През следващите години голяма част от респондентите очакват емпатията да се повиши и да има позитивна динамика (40 отговора): *„Да се открива у все повече хора“*, *„През следващите години смятам, че емпатията ще се покачи“*. От друга страна, част от респондентите споделят, че емпатията ще има негативно развитие и ще намалява (22 отговора): *„Да се промени неговото значение и думата да се използва в грешния ѝ смисъл“*, *„Ще се намали броят на хората, които проявяват емпатия, защото светът ще става по-трудно място за живеене и хората ще бъдат егоисти“*. Малка част от участниците смятат, че няма да има промяна (6 отговора): *„Да остане на същото ниво“*.

По отношение на въпроса *„На какво мислите, че се дължи емпатията?“* се наблюдава по-широко разпръскване на отговорите в няколко групи: вътрешна осъзнатост (16 отговора), лични характеристики (14 отговора), баланс природа – възпитание (8 отговора), социални подбуди (7 отговора), генетична вроденост (4 отговора). Вътрешната осъзнатост респондентите определят с изрази като *„добро разбиране на себе си“*, *„разумност“*, *„отговорност“* и *„осъзнаването“*. По отношение на лични характеристики: *„На самите чувства на човек и доколко той може да се постави на мястото на другия“*. Балансът се дължи на възпитание и генетични фактори, а според част от респондентите – и на емоционалната интелигентност, която може да се причисли към възпитанието. Социални подбуди най-общо са посочени като начин на свързване и доверие: *„Желанието на хората за свързаност и споделеност помежду им“*, *„На това*

хората да бъдат по-добри и разбиращи един към друг“, „На съпричастността на хората в това общество“. На последно място се посочва генетичната вроденост: „На наши вътрешни вродени инстинкти“. В този смисъл отговорите на респондентите са насочени по-скоро към подкрепа на идеята, че емпатията може да се научи, развитие и надгради, и не зависи токова от биологични и наследствени фактори.

По отношение на въпроса „В какви ситуации бихте проявили емпатия?“ отговорите се групират по следния начин: емпатия към широк кръг хора, неопределени отговори, емпатия към близки и себеотносна емпатия. Към широк кръг хора се посочват отговори като: „Ако някой е пострадал или има нужда от помощ“, „Винаги когато някой има нужда от мен“; към близки: „Когато мои близки разказват щастливи за тях моменти. Усещам тяхното щастие“; неопределени: „Ако видя, че някой страда“, „Към болен човек, човек в нужда, човек, към когото се отнасят несправедливо“; себеотносни отговори: „На човек, който преминава в даден период, през който съм минала и аз“.

На въпроса „Случвало ли се е да бъдете свидетел на някаква форма на емпатия?“ респондентите дават отговори, свързани най-често с общи категории, примери с хора, следвани от младежите, които не смятат, че са били свидетели на емпатия, тези, които търсят проявите към тях самите, и дават примери с колеги. Към общи категории се посочват отговори като: „Емпатия от страна на учител към ученик, който преминаваше през труден период и имаше лични проблеми“, „Да, приятел помогна на стара баба, която не можеше да ходи“; към други хора: „Да, охраната от детската градина на дъщеря ми, винаги дава по нещо на разстроените деца“; себеотнасяне: „Да, най-добрата ми приятелка винаги е емпатична към мен“; от колеги: „Бях около две колежки. Едната беше разстроена, другата бързаше за нещо, но реши, че ще помогне на разстроената, като я изслуша“.

На въпроса „Случвало ли се е да сте били обект на емпатия? Моля, опишете накратко“ има 24 положителни отговора, 8 отговора „не“ и още 5 с приведени спомени от детството, но не и по-скорошни.

Отговорите на въпроса „Кои са според вас авторитетите (инфлуенсърите), които стимулират емпатията?“ показва доста широк кръг разнопосочни влияния. Част от отговорите са свързани с важни конкретни фигури за респондентите (Мария Андреева, Галин, Емил Конрад, Станислав Цанов, Киро Брейка, Кумбата, Динко от Ямбол), като са

посочени като инфлуенсърите, които могат да повишат емпатията. Тази категория е важна, особено за по-младите възрастови групи, и е предмет на бъдещо изследване, тъй като част от посочените инфлуенсъри всъщност заемат доста крайни и противоречиви позиции. Паралелно с това част от отговорите на въпроса са категориални и насочени към конкретни специалисти или медии: психолози, учители, телевизия. Друга част от отговорите са свързани с представите за автентичност: *„Може би известните актьори и певци, които споделят неща от истинския си живот“*. Друга част от респондентите са отговорили „не мога да отговоря на този въпрос“, а някои посочват, че не са се сблъскали с авторитети.

Отговорът на въпроса *„Кои според вас комуникационни канали водят до повече емпатия?“* се подреждат от респондентите, както следва: социални мрежи, живият контакт, общи категории, като някои са посочили, че не могат да отговорят. Двойно по-голямото количество отговори, свързани със социалните мрежи, отново демонстрира тяхното значение, и респективно, необходимостта от регулация и проактивното им използване.

По отношение на насилието асоциациите на респондентите са свързани най-често с определения за видовете насилие в общо 105 отговора: *физически тормоз; психично; вербално; сексуално*. Висока честота в отговорите имат изброени *лични характеристики на насилника*, *„Нещастие и дълбок зов за любов“*, *„Неосъзнат човек“*; както и директно посочване на думата „агресия“ и преживяванията в резултат на това: *болка; принуда*. В този смисъл насилието е разгледано и припознато от респондентите като естествено продължение на негативната страна на агресията. Като примери, с които респондентите се сблъскват във всекидневието, се посочват: общата среда (*„Неуважително поведение от другите, обиди“*); общи категории, родители: *Неспокойни родители, които удрят, тръскат агресивно или викат на техните деца*, *„Вербално насилие – често възрастни хора проявяват насилие към децата си с цел да ги слушат“*; отговор, че не са се сблъскали с агресия; отговори за агресия на пътя и агресия в социалните мрежи. Един отговор е свързан с натиска на социалните норми: *„Ти трябва да следваш останалите“*. Въпреки че като място социалните мрежи са посочени 2 пъти, в отговорите на въпроса *„Посочете пример за насилие, което виждате в Мрежата/социалните медии“*,

респондентите дават много отговори – най-често обиди и коментари, изразяващи омраза, като и общи отговори, които не могат еднозначно да бъдат категоризирани.

Интересно е да отбележим равното разпределение на перспективите на респондентите по отношение на очакванията им към насилието през следващите години. По-конкретно част от отговорите (27) сочат, че респондентите очакват то да нарасне: *„Очаквам да нарасне. Все повече и повече хора се оставят на гнева и сивото ежедневиe да им влияе. Фактически нямаше и да е сиво изобщо, ако не положим малко усилия да се усмихнем, вместо да се намръщим. Но това не е толкова лесно за постигане“*. Друга част от респондентите смята, че насилието ще намалее (23 отговора): *„Очаквам хората да станат малко по-осъзнати и да не го прилагат“*, *„Ако се вземат по-твърди мерки, е възможно да намалее с няколко процента следващите години“*. Малка част от респондентите (5 отговора) не очакват да има промяна, а други 6 отговора са широки по своя обхват, но имат негативна конотация: *„Не искам да си го представям, защото веднага ми изникна въпроса: „А има ли накъде повече???!“*; *„Да се дава повече гласност на него“*.

Като причините за проявите на насилие младите хора отнасят в най-висока степен липса на любов е миналото към насилника, травми и липса на модели (28 отговора): *„Дължи се на травми от детството, на възрастните, които се примиряват с тези травми и ги negliжират. Дължи се повече дори на това, че предпочитат да трупат всичко в себе си, а това води до насилие“*, *„Насилниците са били някога жертви“*. От друга страна, се отбелязват лични характеристики на насилника (26 отговора), изблик на комплекси (*„агресия, различни разбирания на хората“*, *„Психически отклонения“*, *„В повечето случаи е начин на насилника да се справи със собствените си емоции“*, *„Чувство за превъзходство, безсилие“*). Част от отговорите (10 на брой) включват влиянието на общата среда и социалните норми: *„Мисля че се дължи на безизходицата, в която човек изпада, когато се чувства безсилен пред дадена ситуация“*, *„На трудният живот на хората“*, *„социални норми и догми“*, *„Пари, надмощие, вярвания“*.

От друга страна, част от респондентите споделят, че биха проявили насилие, за да защитят близък или себе си: *„ако нещо ми застрашава живота или този на близките ми“*, *„ако се налага да се самозащитавам или да защита някой друг“*. Друга част от отговорите на участниците сочат, че те при никакви обстоятелства не биха проявили

насилие, а група отговори насочват към спецификата на конкретната ситуация: *„В присъствие на много силен гняв“, „Когато човекът от другата страна го заслужава или многократно решаване на проблема с думи не е помогнало“.*

На въпроса *„Случвало ли се е да бъдете свидетел на някаква форма на насилие? Моля, опишете накратко“* 18 респонденти споделят случки от публични места: *„Пред дискотеката – физическа агресия от пиан, „Майка да бие детето си“.* Други 11 души споделят, че са свидетели на домашно насилие и обект на такова: *„Моите родители се биеха, когато бях малка. Баща ми биеше майка ми, после майка ми изпаднаше в истерия и набиваше баща ми“, „Да. В моето семейство често се случваше да ни бият заради направена беля, например“.* Десет от участниците конкретизират случаи от училище, а 9 отговори са общи, без категоризирано място. По-малка част от участниците (8) декларират, че никога не са били свидетели на насилие. Важно е да се отбележи, че двама от респондентите посочват, че са свидетели на насилие всеки ден: *„Да, вербалното насилие се среща всеки ден под различна форма в общуването, приемам дори ироничното изказване или с насмешка за вид вербално насилие, щом това кара отсрещния да се чувства зле. Както и физическо насилие, но това го приемам за показател, че агресорът се чувства слаб“.*

На въпроса: *„Случвало ли се е респондентите да бъдат обект на насилие?“* – най-много респонденти декларират, че никога не са били обект на насилие. Други посочват, че са били обект на насилие от родителите си (*„Като малка ме биеха“, „Да. Най-вече от родителите ми. Вербално и физически“*), или са отговорили само с „да“. Това може би е очаквано, с оглед на факта, че насилието е свързано с травматично преживяване и респондентите не искат да споделят, за да го потиснат или пренебрегнат. Други отговори дават общи примери за случаи на насилие над респондентите: *„Да, физическо и вербално насилие“.* Част от респондентите посочват, че са били обект на насилие от страна на съученици: *„Обиди, удари, психичен тормоз“, „Взимали са ми нещата и са се подигравали с мен в училище“.* Посочени са два отговора за насилие от страна на интимен партньор и един – за насилие от страна на колега в работата.

Авторитетни фигури и инфлуенсъри за част от респондентите са: конкретни значими фигури, социална поставеност (*„хората с връзки в политиката“*); обществото като цяло, родителите и пропагандата. Други не могат да посочат авторитети. Основната

част от респондентите смятат, че анонимността на мрежата и социалните медии са основните канали, провокиращи насилие, следвани от традиционните медии – телевизия, като са налице и отговори „не знам“ или неинформативни.

Заклучение

Най-общо може да отбележим, че младите хора разпознават по-добре проявите на емпатия и по-точно на афективна емпатия, в сравнение с проявленията на когнитивна емпатия. Това, което преживяват емоционално другите, оказва влияние върху тяхното психично състояние. С оглед на направения теоретичен обзор, този резултат е очакван. Извежда се значимата роля на социалните медии като канал, който може да повиши както емпатията, така и насилието сред хората. Интересно е да се отбележи, че младите респонденти вярват, че емпатията ще продължи да се засилва, докато сред тях няма еднозначна нагласа по отношение на повишаването/намаляването на насилието в бъдеще.

Има известна степен на разпознаване – най-често чрез директно отнасяне до определения и познати когнитивни форми и прояви на насилието и на емпатията. Това, което следва да се отбележи, е, от една страна, по-стесненият фокус на разпознаване и на двете явления чрез себеотнасяне и формални отговори, а от друга страна, очакването значението на социалните мрежи и негативните очаквания емпатията да намалее, а насилието да нарасне. Балансирана е позицията по отношение на разпознаването на различни форми на насилие. Особено показателен е фактът, че 8 от респондентите категорично заявяват, че никога не са били свидетели на насилие, а 28 – че никога не са били обект на насилие през живота си, което поставя въпроса, свързан с идентифицирането на тези прояви на насилие, които са в основата на възприемането на средата като сигурна, респективно несигурна. Тук имаме предвид ежедневно наблюдаваното неспазване на правилата, поведението на пътя, закъсняването и прекъсването в по-широк план. В малка част от отговорите младежите посочват социалните норми и нагласите в цялост като фактори, които могат да допринесат и негативно, и позитивно за промяна на междучовешките отношения.

Във връзка със заключенията за ролята на разпознаването на насилието за неговото управление и възможностите за усвояване на когнитивна емпатия и овладяване

на емпатични умения, следва да се отбележи, че превантивните програми с такава насоченост, особено в условията на несигурност и агресия, представляват важен ресурс. Разпознаването в себе си и в другите на случаи и прояви на насилие и емпатия е свързано с изградената емоционална интелигентност.

Доверието, примерите и сигурността са посоките, които могат да бъдат поддържани с развиването на емпатийни умения и когнитивна емпатия. Наред с останалите ползи, насърчаването на емпатията благоприятства в личен план професионалното представяне, а в социален – изгражда сигурна среда. Също така считаме анализирания резултат за показателни по отношение на етичността във взаимоотношенията, която може да бъде стимулирана и научена, и намираме това за значимо, предвид връзката ѝ с професионалната етика, респ. етиката в различните сфери на работа с човешки фактор. В по-общ план, моралността и мястото на етичните принципи във взаимоотношенията и възможностите за създаване на сигурна среда се базират преди всичко на установяването и възпитанието на доверие и емпатия. Просоциалното поведение и емпатията обикновено се увеличават с възрастта до средата на детството или юношеството, а изследванията, които посочихме, показват, че тяхното изграждане оказва влияние върху ефективността на социалната компетентност на индивидите.

Важно е да се подчертае, че насилието в много висока степен се разпознава не само като форми, видове и преживяване, но се определя през личностните особености на насилника и мотивите, респ. факторите, които го обуславят. Това разбиране изцяло съответства на парадигмата на холистичния подход, прилаган за подкрепа не само на тези, които са били обект на насилие, но и на упражняващите насилие. Младежите са сензитивни към насилието във всички форми – от наблюдаваното отношение на родители, през действията на шофьорите на пътя, до поведението в мрежата, което не следва етични стандарти. В тази връзка следва да се подчертае и ясно изразеното противоречие в отговорите на младежите – насилието да нараства през следващите години, като същевременно нараства и емпатията. Намираме това за възможна пресечна точка между двете.

Сред младежите доминира представата, че емпатията се дължи основно на лични качества и това е една очертана насока – осъзнаване на реакциите и рационалните

аспекти и развиване особено на когнитивната емпатия и социалната среда по линия на взаимодействия, свързани с емпатия. Показателен в тази връзка е и фактът, че част от младежите споделят, че никога не са били свидетели на проява на емпатия. Като водещ комуникационен канал очаквано са посочени социалните мрежи и особено чувствителния въпрос за етичните стандарти в споделеното съдържание в интернет.

Ключ към стъпките, които са очертани в представените резултати, намираме в разбирането на младежите за емпатията основно през емоционалните лични преживявания и отнасянето към себе си, което е посоката за разширяване на разпознаването и допълването на примерите и за стимулиране на просоциална включеност през основния канал на взаимодействие – социалните мрежи, както и в реална среда. Посочените инфлуенсъри и авторитетни фигури дават допълнителна перспектива за разпознаваемите послания и избор за подходящите авторитети за различните целеви групи.

Поставяме това изследване в приложното поле на работата с деца, ученици и младежи с цел извеждането на съгласувани модели. Възможна посока за успешно взаимодействие е зададена по линия на фундаменталната връзка между психологията на морала и емпиричната етика (Маринова, 2023). От особена важност е научните постижения и интегрираните теоретични и практически знания да станат част от образователната практика и да послужат като основа на себерегулацията в отношенията във външната среда и интернет мрежата. Значимостта между активизирането на просоциалното поведение и подобряването на социалните послания е задача с трансдисциплинарен характер. Тя ангажира взаимодействието между социалните и хуманитарните науки за засилване на усещането за сигурна среда. В основата на това взаимодействие следва да залегнат онези разбирания, представи и добри примери, които утвърждават моралните принципи и които да активират личната готовност за включване като контрапункт на усещането за липса на подкрепа и за справяне без чужда помощ.

ЛИТЕРАТУРА

Желева, П. (2023). ЗАТВОР ЗА ТОРМОЗ В УЧИЛИЩЕ: Франция въвежда курсове по емпатия и конфискация на телефони. Извлечен на: 30.10.2023. Достъпен на: Затвор за

тормоз в училище: Франция въвежда курсове по емпатия и конфискация на телефони - Образование - Светът - Събуди се - Nova.bg

Маринова, Е. (2023). Защо доверието в психология на морала е важно за съвременната приложна практика? – В: *Етически изследвания*, 8(1), 3 – 27.

Baiano, C., G. Raimo, I. Zappullo, M. Marra, R. Cecere, L. Trojano & M. Conson. (2022). Empathy through the pandemic: changes of different emphatic dimensions during the COVID-19 outbreak. –In: *International journal of environmental research and public health*. 19(4), 2435.

Baron, R. A., & R. A. Baron. (1977). *Aggression: definitions and perspectives*. *Human aggression*, 1 – 38.

Bekkali, S., G. J. Youssef, P. H. Donaldson, N. Albein-Urios, C. Hyde & P. G. Enticott. (2021). Is the putative mirror neuron system associated with empathy? A systematic review and meta-analysis. *Neuropsychology review*, 31, 14 – 57.

Butters, R. P. (2010). *A meta-analysis of empathy training programs for client populations*. The University of Utah.

Clauss, N., A. Rankin & J. Byrd-Craven. (2017). Meta-analysis of Sex Differences in Aggression. 10.1007/978-3-319-16999-6_846-1.

Jolliffe, D., & D. P. Farrington. (2004). Empathy and offending: A systematic review and meta-analysis. – In: *Aggression and violent behavior*, 9(5), 441 – 476.

De La Rue, L., J. R. Polanin, D. L. Espelage, & T. D. Pigott. (2017). A meta-analysis of school-based interventions aimed to prevent or reduce violence in teen dating relationships. – In: *Review of Educational Research*, 87(1), 7 – 34. <https://doi.org/10.3102/0034654316632061>.

Elliott, R., A. C. Bohart, J. C. Watson, & D. Murphy. (2018). Therapist empathy and client outcome: An updated meta-analysis. –In: *Psychotherapy*, 55(4), 399.

Gracia-Leiva, M., A. Puente-Martínez, S. Ubillos-Landa, & D. Páez-Rovira. (2019). La Dating violence (DV): a systematic meta-analysis review. – In: *Anales de Psicología*, 35(2), 300 – 313. <https://doi.org/10.6018/analesps.35.2.333101>

Hershcovis, M. S., N. Turner, J. Barling, K. A. Arnold, K. E. Dupré, M. Inness, & N. Sivanathan. (2007). Predicting workplace aggression: a meta-analysis. – In: *Journal of applied Psychology*, 92(1), 228.

Bresin, K. (2019). Impulsivity and aggression: A meta-analysis using the UPPS model of impulsivity. – In: *Aggression and Violent Behavior, Volume 48*, Pages 124-140, ISSN 1359-1789, <https://doi.org/10.1016/j.avb.2019.08.003>.

Thomas, L. & V. Egan. (2022). A systematic review and meta-analysis examining the relationship between everyday sadism and aggression: Can subclinical sadistic traits predict aggressive behaviour within the general population? – In: *Aggression and Violent Behavior, Volume 65*, 2022, 101750, ISSN 1359-1789, <https://doi.org/10.1016/j.avb.2022.101750>.

López, D. P., R. López-Nicolás, R. López-López, E. Puente-López, & J. A. Ruiz-Hernández. (2022). Association between attitudes toward violence and violent behavior in the school context: A systematic review and correlational meta-analysis. – In: *International journal of clinical and health psychology, 22(1)*, 100278.

Martingano, A. J. & S. Konrath. (2022). How cognitive and emotional empathy relate to rational thinking: empirical evidence and meta-analysis. – In: *The Journal of Social Psychology*. 162. 1-18. [10.1080/00224545.2021.1985415](https://doi.org/10.1080/00224545.2021.1985415).

Pentaraki, M. & J. Speake, (2020). Domestic Violence in a COVID-19 Context: Exploring Emerging Issues through a Systematic Analysis of the Literature. – In: *Open Journal of Social Sciences*. 08. 193-211. [10.4236/jss.2020.810013](https://doi.org/10.4236/jss.2020.810013).

Pittelkow, M. M., M. Rot, L.J. Seidel-Koulaxis, N. Feyel, & A. M. Roest. (2021). Social Anxiety and Empathy: A Systematic Review and Meta-analysis. – In: *Journal of Anxiety Disorders, 78*. 102357. [10.1016/j.janxdis.2021.102357](https://doi.org/10.1016/j.janxdis.2021.102357).

Yan, Z., X. Zeng, J. Su, & X. Zhang. (2021). The dark side of empathy: Meta-analysis evidence of the relationship between empathy and depression. – In: *PsyCh journal, 10(5)*, 794 – 804.

**ЗАКОНЪТ ЗА НАСИЛИЕТО И СПОРОВЕТЕ ОКОЛО НЕГО В РУСКАТА
ЕМИГРАНТСКА ФИЛОСОФИЯ ОТ 20-ТЕ – 30-ТЕ ГОДИНИ НА XX ВЕК**

НИНА ДИМИТРОВА

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

ninaivdimitrova@abv.bg

**THE LAW ON VIOLENCE AND THE DISPUTES SURROUNDING IT AMONG
RUSSIAN ÉMIGRÉ PHILOSOPHY OF THE 20s – 30s OF THE 20TH CENTURY**

NINA DIMITROVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

The article is devoted to one of the significant disputes for Russian culture of the 20th century, caused by the publication of Ivan Ilin's book "On Resisting Evil with Violence" in Berlin in 1925. It is directed against the religious ideas of Leo Tolstoy in his "Law of Violence" and points to their influence on the Russian intelligentsia as the main culprit for the victory of Bolshevism. Ivan Ilin points out the legal nihilism and moral sentimentalism of the writer as deeply embedded in the then emigrant political culture. The article traces only a part of the controversy, namely – the answer by Nikolay Berdyaev, showing how the debate is actually conducted between the Christian understanding of the state as a relative (earthly) value and the Hegelian understanding of the absolute state.

Keywords: Ivan Ilin, Nikolay Berdyaev, Leo Tolstoy, law of violence, legal nihilism, moralism, Bolshevism, German philosophical idealism, Nikolay Poltoratsky, resisting evil with force

„Християнското учение в неговия истински смисъл, признавайки
закона за любовта за висш, а неговото приложение в живота –
за неподлежащо на никакво изключение, с това признаване е унищожавало
всяко насилие и следователно не е могло да не отрече
цялото основано на насилие устройство на света.“
Лев Толстой. *Законът на насилието и законът на любовта*

Споделяйки с различни хора схващанията си за насилието като реакция към злото, Лев Толстой казва, че е забелязал два типа, които категорично не се съгласявали с него: християните от типа на патриотите-консерватори, смятащи само своята църква за истинна, и атеистите-революционери: „Нито едните, нито другите искат да се откажат от

правото с насилие да се съпротивляват на това, което те смятат за зло“ (Толстой 1992: 219).

Както е известно, всеобщото признание на художествения гений на Толстой не отменя твърде противоречивото и критично отношение към писателя в качеството му на духовен учител [1]. 15 години след смъртта му една книга разгорещява спора около идейно-религиозното му наследство – това е публикуваната в Берлин книга на Иван Илин „За съпротивата срещу злото с насилие“, 1925. Настоящият текст се опитва да реконструира част от този спор, като се фокусира се върху философските аргументи за употребата на насилие. Възползвайки се от наблюденията на писателя, бихме могли (макар и с известни резерви) да разглеждаме Иван Илин в качеството му на *патриот-консерватор*. В този *сегмент* от дебата другата му страна е представлявана не от революционно-атеистичната мисъл, а от Николай Бердяев.

Иван Илин (1883–1954), руски философ с немски корени, се формира под силното влияние на Фихте и Хегел, върху чиито възгледи в началото на XX век публикува стойностни изследвания. В политическо отношение той извървява сложна еволюция – от класическия либерализъм до „умерения“, „извънпартиен“ фашизъм и след това към монархическия консерватизъм (вж. Евлампиев 2004: 45).

Философ на правото (и ученик на видния руски теоретик Павел Новгородцев), Илин нееднократно се обръщал към изследване на насилието като философска категория, изследвайки неговия произход и причини. Това той прави в студията „Понятието за право и за сила“ („Вопросы философии и психологии“, 1910), занимаваща се със съвпадението, респ. несъвпадението на двете. Особено внимание е отделено и на идеите за държавата като публично-правова корпорация.

Следващият по-значителен труд на Илин в избраната философска област е озаглавен „За същността на правовото съзнание“, завършен през 1919 г., но публикуван едва през 1956 г. Основната нагласа при създаването на този труд е дълбокото убеждение, че правото е необходима форма на човешкото битие и че между правото и духа връзката е неразкъсваема, органична.

През 1922 г. Иван Илин е изселен от родината си и споделя съдбата на руската емигрантска интелигенция (сред които и Бердяев). Като идеолог на *бялата идея*, част от причините за успеха на болшевишката революция той вижда в дефицита на правова

култура, в насаждания от Толстой правов нихилизъм. Лев Толстой е фигурата, олицетворяваща за Илин главната вина за руската катастрофа. Затова и книгата му „За съпротивата на злото с насилие“ е написана с цел да бъде опроверган толстоизмът, да бъде разкрита ролята му за победата на болшеvizма. Толстоизмът не само привлича слаби и простодушни хора, посочва Илин, но, представяйки се за автентичното християнство, той отравя руската религиозна и политическа култура (вж. Ильин 1993: 9).

Основният теоретичен проблем, който книгата на Илин разисква, е за духовната допустимост на съпротивата срещу злото с физическа сила. Анализирайки схващанията на писателя, руският философ смята, че неоказването на съпротива срещу злото би означавало то *да бъде прието*, да се прекрати неговото осъждане и порицание, да се направи някак поносимо. Непротивящият се рано или късно задължително стига до извода, че злото не е чак толкова зло, че у него има и положителни страни (дяволът не е толкова черен) и така постепенно стига дотам, да бъде обладан, обсебен от злото. Духовният опит на човечеството свидетелства, казва Илин, че непротивящият се на злото не му се противи именно поради това, че самият той, вътрешно приел злото, вече е станал зъл (вж. Ильин 1993: 12).

За да обоснове своята позиция по този изключителен за руската култура проблем (предвид огромния авторитет на Толстой, както и склонността на известна част от руското сектантство към подобни нагласи), Илин подробно разяснява възгледите си за доброто и злото, за физическата принуда и парирането на злото, за употребата на физическа сила спрямо него. Под зло той разбира противодуховната и противолюбовната *зла човешка воля*: „Навсякъде, където такава противодуховна и противолюбовна воля се излива във външно деяние, *застава въпросът* за съпротивата на злото чрез парирането му. Ясно е, че този въпрос трябва да бъде *незабавно разрешен* навсякъде, където вътрешната принуда се оказва безсилна, а злата воля се явява в качеството на вътрешно притежавана външна сила, т.е. където тя се проявява като духовно сляпа злоба, ожесточена, агресивна, безбожна, безсрамна, духовно покваряваща и неспираща се пред нищо...“ (Ильин 1993: 37). От такава ситуация има само два изхода – или протакащо бездействие, или физическа съпротива. Физическата съпротива не е мислена за първото или единственото средство срещу злото; напротив, философът смята, че тя е наложителна само когато духовното убеждение и целият набор от разнообразни похвати

на духовно въздействие не окажат никакъв ефект и не се намери алтернатива на физическото насилие спрямо обладаващия зла воля. Апелът за съпротива единствено чрез морална проповед издава съвсем ясно подценяването на злото у проповядващите морално усъвършенстване толстоевци. Техният морален сантиментализъм на практика е сантиментален нихилизъм, проявяващ се особено опасно в сферата на правото, е оценката на руския философ [2].

Илин отхвърля далеч не само учението на Толстой за неоказване на съпротива срещу злото, но най-вече цялостната му морализаторска нагласа, която намира за бездуховна. Философът проникателно определя разбиранията на Толстой и последователите му като представящи *доброто* в хедонистично-самодоволен, духовно гибелен и сантиментално-идиличен план, а *злото* като сравнително безвредно и лесно преодолимо. Сантиментално безволие и късоглед нихилизъм вижда Илин в основата на извратената логика на следната религиозна конструкция: „Когато злодеят обижда незлодея и развърта душата на дете, това означава, че „така е угодно на Бога“, но когато незлодеят поиска да попречи в това на злодея, то това „не е угодно на Бога“. „Волята Божия“ се състои в това, *никой да не обижда злодеите, когато те обиждат незлодеите...*“ (Ильин 1993: 65). Този прочит на Толстоевия „Закон за насилието“ се стреми на *закона* да противопостави истинската религия, която, за разлика от сантименталния морализъм, *не се бои да приеме бремето на света*. Илин категорично отхвърля толстоисткия пиетизъм и нихилизъм като бягство от света и апелира за сериозно противодействие срещу злото в него. Но употребата на сила спрямо злото, пак подчертава философът, е крайната мярка в борбата с него – тя се налага там, където са се провалили другите методи на въздействие. Илин предупреждава, че е невъзможно веднъж завинаги да се установи единен съдържателен критерий за безпогрешното решение на въпроса в конкретните исторически ситуации. Като философ на правото и под силното влияние на Хегеловото разбиране за държавата, той е на мнение, че упражняването от нея – държавата – противодействие срещу злата воля (възможните форми са заставяне, принуда, паричане и пр.), не е насилие, доколкото не противоречи на правовите норми.

Развенчаването на националната светиня в книгата на Иван Илин предизвиква взрив от разнообразни реакции, излъчени от всевъзможни политически и идеологически

„лагери“ сред руската емиграция. За градус на дебата съдим от съставените днес обемни томове, обхващащи тогавашните отзиви върху него [3].

Първото обобщение на полемиката около *закона за насилието* у Толстой и коментарната книга на Иван Илин е направено от богослова Николай Полторацки (Полторацкий 1975), който в емигрантското си битие е бил в тесни връзки с участниците в нея, особено с Илин и Бердяев. Очевидно е желанието на автора да представи обективно и с разбиране събитията, от дистанцията към които е писана неговата книжка. Той резюмира негативните реакции като отправени от *религиозно-философския лагер*, от *републиканско-демократичния лагер*, от *болшевиките*, както и от намиращия се в Италия Горки. Сред най-острите критични отзиви са посочени този на Зинаида Гипиус, изтъкнала „мъртвешки злото излъчване“ на книгата; на списанията „Путь“ и „Современные записки“ като цяло. На много места, коментирайки полемиката, авторът допуска, че противоречията в изказваните остри мнения се дължат не толкова на различните философски гледища, колкото на различните политически пристрастия.

В защита на Илин Полторацки заявява: „Като теоретик на държавата и философ, той [Илин] си е поставил задача, за чието решение е бил напълно компетентен: да даде социално-политическо и религиозно-нравствено обоснование на идеята за съпротивата на злото със сила. Но като религиозен мислител, за когото човекът, светът, историята и културата получават окончателния си смисъл единствено в светлината на православното християнско учение, Илин не е могъл по друг начин да формулира и реши своя проблем, освен в религиозно-философски план“ (Полторацкий 1975: 53). Тъкмо решението в религиозно-философски план среща съпротива, по-конкретно: опитите да бъде представено за произтичащо от логиката на евангелските принципи. Резюмирайки многобройните критики към Илин, съвременният руски философ Игор Евлампиев е съвсем точен: „Както и да се прикрива той [Илин] с евангелски цитати, изгражданата от него етическа концепция има малко общо с традиционната християнска етика и въобще с традиционното християнство (...); ако трябва да говорим за нейната дълбинна същност, то тя застава редом с етиката на Ницше и, разбира се, с етиката на европейския екзистенциализъм“ (Евлампиев 2004: 42).

Най-ярко впечатление сред разнообразните отзиви оставя този на Николай Бердяев. „Кошмарът на злото добро“ е заглавието на неговата статия в наскоро

основаното от него списание „Путь“ (1926), превърнало се в емблема на руската емигрантска мисъл. В основата на създалия се конфликт са както политическите разногласия, така и светогледните разминавания [4].

Статията на Бердяев започва така: „Рядко ми се е налагало да чета толкова кошмарна и мъчителна книга като книгата на И. Илин „За съпротивата на злото със сила“. Книгата е способна да внуши истинско отвращение към „доброто“, създава атмосфера на духовна задуха, потъва в тъмницата на моралната инквизиция“ (Бердяев 1926: 103). Бердяев допълва, че не само Илин, но и Толстой, чиято реципрочна противоположност е в онзи момент Илин, вдъхва подобни чувства – отвращение към доброто. (Полторацки като коментатор нееднократно отбелязва общите позиции у двамата спореци философи, обяснявайки остротата в размяната на мнения с политическата им непримиримост). Бердяев изказва съжаление, че мислителят, написал в по-мирните времена прекрасната по оценката му книга за Хегел, сега е отдал способностите си на политиката и действията му са окачествени като аналогични на тези на ЧК, макар и в името на Бога. Наказанието има своето оправдание, съгласява се Бердяев, но не може да има оправдание патетичното философстване за него, не може да бъде оправдана любовта към такъв вид занимание; това именно е свидетелство, че Илин не е издържал духовното изпитание на страшната съвременна епоха, че е претърпял в нея нравствено поражение, заразявайки се с отровата на болшеvizма, срещу който е бил насочен неговият патос – и всъщност именно болшевиките, смятащи се за носители на абсолютното добро и съпротивляващи се в негово име със сила спрямо всичко, което мислят за зло, биха приветствали този патос, е мнението на Бердяев. Опонентът му изглежда не е забелязал у себе си същия сантиментален морализъм, който така яростно критикува у Толстой, на практика повтаряйки неговите грешки. Недоумението на Бердяев е породено от това, че Илин е вложил такава енергия и страст да разобличава толстоизма, който вече е отживелица за тогавашния исторически момент: „Цялостният характер на нашата епоха е напълно антитолстовски и едва ли някой се съмнява днес в оправдаността на съпротивата срещу злото със сила и даже с насилие“, казва Бердяев (Бердяев 1926: 105), подчертавайки така още веднъж, че разминаванията с Илин не са по въпроса за употребата на сила, респективно и насилие по отношение на злото (и тук патосът на Илин е напълно анахроничен, предвид банализирането на насилието в

съвременната кървава епоха), а в друг тип разбираня, отнасящи се до социално-политическата област, до философията на правото предимно. Бердяев отново изтъква, че самият той никога не е бил толстоист и „непротивленец“ и не само не се е съмнявал в принципната допустимост да се действа със сила и меч, при съблюдаването на целесъобразност и духовна хигиена, но и много е писал в защита на този тезис, въпреки че поради разнообразни съображения не е вярвал в бялото движение (вж. Бердяев 1926: 106). Така че Илин в това отношение чука на отворена врата, бидейки обсебен от същите инстинкти, от които са обсебени и изобщо руснаците в емиграция, жадуващи за наказание, но желаещи да направят жаждата си възвишена, духовна, изпълнена с любов и мотивирана от дълга за изпълнение на абсолютното добро. Последното именно е доста по-съмнителна задача от обосноваването на принципната допустимост на меча и възхваляването на съпротивата със сила. Основният недъг на концепцията на Илин е нейният отвлечено-формален характер, следствието от което е, че съвсем не е очевидно как доброто на Илин е истинското и абсолютното добро. Най-неприятното в неговата книга е според Бердяев злоупотребата с християнството, с православие – същото у Илин с бели конци, под които прозира немският идеализъм – фихтеанство и хегелианство от крайната десница. Християнското разграничение между двата порядъка на битието, двата свята – духовния и природния, „онзи свят“ и „този свят“, благодатта и природата, Царството Божие и царството на кесаря, са чужди за Илин, за когото – по хегелиански – *този свят* е само арена на осъществяването на абсолютния дух. Оттук и нехристиянският – хегелиански – възглед за държавата като земно възплъщение на абсолютния дух. Наистина, държавата може и трябва да ограничава проявите на злото чрез употребата на сила, да парира злата воля, но тя далеч не е носителят на абсолютния дух и абсолютното добро, а смесването ѝ с Църквата е основната грешка на Илин, въздаващ Божието на кесаревото: „Илин вярва в принудителното и насилствено спасение и освобождение на човека. На принудата, идваща от държавата, той придава благодатен характер, тя се превръща в непосредствена проява на любовта и духа, сякаш е действието на самия Бог чрез хората. Всички реакционни и революционни инквизитори – от Торквемада до Робеспьер и Дзержински, са смятали себе си за носители на абсолютното добро, а нерядко и на любовта. Убивали са винаги в името на доброто и любовта“ (Бердяев 1926: 109 – 110). В коментара на Бердяев разбирането на Илин за свободата е

изключително нормативно – тя е за него принудителна организация на доброто в света *чрез държавата*. Предвид известните разбирания на Бердяев за свободата, тъкмо тази изначална философска разлика определя и по-нататъшните им разминавания в конкретния случай с анахроничното и ненужно обсъждане и осъждане на учението на Толстой, отхвърляно и от двамата. И спорът е не дали е допустима сила/насилие в борбата срещу злото, а в различното тълкуване на доброто и свободата – спорът е между християнството и модернизирания форма на монофизитската ерес, каквата представлява германският идеализъм; неразбирането и отричането на тайната на Богочовечеството. (Детайлна и солидна подкрепа тази позиция на Бердяев получава в една изцяло философски аргументирана статия на Георгий Флоровски, публикувана в „Путь“ от 1930 г. и озаглавена „Спорът за немския идеализъм“ (Флоровски 2012)).

Безблагодатното законничество на Илин се състои в това, че той не толкова иска да твори добро, колкото да изстребва злото – по това се познава законникът, казва Бердяев. А най-отвратителното за него в книгата на Илин е патетичният химн на смъртното наказание – оправданието на меча все още не е оправдание на смъртното наказание, а позоваването на Евангелието философът представя като недопустимо: „Чудовищно е да се предположи, че Синът Божи, Спасителят и Изкупителят на света, се е занимавал с въпроси от углавното право и е изработил система от наказания“ (Бердяев 1926: 113). Намирам за напълно релевантно в тази връзка определението на Бердяев, че Илин всъщност не е руски мислител, че той е духовно непреводим на руски език, макар – парадоксално – да е именно националист, но националист в нормативен смисъл, а не в онтологически.

В отговор Иван Илин пише няколко текста, един от които е показателно озаглавен „Кошмарът на Н. А. Бердяев. Необходима отбрана“. Публикуван е в списанието на Пьотр Струве „Возрождение“ в края на октомври 1926 г.

Статията на Бердяев е написана с патологичен афект, казва Илин, затова, докато г. Бердяев пребивава в своя кошмар, той не може и няма да спори с него. Но все пак, въпреки уговорката, Илин, като засегнат най-вече от обвиненията в езическо абсолютизиране и езическо боготворене на държавата, насочва усилията си да разсее това впечатление. Според него Бердяев е преиначил смисъла на книгата му, заменил е нейния предмет с някаква измислица, химера, а после се е сражавал с нея („Ако Бердяев

наистина бе прочел моята книга, той не би написал това, което е написал“ (Ильин 1994: 416)).

Следващият документ е едно *открито писмо* (до Владимир Х. Даватц в „Новое время“, Белград, ноември 1926). Илин констатира, че руската интелигенция като цяло е проникната от християнски сантиментализъм и това я прави отговорна за катастрофата на Русия. Не прави изключение Бердяев – неговите схващания са оценени като скрито несъпротивленство, което отравя християнското правосъзнание. Токсичността на християнския сантиментализъм се състои в това, че в критичния, съдбоносния момент, когато борбата за Църквата и Родината изискват война или екзекуция, това неявно отхвърляне на държавата, тихо насаждано в душите и размътващо кладенците на християнското правосъзнание, непременно ще излезе от своето мълчаливо подполие и ще наложи забрана над „насилието“ (вж. Ильин 1994: 423). По-нататм философът привежда аргументи за православността на собствения си подход към държавата и смъртното наказание, привеждайки свои тълкования на Евангелието, както и различни примери от руската история.

Дебатът, продължил и в следващите години (със същото заглавие Илин изнася лекция в Рига през 1931 г.), възпроизвежда противопоставянето между християнското разбиране за държавата като *относителна* (земна) ценност срещу хегелианското разбиране за *абсолютната* държава – противопоставяне между два радикално различни възгледа, всеки от които приписва/предписва различна тежест на упражняваното от тях насилие като противодействие на злото. В разглеждания тук случай дебатът е не дали е оправдан *мечът*, силовото действие като съпротива срещу злото, а в това, *какво* е добро и *какво* е зло и този спор съвсем не е формален. По думите на Бердяев „Това е спор за самото съдържание на доброто, за осъществяването на Христовата правда в живота. Любовта към човека, милосърдието е именно самото добро, непознато на отвлечения идеализъм на Илин“ (Бердяев 1926: 116).

Накрая, в заключението към книжката си, Полторацки заявява: „При всичките ъ недостатъци, полемиката около идеите на Илин за съпротива на злото със сила е значителен епизод в историята на руската мисъл и руската емиграция“ (Полторацкий 1975: 59). Той показва не само значимостта на темата за силата/насилието като отговор на злото, но и усилията за изясняването на християнските/православните позиции по нея.

Това е един от онези спорове, явяващи специфичния облик на културата, в която се разиграват и които мобилизират далеч не само теоретични аргументи (каквото е и *спорът за софиологията* от средата на 30-те години).

БЕЛЕЖКИ

[1] Както подчертава Фьодор Степун, „художествената гениалност на Толстой почитат еднакво както враждебните на толстоистите почитатели на художествения талант на Толстой, така и „тъмните“, както е било прието в Ясна Поляна да се наричат последователите на учението на Толстой. Разликата е само в това, че първите смятат религиозно-нравствената проповед на Толстой почти за престъпление спрямо дадения му от Бога творчески дар, а вторите се умиляват от това, че Бог е заповядал на Толстой да пренесе художествения си дар в жертва заради дареното му християнско пробуждане“ (Степун 2005: 5).

[2] Твърде сходна е оценката на големия руски богослов Георгий Флоровски, изказана в неговата статия от 1936 г. *Флоровски подчертава силното влияние* на западния пиетизъм в руската култура и конкретно върху Толстой, особено за неговия морализаторски сантиментализъм (вж. Флоровски 2020).

[3] Вж. следните обобщения на полемиката: „О сопротивление злу силой: pro et contra. Полемика вокруг идей И. А. Ильина“, 2007 (http://krotov.info/library/04_g/ipp/ius3.htm), също и в съставения от Юрий Т. Лисица сборник „Ильин, И. А. О сопротивлении злу силою. Pro et contra: Полемика вокруг идей И.А. Ильина о сопротивлении злу силою“, Москва, 2005.

[4] Един от важните мотиви у Хегел, който хегелианецът Илин неуморно подчертава, е за *оправданието на света* в неговата философия (вж. особено Ильин 1916). Тази изходна нагласа е ключ към застъпването и в най-важния негов труд от емигрантския му период, „За съпротивата на злото със сила“, 1925. В контраст със светоутвърждаващата философска нагласа на Илин, изначалното предразположение у Бердяев е *светоотхвърлящо*, у него е доловим гностичният заряд. Това отбелязва и Николай Полторацки, определяйки философията му като „есхатологичен анархизъм“ (Полторацкий 1994). Що се отнася до политическите пристрастия, Бердяев е постоянно атакуван от всевъзможни страни, особено когато носталгията към родината (към края на живота му) е била смятана за недопустим компромис. Но той винаги е бил *ничий човек*, както сам се е определял (вж. Ермичев 1994: 8) и именно компромиси не е допускал.

ЛИТЕРАТУРА

Бердяев, Н. (1926). Кошмар злого добра. – В: *Путь*, № 3, 103 – 116.

Евлампиев, И. (2004). От религиозного екзистенциализма к философии православия: достижения и неудачи Ивана Ильина. – В: *И. А. Ильин: Pro et Contra. Личность и*

творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. Антология. Санкт Петербург, РХГИ, 7 – 64.

Ермичев, А. (1994). „Я всегда был ничьим человеком“. – В: *Н. А. Бердяев: Pro et Contra*. Антология. Книга 1. Сост. А. Ермичев. Санкт Петербург, РХГИ, 8 – 22.

Ильин, И. (1910). Понятие права и силы. (Опыт методологического анализа). – В: *Вопросы философии и психологии*, № 101, 1 – 38.

Ильин, И. (1916). Проблема оправдания мира в философии Гегеля. – В: *Вопросы философии и психологии*, № 132/133, 280 – 355.

Ильин, И. (1993). О сопротивлении злу силою. – В: *И. А. Ильин. Путь к очевидности*. Москва, 5 – 132.

Ильин, И. (1994). Кошмар Н. А. Бердяева. Необходимая оборона. – В: *Н. А. Бердяев: Pro et Contra*. Антология. Книга 1. Сост. А. Ермичев. Санкт Петербург, РХГИ, 411 – 417.

Ильин, И. (1994а). О сопротивление злу силой. Открытое письмо В. Х. Даватцу. – В: *Н. А. Бердяев: Pro et Contra*. Антология. Книга 1. Сост. А. Ермичев. Санкт Петербург, РХГИ, 419 – 435.

Ильин, И. (2005). *О сопротивлении злу силою: Pro et contra. Полемика вокруг идей И. А. Ильина о сопротивлении злу силою*. Сост. Ю. Т. Лисица. Москва: Айрис-Пресс.

Полторацкий, Н. (1975). *И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силою*. Лондон, Канада, изд. „Заря“.

Полторацкий, Н. (1994). Н. А. Бердяев. Философия эсхатологического анархизма. – В: *Н. А. Бердяев: Pro et Contra*. Антология. Книга 1. Сост. А. Ермичев. Санкт Петербург, РХГИ, 556 – 560.

Степун, Ф. (2005). Религиозната трагедия на Толстой. Превод нина Димитрова. – В: *Философски алтернативи*, № 6, 4 – 22.

Толстой, Л. (1992). В чем моя вера? – В: *Евангелие Толстого. Избранные религиозно-философские произведения Л. Н. Толстого*. Москва, „Новости“, 193 – 363.

Флоровски, Г. (2012). Спорът за немския идеализъм. Превод Нина Димитрова. – В: Г. Флоровски. *Философия и богословие*. С., 159 – 180.

Флоровски, Г. (2020). При източниците. Превод Нина Димитрова. – В: Г. Флоровски. *Богословие и свещенство*. Съст. Павел Павлов. С., изд. на СУ, 192 – 200.

**ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧНИ И ЕТИЧЕСКИ АСПЕКТИ И
ПРОБЛЕМЪТ ЗА СТРАДАНИЕТО И СЪСТРАДАНИЕТО В ИДЕЯТА ЗА
„СВРЪХЧОВЕКА“ В „ТЪЙ РЕЧЕ ЗАРАТУСТРА“ НА ФРИДРИХ НИЦШЕ**

ЦВЕТЕЛИН А. АНГЕЛОВ

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

florians@dir.bg

**PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL AND ETHICAL ASPECTS AND THE
PROBLEM OF SUFFERING AND COMPASSION IN THE IDEA OF THE
"SUPERMAN" IN FRIEDRICH NIETZSCHE'S "THUS SPOKE ZARATHUSTRA"**

TSVETELIN A. ANGELOV

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

In his work *Thus Spoke Zarathustra*, Friedrich Nietzsche makes an extremely interesting and in-depth analysis and interpretation of man and his life. The fundamental aspects of human existence are dynamism and perspective, necessarily involving risk and uncertainty. This makes human existence difficult and problematic, but at the same time it implies the strength of man and his striving for self-affirmation through self-overcoming. Human existence in its ontological tension, volition and intentionality also includes striving to overcome the available values limiting existence, and this is also connected with the constitution of a new morality and a new value system, affirming life in its completeness and absoluteness.

Keywords: man, superman, will, will to power, morality, good and evil, eternal return, world, Life, risk

В своя труд *Тъй рече Заратустра* Фридрих Ницше прави изключително интересни и задълбочени анализ и интерпретация на човека и неговият живот. Основните аспекти на човешкото битие са *динамиката и перспективата*, задължително включващи риска и несигурността. Това прави човешкото битие трудно и проблематично, но едновременно с това предполага и силата на човека и стремежа му към самоутвърждаване посредством самопреодоляване. Човешката екзистенция в своята онтологическа напрегнатост, волевост и интенционалност включва и стремеж към

преодоляване на наличните ограничаващи екзистенцията ценности, а това е свързано и с конституиране на нов морал – мета-морал, и нова ценностна система, утвърждаващи живота в неговите пълнота и абсолютност.

Във връзка с идеите си за конституирането на нов морал и нова ценностна система Фридрих Ницше изявява себе си в една напълно нова, свободна, творческа, уникална и своеобразна парадоксалистка и ирационална, онтологически виталистична и неконвенционална перспектива. От една страна, свръхчовекът творчески трябва да преодолее наложената външно и изкуствено и поради това хетерономна конвенционално-формалистична норма на легалистичния и конвенционален морал, но, от друга страна, свръхчовекът е такъв именно израствайки над човека и стандартния човешки морал, самонадмогвайки се, поемайки дълбоко в себе си и реално страданието на хората и животните. По този начин се придава цел и разум, а с това и осмисляне и разбиране на живота на човека, който се е самопреодолял и израснал в свръхчовек, т.е. на онзи човек, който творчески се е саморазгърнал и самоосъществил над конвенционално човешкото (срв. Ницше, 1990: 349) Казано по-експлицитно, свръхчовекът е истински тъкмо като способен да разбере и осмисли в себе си страданието на хората и животните и да му придаде посредством себе си смисъл, състрадавайки им.

Имайки предвид всичко това, бихме могли да отчетем, че критиките срещу Фридрих Ницше за това, че той обявява състраданието за своеобразно препятствие пред свръхчовека с оглед постигането на целите му, по мое мнение, трябва да се оценяват от гледна точка на неговото разбиране за състраданието като наложено в контекста на стандартизирания, конвенционален и стереотипен, а по този начин и нормативен, хетерономен и конвенционален морал. Това е "мъртвият", обществен и колективен, етикетен морал, външно наложен, задължителен, чужд на творчеството и свободата, присъщи на живота. Разбира се, в случая аз съвсем не отричам оправдаността на една сериозна критическа позиция относно някои от тезите на Фридрих Ницше по отношение на идеите му за свръхчовека и морала, но все пак според мен той трябва да бъде разбран по тези въпроси в контекста на една по-нестандартна и по-неконвенционална специфична за него етико-антропологична визия и перспектива, имащи ярко изявен парадоксалистки характер и смисъл (срв. Ницше, 1990: 29). Нека все пак категорично да

подчертая и това, че в настоящото изложение аз се придържам изцяло към идеите на Фридрих Ницше, налични единствено в произведението му *Тъй рече Заратустра*, както е посочено и в заглавието на настоящия текст.

Макар и да е трудно да се говори в пряк смисъл за някакво цялостно и последователно, а още по-малко за систематично изложение у Ницше по въпроса за човека, все пак у него са налице достатъчно ясни и изключително дълбоки разработки и тези във връзка с тази тема и от тях в контекста на съчинението му „Тъй рече Заратустра“ би могла да се изведе и една съответна завършена и сериозна антропологична визия. Дори именно ирационалният, несистематичен и виталистичен подход към проблема за човека, осъществен от Ницше, т.е. погледът към човека, осъществен откъм неговия живот, интерпретиран като ирационална стихия, дава възможност за изграждане на най-дълбока, най-същностна, най-пълна, цялостна и последователна визия за човешкото битие. Във връзка с всичко това бих искал да се спра на някои от основните идеи на Ницше за човека (съдържащи се във въпросното произведение), с което да очертая най-общо това, което мисля за спецификата на неговата антропологична визия.

Първото, което трябва да бъде отбелязано при всеки един опит да се говори за Фридрих Ницше и неговата философия, е, че той предлага „радикално нов начин на философстване..., мисловна и езикова стилистика, които понякога затрудняват еднозначното разполагане на философията му в историко-философското пространство изобщо и в полето на съвременната философска мисъл“ (Давидов, 2006: 11). За Ницше с неговото уникално философско творчество, излизащо над конвенционалните определения, може да се каже, че той се проявява в своята неповторима по дух философия като „... самата кипяща жизнена активност на духа. Не случайно той самият нарича своята философия „опасно упражнение“, „опит“ (Versuch), и превръща експеримента в своя основен философски метод. Всяко нещо е достойно да бъде изпитано (Versuchenwirs), и Ницше просто не желае и да чуе за нищо, което не би допускало експериментиране“ (Давидов, 2006: 27). Затова философията на Фридрих Ницше е напрегната, динамична, несистематична, търсеща, недогматична, жива, подвижна, променяща се и осъществяваща се като постоянно експериментиране. „Ницшевото „философстване с чук в ръка“, цялата му последователна и безпощадна „преоценка на всички ценности“ полага началото на цяла една нова епоха в историята на

културата, във всички нейни духовни и практически сфери – философия, етика, изкуство, религия, политика“ (Давидов, 2006: 36). С всичко това тя се оказва изключително влиятелна върху по-късните философски школи и направления – екзистенциализъм, персонализъм, философска антропология и т.н. (срв. Давидов, 2006: 37).

Най-значимото и най-характерното в идеята на Ницше за човека е, безспорно, идеята за „свръхчовека“, с която започва проповедта на Заратустра за човека. Тя е свързана с идеята за човека, в неговото налично битие, като „момент“, който трябва да бъде снет и превъзмогнат по пътя към постигането и реализирането на идеала за свръхчовека: от човека – в човека – отвъд човека. С това разбиране човешкото битие бива разглеждано в контекста на един динамичен онтологизъм, или по-точно на един онтологичен динамизъм, съдържащ, от своя страна, своята собствена проективна перспектива, с което човешкото динамично битие се осъществява като самоексплициращо-самополагащо-самоснемащо-и-самотрансцендиращо-се, т.е. самоконституиращо се и самоотнасящо се битие – мета-битие.

За Ницше човекът, осъществил се в перспективата на свръхчовека, „... е смисълът на земята“, т.е. на космоса, универсума. Затова Заратустра казва: „нека вашата воля да каже: Свръхчовекът да бъде смисълът на земята!“ (Ницше, 1990: 28). Тоест свръхчовекът е потенцицията и осъществеността на човека (волево-смислова), с което човекът е смисълът на битието (на своето собствено и въобще). С това, струва ми се, Ницше е осъществил и един своеобразен волево-смислово-онтологичен модел: антропоцентричен космос – срѣх-човекоцентричен човек, но волево конституиран, тъй като именно *волята* (силата на волята в нейната интенционалност) е условието на възможността на свръхчовека, а той, от своя страна, на смисъла на битието (земята). Но за да се осъществи свръхчовекът в човека, човекът трябва да се превърне в погнуса за самия себе си, с което да се самонеантизира. Само така той може да се само-реализира в свръхчовека. Именно в тази връзка Ницше казва: „наистина кална река е човекът. Трябва да си море, да приемеш една кална река, без да се замърсиш. Ето, аз ви уча на свръхчовека: той е това море, в него може да потъне вашето велико презрение. Що е най-великото, което можете да преживеете! Това е мигът на великото презрение. Мигът, в който и вашето щастие ще се превърне в погнуса, а така също и вашият разум, и вашата добродетел“ (Ницше, 1990: 29).

Но човешкото битие е вътрешнорисково битие, животът на човека е напрегнатост – постоянна-непостоянност – несигурност, постоянна опасност, или по-точно живот-в-опасност именно като битие, свързано с едно „отвъд“ човека. Вътре в човека е собствената му бездност, бездънност, чрез която той живее и именно чрез която той може да бъде отвъд себе си като свръхчовек. „Човекът е, казва Ницше, въже, опнато между звяра и свръхчовека – въже над пропаст. Едно опасно отвъд, едно опасно сред път, едно опасно поглеждане назад, един опасен трепет и заковаване на едно място. Великото у човека (в наличното му битие – б.м.) е това, че той е мост, а не цел: това, което заслужава обич при него, е, че той *преход и залез*“ (Ницше, 1990: 30).

Човекът е само един мост към себе си като свръхчовек, той е собственото си средство към собствената си свръхчовешка цел, той е отворен в себе си към себе си. Човекът е бездна и в неговата бездност е собствената му перспектива, в осъществеността на която той не е човек, а свръхчовек. Следователно човекът е способен да бъде отвъд себе си, в своето свръхчовешко измерение, и затова човекът трябва да намери себе си отвъд себе си „в“ свръхсебе си – в свръх-човека.

Също така, свободата за Ницше е „свободният дух“, а духът, от своя страна, във вътрешната си витална динамика има своите три метаморфози, а именно: „камила“, „лъв“, „дете“, които са всъщност трите стадия във възходящото развитие на духа (а едновременно с това и три психологични нагласи и подходи към разглеждането на метафизичните проблеми – В. Теохаров).

1. Камилата е „силният и издръжлив“, но покорен и обременен дух, „той бързо крачи в своята пустиня“. Това е духът, подчинен на авторитетите, традициите, т.е. хетерономно обусловеният дух, носещ бремето на задълженията, дълга, символ на догматизма в метафизиката (В. Теохаров). Това, от друга страна, струва ми се, е и духът на аскетизма, при който е налице това „да се унизиш, за да нараниш високомерието си? Да оставиш глупостта си да блесне, за да се присмееш на мъдростта си? ... Или може би: да обичаш тези, които ни презират, да подаваш ръка на призрака, когато той иска да ти вдъхне ужас“ (Ницше, 1990: 43).

2. Лъвът е този, който търси свободата и „господар да стане в своята пустиня“, като чрез „Аз искам“ се противопоставя на „Длъжен си!“ Той се противопоставя на „хилядолетните ценности“. „Да твори нови ценности, това лъвът все още не е в

състояние, но да си извоюва свободата за ново творчество – това е в състояние да осъществи мощта на лъва“ (Ницше, 1990: 44). Лъвът е също така, струва ми се, символ на бунта и антидогматизма в метафизиката, но като скептицизъм и пълно отрицание на традициите и авторитетите (В. Теохаров).

3. Детето като състояние на духа е това, което надраства и камилата, и лъва, и осъществява това, което те не са в състояние да направят: “невинност е детето и забравя, едно ново начало, една игра, едно самозадвижващо се колело, едно изначално движение, една свещена повеля: „Да бъде!“ ... За играта на сътворението е нужна свещената повеля на словото: „Да бъде!“ Духът иска своята воля, изгубилият света спечелва свой собствен свят“ (Ницше, 1990: 45). Детето е символ на истината и способността тя да бъде приета именно такава, каквато е, а в метафизиката то символизира критическата философия, издигаща се както над догматизма, така и над скептицизма и нихилизма, като символ на „законодателстващия разум“ (В. Теохаров). „Да бъде!“ – това е тоталната положеност в истината и отнесеност към нея. „Тяло съм аз и душа“ – тъй говори детето. А защо да не говори човек като децата?“ (Ницше, 1990: 51). В третата фаза духът вече разбира свободата в позитивен смисъл, той застава на позитивно становище към световите перспективи на традицията и разбира своята свобода като определен тип битие в един свят, в който неговото мислене и действие са изпълнени със смисъл. Светът вече се възприема като резултат от неговия творчески проект, тук творчеството означава изнамиране на такава светова перспектива, в която може да бъде поставено съществуващото и освен това да бъде „оправдано“ от мисленето и действието. В рамките на този творчески проект се осъществява същевременно и едно нормиране и оценяване на съществуващото, както и на действията спрямо него, световата перспектива едновременно се схваща като ценностна перспектива, която полага ценностни мащаби за мисленето и действието“ (Теохаров, 2005: 79).

Но “зад” сетивата, т.е. зад тялото и духа, е „себесъщността“, казва Ницше, нередуцируема нито към едното, нито към другото; “тя властва и е заповедник и на самото „аз“ (Теохаров, 2005: 51), като може би в случая това, което има предвид Ницше, е тъкмо повърхностното, емпирично, феноменологично, психологично „аз“, явяващо се корелат на индивидуираната човешка природа. „Себесъщността“ (може би това е тъкмо онтологично-ипостасно-богообразното [и контемплативно] начало в човека),

трансцендира това „аз“. Затова „твоята себесъщност, казва Ницше, се присмива на твоето „Аз“ и неговите горди подскоци. „За какво са ми тия подскоци и полети на мисълта – си казва тя. – Те са само обиколен път към моята цел. Аз държа поводите на „Аз-а“ и съм вдъхновителят на неговите понятия“ (Теохаров, 2005: 51).

Друг водещ мотив във философското творчество на Ницше, по отношение на неговата антропологична визия, е „волята за власт (мощ)“, разглеждана от него като основен принцип на живота, чрез който животът се самоексплицира, самоутвърждава и преодолява всичко, което се изправя срещу него. Волята за власт е самият живот в неговия изначален порив, в неговата изначална мощ и динамизъм, с което животът побеждава и се проявява именно като живот – ек-стаз – ек-спанзия. „Волята за мощ“ е това, чрез което силният, благородният, господарят (като манталитет) утвърждава себе си като живот и по този начин побеждава и постига своята независимост от всичко ограничаващо живота, т.е. реализира живота в неговата динамика, експанзия и разгърнатост, както и в един максимален жизнен хоризонт. Затова „господарският морал“ като морал на свръхчовека е именно този, който се осъществява от благородниците и то тъкмо в името на живота, като осъществяващ се именно от самия живот. Това означава, че животът в своята тоталност и стихийност се самоутвърждава чрез един онтологичен импулс, изразяващ се в максималното разгръщане на неговата сила и неизчерпаем вътрешен потенциал и мощ, чрез издигане над всички външни пречки, норми и форми на ограничение, възпрепятстващи разгръщането му в неговата тоталност. Следователно свръхчовекът е адекватният на самия живот човек, тъй като собственият му живот е всъщност самият живот в неговата пълноценност, максимална вътрешна напрегнатост и проява на абсолютна мощ, чрез извисеност над всичко, което го възпрепятства и омаловажава.

Затова човекът като непълноценно живеещ и като „болно животно“ и ограничено същество, с цялата негова култура, морал, разбирания и традиции, чрез които си създава един мним комфорт, и чрез които всъщност се самозалъгва, живеейки неавтентично, трябва да бъде заменен изцяло от свръхчовека, живеещ отвъд нормите и ограниченията, т.е. отвъд доброто и злото, и по този начин водещ истински, свободен пълноценен живот. За Ницше, както вече споменахме, в самия човек е заложена възможността да се самопреодолее, самотрансцендира и да се осъществи отвъд себе си, чрез своето опасно,

но необходимо „отвъд“, с което той придава смисъл на битието и небитието, издигайки се над тях и придавайки чрез себе си смисъл и на всичко останало, защото според него „свръхчовекът е смисълът на земята“, т.е. на всичко съществуващо. Свръхчовекът следователно е този, който е способен да осмисли човека и съществуващото и самият той е животът в неговата абсолютна самоманифестация, т.е. триумфът на живота над всичко крайно, ограничаващо, неистинско и погрешно. Той е животът в неговата абсолютна безпрепятственост, свобода и максимална саморазгърнатост и самоутвърденост над всичко.

Свръхчовекът надмогва всичко (колективно като *dasMan*) човешко: морал, традиция, култура, ценности чрез своята „воля за мощ“, чрез която се реализира и неговата абсолютна свобода, която, от своя страна, неантизира, издига се над и трансцендира всички правила, норми и ограничения в своя морално-аморален виталистичен-волунтаристичен екзистенциален порив. Волята за власт (мощ) на свръхчовека се реализира в абсолютната свобода, в която бива снет и трансцендиран както моралът, така и аморализмът в един мета-морал (моралът отвъд добро и зло, т.е. отвъд нормативността). Излизайки над нормите и правилата, тя се реализира като абсолютно добро без онези норми и правила, които позволяват собствено не абсолютното добро, а само едно крайно, ограничено до/в рамките на нормите и правилата „добро“. В този смисъл, струва ми се, би могло да се каже, че нормативно конституираният морал ограничава, окрайностява доброто, а моралът „отвъд и добро и зло“, като абсолютна свобода, осъществява абсолютни ценности. Затова абсолютната свобода е и абсолютен (безотносителен), ненормативен, некраен истински морал, морал, който не е конституиран върху крайни и относителни норми. По отношение на тривиалния нормативен морал, струва ми се, може допълнително да се каже, че при него, тъкмо въз основа на конвенционалните норми, произтича разбирането за добро и зло (т.е. разграничението между тях), а при метаморала, конституиран върху абсолютната свобода и „волята за власт“ – тоталния виталистичен порив, – е налице морал, конституиран върху безусловното и абсолютно добро – доброто само по себе си – **живота и свободата**. С всичко това би трябвало логически да отпадне и обвинението срещу Ницше в аморализъм (разбиран в буквален смисъл), или той (неговият аморализъм) би трябвало да се разбира като морален аморализъм (В. Теохаров), т.е. като

метаморал – творчески ненормативен морал, конституиран върху **свободата и живота** като абсолютни ценности.

Към всичко това бих искал да добавя, че една от възможните конотации и може би основната конотация за свръхчовека – *Übermensch* е изцяло в контекста на християнската традиция и се изразява в това, че „идеята за свръхчовека се корени в християнския образ, роден от първоначалната църковност, [и] намира израз в езика на християнската мистика и не само с оглед определенията на Христос, но и при характеристика на харизматиците, светиите и т. н.“ (Теохаров, 2005: 46). В този смисъл на свръхчовека спокойно би могло да се гледа в контекста на християнската традиция като на о-христовен, извисен духовен човек, светец, мистик и аскет. Самото разбиране на Ницше за това, че човекът трябва да бъде преодолян от свръхчовека, с което въпросът за човека е поставен в контекста на вътрешната дистанция, съществуваща в него между това, което той е, и това, което той би могъл да бъде, т.е. разглеждането на човека в светлината на една динамизирана онтологично-интенционална вътрешна перспектива, кореспондира изцяло с християнския персонализъм, според който проблемът за човека е тъкмо в тази вътрешна динамика и перспектива на човека – отвъд човека, свързана със съотнесеността между актуалното и потенциалното в него – образа и подобие на Божии в човека.

Нека тук съвсем накратко да се спра и на сложния и трудно решим въпрос за отношението на Ницше към проблема за човека и Бога в контекста на един фрагмент от „Тъй рече Заратустра“, в който той казва: „Обичам този, който наказва (с хули и богоотрицателство любовта на-б.м.) своя Бог, защото обича своя Бог: защото трябва да загине от гнева на своя Бог“ (Ницше, 1990: 31). Тук, струва ми се, Ницше проявява своята собствена болезнена, дълбоко антиномична, но и диалектична и едновременно с това трагична *Hass-Liebe* (любов-омраза, или по-точно казано любовна омраза) към Бога. С това той говори за този, който обича безкрайно Бога заради Самия Него, а не заради себе си, заради Рая, или заради това, което би могъл да получи от Него. Това е истински и напълно безкористно обичащият Бога човек, който мрази своя Бог тъкмо защото го обича, с хулите си го благославя и с отрицанието си го утвърждава, т.е. това е едно положително отрицание по отношение на Бога, обичан самоотрицателно от човека.

Изключителна интересна е и Ницшевата идея за човека като „законодателстващ разум“ в областта на битието, т.е. разглеждаща го в контекста на трансценденталната философска парадигма. В това отношение в „Тъй рече Заратустра“ Ницше казва: „Наистина хората сами си дадоха всичко добро и зло. Наистина те не го знаеха, не го намериха... Най-напред човекът вложи ценности в нещата за да запази себе си – най-напред той създаде смисъл на нещата, човешки смисъл! Затова се нарича той и „човек“ – сиреч: оценител. Оценяване значи създаване. ... Самата оценка е съкровище и скъпоценност на всички оценени неща. Едва чрез оценката изниква понятието ценност...“ (Ницше, 1990: 76). Според Ницше човекът възприема света през своята собствена рефлексия за него, с което задава перспективата на света през себе си и възприема същия в контекста на себе си. Именно затова не съществува битие само по себе си, независимо от отнасящия се смислово-аксиологично към него човек. „Според критическото становище светът не е „даден“, а е резултат от един проект. Ницше е изцяло в рамките на това становище на Кант, когато твърди, че не съществува някакво битие само по себе си и че всяко изказване относно нещата от света се основава на интерпретация. ... Отделните неща и отношения в света винаги са резултат на интерпретация в рамките на един всеобщ и в определен смисъл „трансцендентален“ проект за света. Проектиращия субект разбира мисления от него свят в съдържателния му строеж“ (Теохаров, 2005: 56). Светът, следователно, е смислова и оценъчна интерпретация на отнасящия се към него субект и съответно и собствен проект на субекта, с което самият свят бива смислово конституиран, ценностно отстояван и битийно „ставащ“ тъкмо от/чрез субекта. Затова Ницше казва: „Що е това, което дава смисъл, стойност, значение на нещата? Творческото сърце, което възжелава и твори по силата на своето възжелание. То сътвори радост и страдание. То искаше да се насити също и със страдание. Всяко страдание, изтърпяно от човеци и животни, ние трябва да поемем върху себе си и да го утвърдим и да имаме цел, в която то да получи разум“ (Ницше, 1990: 349).

С това Ницше придава дълбок онтологичен, жизнеутвърждаващ и смислоутвърждаващ – разумен характер и на страданието и състраданието в човешкия живот, явяващо се в неговата философия на живота изначална същност на нещата, т.е. „изворът на „вечната радост“ е „първородната скръб“: първата е явлението на нещата,

втората е тяхната дълбока същност. Пътят към радостта винаги минава през гибелното унищожение“ (Давидов, 2006: 48). Страданието и състраданието всъщност преодоляват самодоволството, комфорта, себецентричността и задават интенционално перспективата на самотрансценденцията, осъществяваща се и реализираща се в пълнота именно отвъд човека в свръхчовека. В това е именно витално-онтологичният ритъм на битието, динамично и антидетично по своята дълбока същност, защото самият живот е болка, страдание и състрадание, но едновременно с това той задава и самонадмогването, самотрансцендирането, с което съществуващото се самоутвърждава тъкмо като живо и усетливо към живота през болката, а конкретно човешкото битие, човешкия живот като фундаментално антиномичен е именно срещата и “противоречивото единство” на трагичността и блаженството, скръбта и радостта и т.н. С това в човека-свръхчовек като полагащ смисъла на битието (земята) е осъществен животът-в-себе-си-за-себе-си в неговата ирационалност, като засрещане на рационално и ирационално (рационално утвърждаване на ирационалното). В това, струва ми се, се изразява и същността и мисията на човека, разглеждан в контекста на „философията на живота“ на Фридрих Ницше като „екзистенциален център“ на съществуващото. Човекът като саморефлектиращ се живот е утвърждаващият от себе си – в себе си – за-себе си – отвъд себе си ирационалността на живота на съществуващото като разум и смисъл, с което животът се проявява в своята свръх-рационално-ирационална тоталност.

Във връзка с отбелязаното дотук ще се опитам макар и по-свободно интерпретативно и по спекулативен начин да формулирам и обоснова няколко собствени тезисни постановки, които, ако не експлицитно, то имплицитно идейно кореспондират с Ницшевата философия. Страданието е иманентно на човека, но самото то не винаги е само и единствено собственото и индивидуалното страдание, тъй като е възможно страдание и заради несобственото страдание, а именно като състрадание. Именно чрез него човекът се самопреодолява в свръхчовека, при което себест – другост биват снети като опозиция. Животът, автентичният живот в неговата абсолютност и тоталност онтологически е възможен само през самотрансценденцията – преодоляването на човека от свръхчовека, което включва самоотрицанието, т.е. страданието като форма на самопреодоляване, а с това и самото страдание става рефлексивно, респ. състрадание, а самото то е рефлексивно отрицание, отрицание на отрицанието, с което животът бива

едновременно *в-себе си* и *за-себе си*. По един парадоксален начин в самоотрицанието на човека като човек е самоутвърждаването му като свръхчовек, което е преодоляване на себестта откъм другостта, а с това се сменя опозицията: себест – другост, както вече отбелязахме, в което е и същността на свръхчовека. Но всичко това, както също така вече отбелязахме, е невъзможно без страданието и състраданието, посредством които е възможна и самотрансценденцията на човека в свръхчовек, при което човекът съвпада със себе си в самопреодоляността си (човекът е добър не в природата си, а в понятието си, както отбелязва Хегел).

Имайки предвид всичко това, бихме могли допълнително да отчетем, че тайната на Фридрих Ницше е скрита именно между редовете. Идейното послание на неговата философия не е само и единствено в казаното, но и в премълчаното и в интенционално зададеното и показаното отвъд текстуално изказаното. Но нека все пак отново да отбележа, че всичко това е преди всичко моя собствена спекулативна интерпретация, отчитаща ирационалността и парадоксалността, налични в Ницшевата философия, свързани с една своеобразна обърната перспектива, налична в нея, овъзможняваща надхвърлянето на буквализма и буквалния смисъл.

Да обобщим: човекът, според Фридрих Ницше, в своята екзистенция е в перманентна и вечна рисковост, свързана с постоянното себенадмогване, изправящо човека в постоянна онтологическа конфликтност със самия себе си, при което той волево изтръгва себе си из себе си, самопораждайки се отвъд себе си. В самопоражението си той е победителят на себе си и своята себест, респ. ражда се из себе си и бива истински, тъкмо надмогвайки себестта си, бидейки творец на самия себе си. Свръхчовекът е именно преодоляването – самооттласнатостта на човека от самия себе си, респ. издигнатостта над самия себе си и себестта си, а всичко това е онтологически възможно именно откъм страданието и състраданието. Свръхчовекът, следователно, е резултат на войната със самия себе си и победата над самия себе си, с което самият живот побеждава мъртвото, застиналото, наличното, константното, стандартното, идентичното, самозасференото и монадичното, егоичното, фрагментното, респ. абстрактното формално твърдение в човешката екзистенция, превръщайки я в динамична, процесуална, интенционална, самоекстатична, екзистентна, самоконститутивна процесуална онтология. Така самият живот изявява себе си в пълнотата си, включвайки и опасността и рисковостта като свои

необходимите конститутивни моменти, имайки с това своите абсолютни свобода, безусловност и безосновност. Това означава, че животът е перспективата на към себе си отвъд себе си, респ. *пътят*, който трябва да се прокара и измине с цената на болката, страданието, опасността и риска, без които животът не е живот. Пътят към свръхчовека е болката от раждането на самия себе си в себе си отвъд себе си, като истинско творчество, респ. самосътворяване и свобода чрез силата на волята.

Именно затова истинската ценност е винаги уникална, индивидуална, нестандартна и тъкмо иманентна на самия живот, респ. налична в контекста на самия уникален и неповторим живот, а именно в неговата самотворческа саморазгърнатост, респ. онтологическа максималност, напрегнатост, активност, самоизявеност и самоекстатичност, с което свръхчовекът бива онтологически и аксиологико-етически отвъд заковаността, завареността, стандартността, задължителността, застиналостта, готовостта, наложеността, конвенционалността, константността, формалността и фрагментността на нормите и мъртвите „ценности“, които възпрепятстват жизнения порив, поставяйки предели и препятствия пред всяко волево усилие, творчество, нестандартност и индивидуалност. В своята устременост към свръхчовека, надмогвайки себестта и самозасфериеността си, човекът намира своята истинска екстатична и самотворческа, рискова себесъщност, изтръгвайки се от мъртвостта, константността и несвободата, а с това той твори и нов свят, в който животът се самоизявява в своите онтологически пълнота и богатство, уникалност и нестандартност, а с това и бива абсолютната ценност и цел на самия себе си, а с това се постига и осъществява и абсолютна свобода.

По този начин философията на живота на Фридрих Ницше е философия на свободата, творчеството и себенадмогването, които са онтологически свързани именно със силата на волята – волята за власт, която надмогва първо себестта, а след това и всичко, което я възпрепятства, с което свръхчовекът изявява самият живот в неговата тоталност и онтологична пълнота, ценност и смисъл. Но целият този сложен път от към човека на към свръхчовека протича именно през болката, себепреодоляването, страданието, състраданието и снемането на стандартизираните формални и конвенционални ценности и норми посредством творчески и неконвенционален морал – метаморал.

В контекста на Ницшевата философия, имайки предвид две от основните ѝ своеобразни базисни „категории“, а именно *волята за власт* и *вечното завръщане*, допълнително, според мен, би могло да се отбележи и това, че онтологически волята, като интенционалност, би могла да се има предвид като векторност и отправност накъм отвъд себе си, като надмогване и пробив, в които животът се изявява, от една страна, като дискретност, пробив, екстремалност и трансценденция, а, от друга страна, вечното завръщане изявява живота тъкмо в неговата самореферентна тоталност и всеобхватност. По този начин в живота съвпадат векторност, трансцензус (пробив), респ. дисконтинуалност и цикличност, континуалност, при което самата цикличност (а именно вечното завръщане) е интенционалност, а интенционалността, волевостта е тотална, вечна, вечно *самозавръщане*. Това означава, че животът е онтологически абсолютната самореферентност, т.е. цел на самия себе си, а именно в-себе си и за-себе си, бидейки абсолютна ценност. Казано още по-ясно: Ницшевата философия, в онтологически план и контекст, се оказва виталистичен моно-тотализъм, т.е. Животът е *hen-kai-pan*, с което се осъществява и неговата самореферентност, – „субектът“ на която е именно свръхчовекът.

ЛИТЕРАТУРА

- Давидов, А. (2006). *Фридрих Ницше като основоположник на философията на живота*. Непубликуван ръкопис.
- Ницше, Ф. (1990). *Тъй рече Заратустра*. С., Изд. Логис.
- Теохаров В. (2005). *Експерименталната метафизика на Фридрих Ницше*. С., Изд. Библиотека 48.

НЕОЛИБЕРАЛНИЯТ КАПИТАЛИЗЪМ, НАСИЛИЕТО И ЕМПАТИЯТА

ВАСИЛ ПРОДАНОВ

Тракийски научен институт – София

vkprodanov@gmail.com

NEOLIBERAL CAPITALISM, VIOLENCE AND EMPATHY

VASSIL PRODANOV

Thracian Scientific Institute - Sofia

Abstract

The article examines the relationship between neoliberal capitalism, violence and empathy. The idea of the opposing tendencies that this capitalism engenders concerning violence and empathy is developed. On the one hand, it gives rise to increasing structural and subjective violence, and on the other hand, it strengthens the mechanisms of control over each individual. On the one hand, with the marketization and commodification of public life, neoliberal capitalism leads to a decrease in the level of empathy between people in society, and on the other hand, business is interested in empathy as a factor in the creation of value at the various stages of the economic process, and especially in the creation of social capital, personalization of consumption and consumer trust in business.

Keywords: neoliberal capitalism, violence, empathy, contradictions, marketization, commodification

Основната системна характеристика на света, в който живеем през последните десетилетия е неолибералният капитализъм, който в момента е в нарастваща криза. За да разберем как той обуславя различни тенденции в насилието и емпатията следва да имаме предвид, че още Хегел, а после и последователят на редица негови идеи Маркс, формулират тезата за диалектиката – за противоречията на обществото изобщо и в частност на капитализма, при което се сблъскват в различни форми и размери алтернативни тенденции, които са движещата сила на развитието. Тези противоречия можем да видим и при анализа на алтернативни тенденции, на диалектиката на насилието и емпатията в условията на неолиберален капитализъм.

1. Насилието при неолибералния капитализъм

Неолибералният капитализъм, чието начало е поставено с политиките на Роналд Рейгън и Маргарет Тачър в началото на 1980-те години замества основни ангажименти на предходната социална държава с дерегулацията и прехвърлянето им към пазара и частния капитал. Ако редица функции, свързани с насилието, преди това са принадлежали на държавата, то сега те се предоставят на пазарните взаимодействия. Затова, за да разберем насилието при неолибералния капитализъм, трябва да имаме предвид, че то има две измерения – структурно и субектно, като водеща роля играе структурното насилие.

Концепцията за структурно насилие е въведена от норвежкия социолог Йохан Галтунг в неговата статия от 1969 г. „Насилие, мир и изследване на мира“ (Galtung, 1969). То се характеризира с две основни особености.

Първата е, че при него като че ли липсва конкретен субект, който да го е извършил, а то е резултат на социалноикономическата и политическа система, които, макар и формално да са против насилието и да защитават правата на човека, реално раждат насилие – класово, етническо, расово, държавно и т.н. Галтунг дава като най-типичен пример за структурно насилие бедността, чрез която човек е лишен от възможността да удовлетворява основни социални потребности. Тя ражда например по официални статистически данни до 582462 бездомници и клошари в САЩ, всеки от които има формални права да гласува, да има свобода на словото пред кофите за боклук, да ругае и заклеймява дори президента и т.н., но и да гладува и умира по улиците (Curls, 2023). Така структурно неолибералният капитализъм води до това, че убива по-бедните в едно общество, за сметка на по-богатите. Изследванията в САЩ показват, че разликата в продължителността на живота на най-богатия 1 % и най-бедния 1 % от хората там е 14.6 години (Chetty et al., 2016). Така системата убива милиони хора годишно. У нас в България системата е между най-геноцидните, тъй като страната е с най-бързо умиращото население в света и неслучайно бе популярен през последните години лозунгът „Системата ни убива“. Капитализмът като социална организация на обществото ражда периодично локални, регионални и световни войни като резултат от циклични кризисни процеси и от стремежа на големите военни компании към печалба.

Втората особеност на структурното насилие е, че то поражда субектното насилие – убийства, кражби, най-различни форми на принуда, извършвани от отделни личности или организирани групи. Експлоатацията на труда, отчуждението и доминирането на мотивацията за печалба раждат множество форми на насилие – от домашно насилие, всекидневна престъпност и масови убийства, до употребата на наркотици, тежки депресии и самоубийства, тероризъм и т.н. На глобализирания и дерегулиран пазар големите компании и богатите избягват данъчно облагане, криейки средствата си в офшорки и данъчни убежища или премествайки производството си в страни и региони с ниско данъчно облагане, и това води до ускорено нарастващо неравенство, което увеличава различните форми на насилие. Кризата на социално-икономическата система на капитализма усилва това насилие, както е в момента в САЩ, където рязко са увеличени убийствата по улиците и като цяло престъпността. При силно нарастване на кризата на социално-икономическата система капитализмът обикновено поражда много по-насилствена политическа система и в крайните версии това е фашизмът, при който причините за кризата и насилието на системата се откриват в някакъв враг, който трябва да бъде унищожен.

Диалектиката на противоположностите, алтернативни на насилието, се проявява в две основни посоки.

Първата от тях е ускорено нарастващите възможности за генериране на богатство, благодарение на изкуствения интелект, роботизацията и всички останали технологии на Четвъртата индустриална революция, както и на началото на развитие на следваща индустриална революция, свързана с квантовите технологии, космическите технологии, биотехнологиите, генеративния изкуствен интелект. Това увеличаващо се богатство и досега бе предпоставка за ускорено намаляване на бедността в световен план. В началото на XIX век около 80 % от населението в света живее в абсолютна бедност, сега в това положение е около 9.2 % от него. Продължаването на тази тенденция на увеличаване на генерираното богатство улеснява проблемите на неговото преразпределение, при което да бъдат удовлетворени основните потребности на всеки човек в света, което от своя страна е предпоставка за намаляването на структурното, а от тук на субектното насилие.

Втората тенденция на противопоставяне на нарастващите рискове, несигурност и насилие, които носи със себе си неолибералният капитализъм намира израз в рязкото

увеличаване на събирането на данни за всеки човек чрез милиони камери за наблюдение навсякъде, чрез всяко действие, извършвано чрез мобилните телефони, компютрите, социалните мрежи. Става дума за ускорено развиваща се тенденция на увеличаващите се възможности за контрол, оценка, анализ на поведението на всеки човек, която дава нови възможности на институциите на държавата, а и на компаниите да се противопоставят на субектното насилие. Така неолибералният капитализъм носи със себе си, от една страна, предпоставки за нарастващо насилие, а от друга страна, предпоставки за контрол върху поведението на хората, но и за задоволяването на техните потребности и премахване на бедността.

2. Комодификация на емпатията в условията на неолиберален капитализъм

Как стоят нещата с диалектиката на противоречията при емпатията? Терминът емпатия и емпиричните изследвания, свързани с него, се появяват преди около един век (Batson, 2011). След това той се свързва с множество дефиниции, отнасящи се до емоционалното възприемане и съпреживяване на това, което мисли и преживява другият човек, до способността да се поставиш на негово място, да мислиш и реагираш като него, да разбереш какво му е по неговото поведение и това да доведе до позитивна твоя реакция и желание да му помогнеш.

Тази способност обаче е тясно свързана с характера на социалните отношения, в които сме включени, как те ни формират, как предопределят нашия живот и поведение. Те могат да засилват нашата способност и желание да разберем и съпреживеем другия, но могат да влияят и по обратния начин. Това, което характеризира неолибералния капитализъм е, че той подхранва хипериндивидуализма в поведението на хората като резултат на увеличаващата се роля на глобализирания пазар и глобализирания капитал в развитието на обществото, за сметка на държавата и нейните предходна преразпределителна роля и принципи на солидарност. Разработената от икономисти като Милтън Фридман и Фридрих фон Хайек неокласическа теория, която е икономическата основа на неолибералния капитализъм, се опира на базисната идея за *homo economicus*, който е рационален егоист по природа, максимизиращ полезността като потребител и печалбата като производител, което според неокласиците има позитивни следствия на увеличаване на богатството на обществото. Затова и множество изследвания показват,

че този капитализъм комодифицира и маркетизира всички сфери на обществото – институциите, културата, междуличностните отношения, потребителското поведение, включително и здравната система, където състраданието и емпатията са много важни (Dardot et. Laval, 2013).

Във възход са самотата и индивидуализмът, които не дават възможност за каквато и да е емпатия и разрушават емпатията. Това се съчетава с рязко увеличаване на броя на самотните хора и хората, несклучили брак, на извънбрачно родените деца, с разпадане на различни типове общности – семейни, съседски и пр. Броят на самотните хора в развитите западни държави е по-голям от всякога в историята, а там, където имаме самотни хора рязко са намалели приятелски и съседски отношения, което е свързано и с недостиг на емоционална интелигентност и емпатия. Същото е и в страни като нашата. Имаме разпадни процеси в семействата. Повечето от децата се раждат извънбрачно. Според последното преброяване у нас е увеличен рязко броят на самотните хора и самотните родители, близо един милион от домакинствата се състоят от един човек.

Благодарение на съвременните дигитални технологии днес човек може да се свърже моментално с всеки друг на хиляди километри по света, но непосредственото общуване с емоционалните елементи и съпреживяването в него са в нарастващ дефицит. Това води до увеличаващо се количество самоубийства и хора в депресия. Не е случайно, че САЩ, водещата страна на неолиберализма, са на първо място в света по броя на хората, които вземат антидепресанти – 11 % от американците над 12 годишна възраст (Gould and Friedman, 2016).

Неравенствата, индивидуализмът, извеждането на преден план на печалбата водят до нарастващо насилие и дефицити на емпатия. Така например в изследване, озаглавено „Епидемията от нарцисизъм 2002-2007 в етническите групи“ в САЩ е установено, че през този период у хората в американското общество се засилват характеристиките, свързани с нарцисизма – желанието да бъдат знаменити или известни, да получат позитивна оценка, без да има нужните морални, когнитивни, поведенчески качества за това; намалява склонността да се изпитва съчувствие и състрадание към другите, особено ако те са различни в социално, политическо етическо отношение; има нарастваща отдаденост на личните интереси и желания, на тяхното удовлетворяване, независимо от другите. Тенденцията е това да се засилва и през предходните три десетилетия

равнището на нарцисизъм в обществото значително е нараснало. А изследванията показват, че хората с по-високо равнище на нарцисизъм са по-малко склонни на емпатия и повече на егоистично поведение. Това е особено характерно за американските студенти, които са израснали във времената на неолиберален капитализъм (Twenge and Foster, 2008).

Други изследвания показват рязко засилване на индивидуализма в американското общество от 1960-те години насам, т.е. в епохата на неолиберален капитализъм (Twenge, Campbell, 2012). В йерархията на ценностите на американците чувството за общност отива на задно място, а на първо място излиза личната слава. Освен това изследователите откриват междупоколенчески различия в индивидуализма и нарцисизма, които нарастват сред младите хора, израснали в периода на неолибералния капитализъм. Метаанализ на 72 изследвания, проведени в периода от 1977 до 2009 г. показва, че равнището на емпатия в САЩ за това време е намаляло с над 40 % като най-ускорено този процес е протекъл след 2000 г. (Konrath et al., 2011). Затова и не кой да е, а Барак Обама обяви, че САЩ страдат от „дефицит на емпатия“ и това бе една от важните теми на неговата кампания за президент, откроила се в резултат на голямата икономическа криза на неолибералния капитализъм през 2008 г. Той призова американците да са по-емпатични към тези, които се намират в по-неблагоприятно положение и да се създаде глобална общност, изградена върху по-голямото уважение, сътрудничество и равенство (Obama, 2006: 67). От своя страна известният специалист по невропсихология Саймън Барон-Коен прави извода, че „ерозията на емпатията е важен глобален проблем, свързан със здравето на нашите общности, били те малки (като семейството) или големи (като нациите)“ (Baron-Cohen, 2011: 124).

Същевременно имаме и противоположната тенденция, но реализирана на основата на логиката на функционирането на пазара. Като ключов фактор в успеха на бизнеса се разглежда социалният капитал, свързан с равнището на доверие между работещите в компаниите, между производители и потребители. В бизнес литературата става популярен дискурсът за „емпатичната икономика“ и „емпатичния икономикс“. В множество книги се разработва идеята как да се използва емпатията като инструмент в бизнес лидерството и маркетинга. Това не е случайно. Бизнесът, за да печели, се нуждае от формирането на доверие, емоционална интелигентност, позитивни емоции, емпатия у

работещите в компаниите, у своите партньори, у потребителите. Той отчита, че емоционалното съпреживяване играе много важна роля при въздействието и взаимодействията на хората, повишава рязко доверието помежду им и ефективността на взаимната им дейност. Така могат по-силно да се ангажират различните участници в процеса на създаване на стойност, във вникването и разбирането на проблемите и потребностите и превръщането им във възможности. Смята се, че емпатията „засилва креативността и признаването на възможностите, намира желаните и осъществими решения, съобразени с нуждите на хората и интегрира техническия опит с динамиката на пазара или общността“ (Prandelli et al., 2016). Затова емпатията придобива нарастваща значимост в бизнес отношенията, комодифицирайки се и носейки стойност, тъй като тя се свързва с организацията на производството и потреблението в бизнеса. Характерно по принцип за неолибералните икономики е превземането от пазара на всички сфери на социален и личен живот, включително и комодификацията на емоциите.

Първо. За да повиши производителността на бизнес екипа лидерът трябва да може да се идентифицира с всеки от тях, да премахне когнитивния субективизъм. Емпатията и способността за съпреживяване се свързват в бизнес мениджмънта с процесите на „професионално развитие“, „изграждане на вътрешен капацитет“, „набиране“, „подбор на персонал“, решаване на „институционални проблеми“ (Hilgers, 2007: 24). Те водят до по-добро разбиране на потребителите и партньорите, до изграждане на силни емоционални, интелектуални и социални връзки, до създаване и пълноценно участие в бизнес мрежи, до преодоляване на субективния когнитивизъм при разработването на решения и стратегии, до диференциация и стратегическа гъвкавост (Михайлова, 2014: 174). Това именно е свързано с идеята за използване на емпатията в колективите на работещите в компаниите. За да можеш да растеш в кариерата важно предимство е притежаването на емоционална интелигентност, която стои в основата на добрата комуникативност и взаимодействие. Емпатията не е просто способност да разбираш и да съпреживяваш мислите и чувствата на другите, но и да оказваш целенасочено влияние върху тях. Емпатията повишава моралните и афективни способности, които създават позитивни отношения на тези, които те заобикалят. В колективите на работещите на това се гледа като начин за повишаване на ангажираността на служителите, както и на

акционерите на една компания. Така тя става част от бизнес моделите за създаване на стойност и повишаване на производителността.

Второ. За да привлече потребители бизнесът трябва да може да „влезе в обувките“ на всеки от тях, да разбере какво биха искали, какви са потребностите, желанията и предпочитанията им, какво им харесва и какво не и така да намери път към мотивацията им. При това важно е не само стимулирането на отделна покупка или услуга, а създаването на доверие, на представа, че от другата страна те разбират и са готови да удовлетворят максимално твоята потребност, да създадат устойчивост във взаимовръзката и позитивни преживявания.

Затова и съществени характеристики на неолибералния капитализъм са възходът на маркетинга и дигиталните механизми за персонализацията на маркетинговото въздействие, създаването чрез тях на емпатия у потребителя, свързана с пристрастяване към определена марка, продукт, услуга, с позитивния образ на компаниите, от които те се купуват, доверието към тях и взаимодействия, в които той усеща, че те го разбират и му предлага точно това, което иска. Така процесът на достигане на съответните продукти до потребителя се управлява чрез създаване у него на потребност, интерес, желание за тях. Той се усеща като печеливш при съответната покупка, вижда че му се правят специални отстъпки, че е индивидуализиран и персонализиран в отношенията със съответната търговска компания. Разбирането на целите, мотивите, интересите, създаването на усещането за близост и интимност са предпоставка за съответните преживявания на потребителите в маркетинговия процес и след това при потреблението на съответните стоки. Ключово значение за това играе дигитализацията на съвременния маркетинг, при която в социалните мрежи и в потребителското поведение за всеки се събират огромно количество данни и може да му се предлага именно това, което на него най-много му харесва и най-много е готов да вземе. Така персонализацията на потреблението с помощта на дигиталните технологии създава възможности за емпатична взаимовръзка, тъй като потребителят се чувства разбран от другата страна, вижда че тя му предлага точно това, от което той се нуждае.

Съществува специална организация „Емпатичен бизнес“, базирана във Великобритания, която направи през 2015 и 2016 г. Глобален Индекс на емпатия, публикуван в „Харвард бизнес ревю“, който класира 100-те най-добри компании в света

на основата на анализ на корпоративната култура, етиката, лидерството, присъствието в социалните медии, на това как хората възприемат техния бранд [1]. Според тази класация компаниите, които изграждат емпатична култура са по-печеливши по отношение на пазарна капитализация, растеж и печалби. През 2016 г. на първо място сред тях е класиран Фейсбук. Неговият лидер Марк Зукърбърг специално подчертава, че компанията му прави хората по-съпричастни като им показва сайтове и връзки по проблеми, от които те се интересуват и споделят. Стремешът е към максимална персонализация на предлаганото съдържание. Изследванията показват, че 10-те най-добри компании в Глобалния Индекс на емпатията от 2015 г. са увеличили стойността си над два пъти повече, в сравнение с 10-те последни компании в тази класация. Неслучайно към Гугъл бе създадена специална Лаборатория по емпатия, в която мултидисциплинарен екип работи по въпроса как чрез изкуствения интелект да се засилва емоционалното благополучие на потребителите на компанията (Stinson, 2022).

Така при неолибералния капитализъм имаме реалност, която ражда, от една страна, индивидуализъм, егоизъм, нарцисизъм, нямащи нищо общо с емпатията и характеризиращи обществената реалност като цяло. От друга страна, съвременният бизнес, с възможностите да персонифицира въздействията си и с търсенето на максимална ефективност, използва емпатията като средство за увеличаване на печалбата. В условията на нарастваща криза, имаща икономически, геополитически, идеологически, цивилизационни, технологически, екологични, здравни измерения, това противоречие става все по-силно. Равнището на емпатия в обществата ускорено спада. Изследванията показват, че нарастващото подоходно неравенство води до това, че богатите рационализират и оправдават своето неравенство, а емпатията към бедните намалява (Layton, 2014). Тя намалява и между хора, които формално имат един и същи статус. Така например проучване сред американски студенти разкрива, че нивата на емпатия помежду им от 1979 г., когато се поставя началото на неолибералния капитализъм, до 2009 г. пада с 48 % [2].

Идеята за грижата за другите, която е тясно свързана с емпатията, в нарастваща степен се приватизира – някой се грижи за тебе, защото получава пари за това. Типичен пример в това отношение са огромна част от възрастните родители в САЩ и другите западни неолиберални държави, които са обгрижвани в домове за възрастни и болни хора

срещу заплащане или близките им наемат лични асистенти да се грижат за тях в домовете им. Много българки работят в Западна Европа като платени гледачки на възрастни хора, които сами трудно се грижат за себе си. Проучване през 2022 година във Великобритания показва, че 40.63 % (около 30 млн. души) от възрастните хора се чувстват постоянно, често или от време на време самотни. Приблизително 7.1 % (3.83 милиона) изпитват хронична самота. Техният брой се е повишил от 2020 г. насам, когато той е бил 6 % (3.24 милиона).[3]

У нас нараства броят на изоставените от близките си възрастни хора. Наскоро университетската болница за активно лечение "Царица Йоанна ИСУЛ" алармира, че все повече възрастни хора са изоставени от семействата си в лечебното заведение и остават без дом и подкрепа [4]. След това множество други болници съобщиха за подобни тенденции.

Същото се отнася и до противоречията, които ражда насилието на неолибералния капитализъм, свързани със засилващия се контрол на всеки и всичко с помощта на съвременните дигитални технологии, събирането на данни за всеки и всичко. Тези противоречия може да доведат до алтернативни следствия. Първото от тях е „епохата на надзорния капитализъм“, на тоталния контрол, за който говори в своя бестселър „Епохата на надзорния капитализъм“ професорката от Харвард Бизнес Скул Шошана Зубов (Зубов, 2022). Алтернативната посока е на различни варианти на посткапиталистическо общество, в което богатството ще бъде разпределяно много по-справедливо, ще бъдат преодолените факторите, пораждащи насилието на неолибералния капитализъм и създадени предпоставки за много по-високо равнище на емпатия, която не е инструмент за бизнес печалба. Коя е посоката, в която ще се тръгне тепърва ще бъде предмет на дискусия в социалните науки.

БЕЛЕЖКИ

[1] Transforming companies through the science of empathy, In: <https://theempathybusiness.com/>, October 30, 2023.

[2] Decline in Human Empathy Creates Global Risks in the 'Age of Anger'. – In: *Bloomberg*, <https://sponsored.bloomberg.com/article/zurich/decline-in-human-empathy-creates-global-risks-in-the-age-of-anger>, October 30, 2023.

[3] Facts and statistics about loneliness, In: <https://www.campaigntoendloneliness.org/facts-and-statistics/>, November 28, 2023.

[4] **Стоянова, С.** Расте броят на възрастните, изоставени от близките си в болници. – В: <https://www.dnes.bg/obshtestvo/2023/10/19/raste-broiat-na-vyzrastnite-izostaveni-ot-blizkite-si-v-bolnici.586330?fbclid=IwAR21KccYdREBIZXm6fMsHfXjAvrdN11bl3CbYf40qXlG6isfCZh2QkL5xr0>, 19.10.2023.

ЛИТЕРАТУРА

Зубов, Ш. (1922). *Епохата на надзорния капитализъм*, С., Дилок.

Михайлова, М. (2023). Емпатията като фактор за развитие на споделени стойностни предложения. – В: *Ремаркетинг на реалността*, Изд. „Наука и икономика“, Икономически университет – Варна.

Baron-Cohen, S. (2011). *Zero Degrees of Empathy: A New Theory of Human Cruelty*. London: Penguin.

Batson, C. D. (2011). These things called empathy: Eight distinct but related phenomena. – In: Decety, J. and W. Ickes (Eds.), *The social neuroscience of empathy*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press.

Chetty R, M. Stepner, S. Abraham, S. Lin, B. Scuderi, N. Turner, A. Bergeron, D. Cutler. (2016). The Association Between Income and Life Expectancy in the United States, 2001-2014. – In: *JAMA*. Apr 26;315(16):1750-66. doi: 10.1001/jama.2016.4226. Erratum in: *JAMA*. 2017 Jan 3;317(1):90. PMID: 27063997; PMCID: PMC4866586.

Curls, A. (2023). National Homeless Facts and Statistics. – In: <https://todayshomeowner.com/general/guides/national-homeless-facts-and-statistics/>, October 30.

Dardot, P. and C. Laval. (2013). *The new way of the world: On neoliberal society*. Brooklyn, NY: Verso Books.

Galtung, J. (1969). Violence, Peace, and Peace Research. – In: *Journal of Peace Research*, Vol. 6, No. 3, pp. 167 – 191.

Gould, S. and L. F. Friedman. (2016). Something startling is going on with antidepressant use around the world. – In: *Business Insider*, <https://www.businessinsider.com/countries-largest-antidepressant-drug-users-2016-2>, February 4.

Hilgers, J. (2007). A Portrait of the Exposure and Dialogue Programme Association. – In: *Participatory Learning and Action*. Vol. 57, December.

Konrath, S. H. and E. H. O'Brien, C. Hsing. (2011). Changes in dispositional empathy in American college students over time: a meta-analysis. – In: *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 15, N 2, pp. 180–198.

Layton, L. (2014). Some psychic effects of neoliberalism: Narcissism, disavowal, perversion. – In: *Psychoanalysis, Culture, and Society*, Vol. 19, pp. 161 – 178.

Obama, B. (2006). *The Audacity of Hope: Thoughts on Reclaiming the American Dream*. London: Canongate.

Prandelli, E., , M. Pasquini, G. Verona. (2016). In user's shoes: an experimental design on the role of perspective taking in discovering entrepreneurial opportunities. – In: *Journal of Business. Venturing*, Vol. 31, N 3, pp. 287–301.

Stinson, L. (2022). The Empathy Economy Is Booming, but What Happens When Our Emotional Connections to Others Are Designed, Packaged, and Sold? – In: <https://eyeondesign.aiga.org/the-empathy-economy-is-booming-but-what-happens-when-our-emotional-connections-to-others-are-designed-packaged-and-sold/>, %20July%2015.

Twenge, J. M. And J. D. Foster. (2008). Mapping the scale of the narcissism epidemic: Increases in narcissism 2002–2007 within ethnic groups. – In: *Journal of Research in Personality*, Vol. 42, N 6, December

ЕМПАТИЯ, СТРАХ И ПОЛИТИКА

МАКСИМ МИЗОВ

Център за исторически и политологични изследвания, София

maxim_mizov@abv.bg

EMPATHY, FEAR AND POLITICS

MAKSIM MIZOV

Center for Historical and Politological Studies, Sofia

Abstract

This article analyzes some essential interdependencies between empathy, fear, and politics. The reasons for the actual deactivation of the empathy in the policy, regardless of the fact of its formal advertising and public stimulation, are analyzed. Important aspects of politicians' double moral 'accounting' vis-à-vis the use of empathy are revealed. The discrete motives for the instrumental use of empathic relations, relationships and dependencies in the realm of politics are explained.

Key words: power, empathy, hypocrisy, morality, fear, politics

Колкото повече обществото и държавата затъват в разнородни и тежки кризи, толкова повече хората имат нужда от емпатични връзки и отношения, които да не бъдат ограничавани, дискредитирани, стигматизирани и репресирани по политически съображения.

Колкото повече обществото се обърква и уморява от шеметната динамика на процесите и събитията (Бен Чхоль, 2003), от противоречията, колизиите, конфликтите, драмите и трагедиите в публичния и частния живот на хората, толкова по-често, но и по-остро на дневен ред изплува нуждата от емпатията, която е реално, а и оптимално постижима само при много съществена редукция, или дори при тотална елиминация на значението и ролята на индивидуализма, егоизма, егоцентризма, нарцисизма и социалния атомизъм. Както сочат изследванията на Конрат, само в периода между 1979-2009 г. общият ръст на емпатията е спаднал до 48%, а след това идва времето на още по-

мощна експанзия на егоизма, егоцентризма и нарцисизма (Кинг, 2023: 5). А за създаването на такива благоприятни условия и обществени реалности за емпатията е много важна ролята на *политиката*, респ. на нейните представители. По своята иманентна природа и мистериозна специфика тя е (по принцип) *имунно несъвместима* с формирането, развитието и употребата на истинска и ефективно влияеща емпатия (Мизов, 2023). Не е тайна фактът, че в исторически, актуален и вероятно в перспективен аспект емпатията в сферата на политическото масово се използва най-вече в разнообразни превърнати форми, ерзаци, ментета, имитации, спекулативни, дори и инструментално утилитарни симулации. Не случайно тя винаги досега – както в историята на човечеството, така и в еволюцията на политиката – е била (макар и публично неоповестено, или умишлено завоалирано) *нежеланата морална добродетел* в иначе твърде деликатната, но и взривоопасната сфера на политическите отношения и взаимодействия на личностно, групово, класово, обществено, държавно ниво. Разбира се, тази ѝ злощастна роля обикновено, при това напълно съзнателно, а и публично не се оповестява, даже последователно се отрича от властниците. Защото те никога не се отказват от възможностите да контролират и експлоатират нейните употреби, като създават такива условия, реалности, нрави и порядки в държавата и обществото, които да затрудняват конюнктурно, по-рядко и стратегически опасните, но, заедно с това, и да улесняват, или дори колкото може по-задълго да гарантират по-лесните за тях емпатични форми и прийоми на тяхната (публична, или частна) употреба.

Политиката е невъзможна без Властта, а Емпатията е чужда на всякакви форми и начини на властови отношения между участниците в нейната конкретно действаща фабула. Както вярно отбелязва Елизабет Томас, емпатията е единствената суперсила, достъпна на хората: тя съкращава разстоянията между тях, преодолява йерархиите, социалните статуси, отстранява различията и вдъхновява за социални и политически преобразования (Кинг, 2023: 5). За разлика от Властта и Политиката, които обикновено много разчитат на асиметричните взаимоотношения на попадналите в тях субекти, Емпатията всячески се стреми и залага на развитието на симетрични, равностойни отношения на участващите в нейната фабула лица. Тя не приема менторството, нравоучителството и командването, понеже в нейната обител всички могат/следва да бъдат считани за равни, равноправни и равностойни по значимост. Затова е органично

чужда на вертикално-йерархичните връзки и зависимости, които, обаче, в сферата на политиката имат не само огромно, а даже и хегемонно значение и главна роля. Вместо тях, емпатията определено предпочита и твърдо залага на хоризонталните релации. Освен това Властта и Политиката твърде често се възползват от услугите на разнородни видове тревоги, притеснения, съмнения, колебания и най-вече от страха на някои от участниците в тях, докато основната цел на емпатията е да разсее, отслаби, или да не допусне пораждаването и опасното развитие на одиозни безпокойства, тревоги, притеснения, съмнения, колебания и страхове у и без това достатъчно психично разтърсения субект, нуждаещ се от помощ. Но този факт означава, че политиците *фатално се нуждаят* от и при определени условия могат/трябва да се възползват от услугите на определени модалности, арсенали или репертоари на емпатията в конкретни типове жизнени ситуации. Затова те, от една страна, обикновено, формално и вербално публично рекламират нейната ползотворна роля и съществена значимост за нормалното и благоприятното функциониране както на социума, така за упорядъчаването и облагородяването на персоналната същност и екзистенция на хората, макар твърде често да създават и всевъзможни пречки, трудности, или усложнения за нейните прояви. Но, същевременно, от друга страна, макар и реално да е със статут на *persona non grata*, емпатията обикновено (при това доста целенасочено, а и най-вече инструментално) се експлоатира за постигането на различни цели, визии, или социални инженерства в политиката. Този факт, обаче, съвсем не означава, че политиката досега е имала, или и в нашето пулсиращо обществено-историческо настояще притежава *благодарно влияние* над емпатията, т.е. че тя може да се използва ефективно като специфичен озонатор или катарзисен филтър за човешките взаимоотношения, по-точно за тяхната промяна в реален хуманистичен дух. Защото са твърде малко, но и доста проблематични времената, събитията, епизодите и успехите на политиката да включи безкористно, но и пълноценно емпатията в своя „дневен ред“. Не случайно проф. Марта Нусбаум категорично и безпощадно разобличава политиката в западните демокрации, която е изцяло ангажирана да създава удобна и полезна за бизнеса работна сила, вместо да формира, рекламира и утвърждава нравствено привлекателни, а и обществено полезни типове на граждани с ярка и активна жизнена позиция по злободневните проблеми и дилеми в държавата и гражданското общество (Нуссбаум, 2023). За тези тежки грехове огромна роля има и

съзнателното пренебрегване, или умишленото деформиране на хуманитарните науки (Нуссбаум, 2014), които се превръщат в лакейски инструментариуми на властническите капризи.

Както показват редица експериментални психологически изследвания, колкото повече власт придобива даден субект, толкова повече се редуцират, преиначават, деформират или дори изчезват неговите емпатични желания и способности като го превръщат в човек, който става все по-равнодушен, дезинтересиран, коравосърчен, безчувствен, пренебрежителен, или умишлено, а и перверзно възползващ се от емпатичните нужди на хората. Затова обикновено властниците са емоционално студени, безразлични или пък даже привидно заинтригувани от, пък и „ангажирани“ с молбите, упованията и надеждите на изпадналите в злощастие хора, или социални общности, които те искат користно да използват а свои цели. Ето защо те само формално „играят ролята“ на много заинтригувани и доста загрижени за душевното състояние, отворени за споделяне на чуждите проблеми, психични колизии и т.н. Защото от качеството на нейното (публично или дискретно) *отиграване* понякога фатално зависи спечелването на вниманието, доверието, подкрепата, или съдействието на хората, от които властниците имат винаги огромна необходимост при реализацията на своите замисли. Политиците имат твърде много сериозни причини или доста солидни основания да се възползват (разбира се, винаги инструментално и меркантилно) от услугите на емпатията. Затова арсеналите и репертоарите на умишлено, перфидно и користно експлоатиране на възможностите и способностите на емпатията представляват много важна цел, а също и сфера за непрестанно и заострено внимание, особени грижи и преднамерени усилия от страна на властниците, или на техните опоненти, критици, противници и врагове в даданата ситуация. В този аспект емпатията – особено в нейните политически или конюнктурно политизирани разновидности – може да бъде много ценно, а и полезно тактическо *оръжие* на властниците.

Изключително важно място и специална роля в корелациите между емпатията и политиката има *страхът* с неговите осъзнати или неосъзнати, дори подсъзнателно действащи възможности, способности, а и разновидности, пък и ефекти, явни, или маскирани употреби. Тъкмо затова *философията на страха* (Свендсен, 2010) винаги, а и занапред ще притежава особена позиция и, съответно, ще играе специална роля в

дискретното конструиране, регулиране и оползотворяване на зависимостите между емпатията и политиката от страна на властниците, или на техните конкуренти, съперници за придобиване, но и използване на властовите ресурси.

Със своите разновидности (Риман, 2000) или многобройни загадки (Кёлер, 2003) философията на страха, а още повече и *метологията* (специалното научно познание за страха (Келер, 2012)) са неразривни части от генеалогията и феноменологията на политическото във всички исторически епохи и типове общества, държавни устройства, или властови режими. Затова Робин Кори аргументирано отбелязва, че еволюцията на идеята за страха е органично преплетена с историята на политиката, с изобретенията, контрола и експлоатацията на всевъзможните ѝ арсенали (Роби, 2007). А това е така, защото страхът е един от най-мощните феномени за контрол и управление на човешката психика и жизненост в различни типове – исторически и всекидневни – ситуации.

Емпатията обикновено предполага или даже изисква разкриване на *автентичната индивидуалност* на субектите, участващи в нейната фабула (Рапопорт, 2022). За разлика от нея, политиката обикновено залага „ва банк“ на преднамерено конструирана, но и инструментално полезна личностна индивидуалност, т.е. на имитация на публично котирана визия за нейния субект. В този аспект притесненията или дори страховете, които истинският емпат може да преживее по време на своите емпатични сеанси, са твърде по-редки, но и по-незначителни (като психично и морално влияние) от тези, които властникът трябва да изпита при своите – публични, или конфиденциални – имитации, или симулации на емпатични отношения и прояви. Не случайно психичните напрежения на властниците при техните умишлени престорвания на емпатично действащи личности са доста по-високи, но и по-често срещани от моралнопсихичните натоварвания, които истинският, непреструващият се емпат реално изживява.

Емпатията винаги, макар и по доста различни начини, показва достигнатото равнище на *изкуството да се правят добрини* (Хеммонд, 2023), докато – напротив, – политиката обикновено (макар също по твърде разнообразни начини) илюстрира публично или завоалирано изкуството да се вършат злини, да се налагат пороци и зловредни отношения, пък и нрави между хората. Не случайно както в исторически, така и в актуален план балансът между изкуството да се правят добрини и това да се вършат

злотворства очевидно, но и силно накланя към второто, тъкмо защото политиката е много по-силен, но и по-влиятелен фактор от нравствеността в сферата както на публичния, така и на частния живот на индивидите, групите, или класите. А вече е ясно, че в териториите на политиката емпатията не се ползва с големи и сигурни права и свободи, за разлика от пространствата на морала, в които тя се движи най-свободно.

Появата и функционирането на страха в органиката на емпатията в политическата сфера може да са обусловени най-вече от два основни причинни комплекса. Единият от тях е органично свързан с типичните за общочовешката нравственост мотиви на притеснение, колебание и дори страх, които, от една страна, обикновено засягат душевните терзания на емпата, който се тревожи, колебае, или страхува дали нуждаещият се от емпатична помощ субект няма да разбере и оцени погрешно безкористните и моралните му подбуди, а и даже да му окаже някои поведенчески действия, чрез които да демонстрира нежеланието, или неодобрението си емпатът „да си навира носа“ в чужди работи, т.е. да се занимава с душевните колизии на страдащия субект. На тази основа емпатът може в началото на емпатичната си акция да се притеснява, колебае или даже страхува какви подходи и в каква тяхна дозировка следва да предложи на нуждаещия се от съпричастие, съчувствие и душевна подкрепа човек.

Другият вид страхове, които обикновено или традиционно могат да се появят и силно да влияят, а при определени условия даже и да предопределят в значителна степен генезиса, естеството, спецификата, развоя, посоката, темповете, формите, мащабите и последиците от употребата на емпатични прийоми и средства, тотално се отнася до характера и особеностите на специфичния политически морал, който е доста по-различен от спецификите на общочовешката нравственост, а при някои обстоятелства даже може и да е негов явен, или завоалиран контрапункт, антипод. Затова мотивационните „калкулации“ в съзнанието на властниците обикновено доста силно се различават, а нерядко даже и противопоставят на онези, които се вършат по линията на подбудите от типа на общочовешката нравственост. Ето защо при определени условия разликите, дистанциите, противостоянията или отчуждението между мотивационните сметки и производните им решения, обусловени от двата типа морал – общочовешкия и политическия – могат да са невероятно големи, респ. да водят и до коренно

противоположни ефекти, в т.ч. и до крайно нежелателни, дори гибелни последици, по-специално относно тези, които са формират и формират в сферата на политическото.

Политиците винаги се страхуват от злонамереното използване на тяхното доверие и загриженост към някого, особено когато то придобива формата и на емпатично отношение. Те знаят от (собствен или чужд) опит, или даже от ехото на историята и наративите на политиката, че емпатията е способна да подкопае, дори временно, или завинаги да унищожи кариерата, а понякога даже и съдбата на властника, който се е измамил при употребата ѝ. Затова те обикновено целенасочено се дистанцират от или умишлено избягват всички казуси и ситуации, в които някой може да им заложи опасни емпатични „капани“, за да им навреди. Именно по тази причина властниците са много внимателни, бдителни, мнителни или подозрителни към всички казуси, ситуации, или лица, които очакват тяхната емпатична помощ. Защото доброволното влизане в реална или привидна, добре замаскирана емпатична фабула е винаги свързано и с попадането под влиянието на известна чужда зависимост, или даже на непредсказуемост за крайните ефекти, които нуждаещия се от помощ човек може дискретно да предложи или, още по-точно, заложи на морално действащия човек, готов да му помогне. А тъкмо от подобни зависимости и непредсказуемости политиците най-много се страхуват.

Истинските познавачи на човешкия ум, човешкото сърце и човешката душа са категорични, че отзивчивите, съпричастните, състрадателните хора са *много по-успешни* от тези, които градят отношенията и деянията си към другите на базата на корист, пресметливост, равнодушие, безчувственост, дистанцираност, отчуждение, или даже безпощадност (Кукк, 2021). Но в сферата на политиката твърде често са не само валидни, а нерядко даже и задължителни поведенческите логики, техники, стратегии и тактики от втория тип. А това реално означава, че тяхната явна/тайна приоритетност или доминантност могат доста съществено да редуцират шансовете на емпатията; при определени неблагоприятни обстоятелства те могат дори да я превърнат и в *persona non grata* за циркулиращите, или господстващите в тях отношения. Тъкмо затова печелившите в сферата на политиката обикновено са твърде малко, а понякога даже и всички участници се оказват губещи, в крайна сметка, независимо от факта, че много често не осъзнават напълно или поне в достатъчна степен тази си незавидна орисия. Затова обикновено политиката „сервира“ много повече неуспехи и загуби, отколкото

участниците в нея могат да предположат или очакват, докато, напротив, емпатията винаги предлага, а и дори гарантира солидни „печалби“ и за двете страни в нейната фабула, независимо от знаменателния факт, че тя по природа и феноменология е органично чужда на меркантилността.

Емпатите са твърде често обладани от желания и стремежи да се грижат за другите, при това дори без да окачват каквато и да е благодарност, или материална отплата за своите действия. За разлика от тях, политиците никога не вършат дела без предварително или поне в хода на тяхното осъществяване да не си правят никакви „тънки сметки“ за ползите от тях. И ако за първите отзивчивостта, съпричастието и съчувствието към нуждаещия се от помощ човек е изключително важна подбуда, защото те превръщат чувствителността си в сила (Робинетт, 2022), за вторите чувствителността е опасен и даже забранен лукс, който може да струва доста скъпо. Не случайно редица експериментални психологически изследвания категорично доказват, че с нарастването на овластеността и пребиваването в сферата на политическите интриги човек неусетно морално деградира, но и ескалиращо губи своята нормална чувствителност.

В някаква степен или форма „затъвянето в блатото“ на политическите интриги и машинации е свързано винаги с деформиране и на моралната сензитивност на човека, със съществени загуби на хуманистичното съдържание и функционалност на неговите емоции, или пък с тяхната увеличаваща се зависимост от користта, меркантилността и порочността. Защото в тъмната сфера на политиката човек обикновено губи – временно или завинаги, – своята човешка същност и нравственото си предназначение, заменяйки ги с редица опасни, а даже и пагубни фикции, илюзии, властови халюцинации, или с аморални еквилибристики.

Ако емпатията предоставя големи възможности за *морално пречистване и възраждане* на хората, то политиката – тъкмо обратното, – най-често обуславя тяхното нравствено омърсяване, морално деградиране, в немалко случаи даже и социална гибел, или поне много тежка хуманистична агония, която в редки случаи е свързана с угризения на съвестта. Такива обикновено се преживяват, когато политикът, дезавуирал, пренебрегвал, репресирал или даже наказвал емпатите, особено ако те са помагали на неговите опоненти или съперници, изпадне в тежко, незавидно, или трагично състояние, което понякога може да го застави да преразгледа, преосмисли и преоцени всичко от

предишния си начин на мислене и действие. Само в подобни тежки моменти на откровен и разумен морален *самосъд*, политикът може да изтрее от опиянението, което властта му е предлагала и дълго време силно налагала, за да види по новому ценностните облици и измерения на много неща от своята биография. За негово съжаление или пък, още по-точно, за зла ирония на съдбата, такива драматични моменти в живота на политиците са не само твърде редки, но и много тежко преживявани. На всичко отгоре те си „връщат тъпкано“, защото дълготрайното пренебрегваната, преследваната и наказваната емпатия в такива моменти се оказва фатално необходима за властника, изпаднал в душевни колизии, морална безтегловност, или лишен от необременен разсъдък. Така на практика емпатията дискретно осъществява своето възмездие, отмъщение над тези, които са я дезавуирали, стигматизирали и репресирали явно, или задкулисно унищожавали. Самонадеяните политически съдници, инквизитори и палачи на емпатията в такива кобни моменти неочаквано или неподвижно преди от тях се оказват на подсъдимата ѝ скамейка. Те са заставени вече не само да изслушат, но и да понесат нейните „безпощадни“ присъди. Присмивайки на и бягайки преди от емпатията, сега властниците се оказват в незавидно положение, от което трябва да търсят спасителен изход, в т.ч. и чрез средствата на емпатията. Защото в подобни моменти те се оказват и *жертви*, нуждаещи се от истинско (а не от привидно, формално или меркантилизирано инструментално) съчувствие, на което обаче преди това са били не само неспособни, а твърде често са се и облажвали от неговите „трофеи“. И е напълно естествено в такива драматични моменти да настъпи радикален обрат: вместо някогашната им роля да всяват и използват страха у другите, сега те стават негови плячки. А това обикновено е последната разплата, срещу която властниците нямат „силни козове“.

Искуствено привнесено и съзнателно натрапеното в родната преходна масова психика и всекидневната ни реч клише „да бъдеш себе си“ (Уэкс, 2020) притежава особено значение, но и важна роля в прецизното и вярното „дешифриране“ на мистериите на взаимозависимостите между емпатията и политиката. Защото в сферата на деликатните емпатични взаимоотношения то придобива особени превъплъщения, но и амбивалентни ефекти. От една страна, изпадналият в душевни колизии субект, който спешно се нуждае от емпатична помощ, обективно погледнато и вярно оценено, не може

да бъде истински себе си, т.е. да е такъв, какъвто би желал да изглежда „в очите“ на другите, а също и в своите в различни ситуации.

От друга страна, и този, който в дадения момент му съчувства, съпреживява проблемите, тревогите, опасенията, или болките на нуждаещия се от емпатично внимание и подкрепа човек, също не може да бъде изцяло себе си, тъй като трябва да „влезе в кожата“ на другия, да проумее и оцени тайните на генеалогията и феноменологията на състоянието му. Следователно, емпатията винаги създава най-различни пречки и затруднения за желанията, стремежите, опитите, или усилията на човек *да бъде себе си*, особено в критични ситуации. Именно тази особеност или възможност се оказва особено ценна и полезна за властниците, които обикновено щедро предлагат такива варианти за поведенческо реагиране в съответната одиозна ситуация, които явно, или дискретно обслужват техните интереси и сценарии. Така емпатията, която по презумпция следва да е безкористна, неусетно и незабележимо се превръща в смирена, безропотна слугиня, обслужваща перверзните замисли на властниците.

Публично натрапчиво и гръмогласно пледирайки за такива условия и варианти, при които нуждаещите се от спешно емпатично внимание и съдействие хора *да бъдат себе си*, властниците реално ги вкарват в коварните си мрежи, или капани, които – обратно – още повече ги правят фатално зависими от тях, от техните скверни намерения, щения, или капризи. А за подобни душевно-духовни трансформации на изпадналите в беда хора най-удобни, но и ефективни се оказват превратните форми, фалшификатите или имитациите на емпатията.

Такъв подход или подобна телеология от страна на властниците са обясними, макар и морално-етически неоправдани, пък и изцяло недопустими от хуманистична гледна точка. Защото политиките (в огромното си множество) винаги се стремят и опитват да превърнат субстанциалната значимост на емпатията в инструментална ценност и тактическо оръжие, което да ускорява, улеснява, но и подsigурява реализацията на безнравствените им замисли.

Независимо от факта, че много психолози рекламират формирането и използването на емпатични механизми и отношения в личностната структура на човека като своеобразни стимулатори и даже гаранции за неговото пълноценно и щастливо съществуване, в някои обществено значими сфери, обаче, като например политиката,

такива апели реално са формални, изкуствени и твърде често практически неефективни. Защото в тези сфери употребата на емпатични средства е свързана далеч повече с инструментални мотиви, признати или премълчани тревоги, дори много сериозни притеснения да не би емпатията да създаде неблагоприятни ситуации за нейните моментни ползватели в крайно деликатната сфера на политическите взаимоотношения. Такова отношение от страна на властимащите донякъде има и своите основателни причини. На първо място, емпатията (по презумпция) не е обвързана с телеологията за *предоставяне на щастие* на онези, които се възползват от нейните екстри и услуги. В момента на нейното преживяване нито нуждаещият се от нея човек, нито другият, който му съчувства и съпреживява неговите душевни колизии не изпитват емоции, приличащи или сродни на щастие. Далеч по-чести и доста очевадни са казусите на търсене и, евентуално, откриване на моментна утеха, временно успокоение или психично разтоварване на нуждаещия се от емпатична помощ човек, отколкото илюзията, предположението или убеждението, че съпричастието към и съчувствието на другия могат напълно да компенсират преживяното от него и дори – нещо повече, – да му предложат неочаквано щедрите дарове на моментни щастливи изживявания. Не случайно в доста интригуващата, а и съдържателната си книга „Хормоните на щастieto“ Лорета Грациано Бройнинг категорично подчертава, че, от една страна, изпитването на емпатията не води до изработване на серотонин, допамин, ендорфин и окситоцин, или че – обратното – липсата на емпатични реакции провокира пораждането на съмнения, мнителност, подозрителност и страхове у другите, че нейният моментен притежател може да бъде актуална, или вероятна бъдеща опасност за тях след като не е способен да изпитва съчувствие, или да оказва съпричастие на нуждаещите се от тях (в конкретната одиозна – деликатна, или пък дори екстремална - жизнена ситуация) хора (Бройнинг, 2017).

На второ място, емпатията твърде често е свързана и с различни видове *симулации* на изживяване на аналогични чувства на онзи, който спешно се нуждае от нея в момента. А тяхното преднамерено или неосъзнато използване не винаги, обаче, е символ и въплъщение на реално постигане на желаните от всеки човек *хармонични отношения* с другите хора. В сферата на политиката такива желания или прекомерни очаквания са целенасочено ограничавани, явно или завоалирано дезавуирани, нерядко даже

стигматизирани и безкомпромисно репресирани. Особено ако те се отнасят за недопустими връзки и опасни зависимости с лица, или групи, които в момента (или по принцип) спадат към „чуждите“, противниците. Защото, както основателно подчертава Лиза Барет, емпатичните претенции или изисквания, засягащи някаква душевна болка, обикновено са свързани (в дълбоката си същност) с определени аспирации за конкретни човешки права и свободи, или за нечия човешка природа (Баретт, 2018). Както убедително показва будисткият монах Тит Нан Хан, емпатът винаги е много внимателен към „менюто“, което различните ситуации или казуси могат да му предложат, а и винаги се съобразява най-вече със здравословните му опции и ефекти. Защото, подобно на храната, и общуването между хората може да бъде доста опасно и неимоверно вредно (Хан, 2020). В отличие от него, политиците обикновено предпочитат доста пикантното или захаросаното блюдо, което, обаче, най-често се оказва нездравословно, твърде опасно и много зловредно. Ето защо политиката се нуждае много повече от морала и емпатията, отколкото те от нея. Не случайно народните поговорки и пословици от всички краища на света показват, че ако са много често обвързани с негативни аспекти и послания към властниците, обратното – са твърде ласкави и щедри на позитивни оценки, одобрения и възхвали спрямо нравствеността, която не понася лицемерието, преструвките, имитациите и симулациите на съчувствието. Затова всяка стъпка по пътя на емпатията и към нейните дискретни храмове отвежда човека все по-надалеч от опасностите и вредите, които политиката може да му предложи/наложи.

ЛИТЕРАТУРА

- Баретт, Л. (2018). *Как рождаются эмоции*. Москва, Манн, Иванов и Фербер.
- Бен-Чхоль, Х. (2023). *Общество усталости. Негативный опыт в эпоху чрезмерного позитива*. Москва, АСТ.
- Бройнинг, Л. Г. (2021). *Гормоны счастья*. 4-е изд. Москва, Манн, Иванов и Фербер.
- Кёлер, Х. (2003). *Загадка страха*. Москва,
- Кинг, П. (2023). *Как тренировать эмпатию*. Москва, Библос.
- Кукк, Кр. (2021). *Выигрывает каждый. Как добиться успеха, помогая другим*. Москва, Манн, Иванов и Фербер.
- Марина, Х. А. (2012). *Анатомия страха*. Трактат о храбрости. Москва., Corpus.

- Мизов, М.** (2023) *Эмпатия и политика*. С., Авангард Прима.
- Нуссбаум, М.** (2023). *Политические эмоции. Почему любовь важна для справедливости*. Москва, НЛО.
- Нуссбаум, М.** (2014) *Не ради прибыли. Зачем демократии нужны гуманитарные науки*. Москва, ИД ВШЭ.
- Рапопорт, М.** (2022). *Сила эмпата. Опыт и практика раскрытия индивидуальности*. Москва, Эксмо.
- Риман, Ф.** (2000). *Основные формы страха*. 3-е изд., Москва, Алетейя.
- Роби, К.** (2007) *Страх. История политической идеи*. Москва, Территория будущего, Прогресс-Традиция.
- Робинетт, Кр.** (2022). *Примите свою эмпатию. Сделайте чувствительность своей силой*. Москва, ИГ Весь.
- Свендсен, Л.** (2010). *Философия страха*. Москва, Прогресс-Традиция.
- Уэкс, Р.** (2020) *Быть собой. Руководство по осознанности для тех, кто на грани*. Москва, Манн, Иванов и Фербер,.
- Хан, Т.Н.** (2020). *Жить в мире. Искусство общения и взаимодействия*. Москва, Манн, Иванов и Фербер.
- Хэммонд, К.** (2023). *Искусство доброты. Как и зачем быть добрее к себе, миру и окружающим*. Москва, Li-vebook Publishing/Гаятри.

THE LOOMING SHADOW: TAKING SERIOUSLY POTENTIAL EXISTENTIAL THREATS BROUGHT ABOUT BY ARTIFICIAL INTELLIGENCE

BORIS D. GROZDANOFF

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

QAISEC / DISI / RAISON

grozdanoff@gmail.com

Abstract

The explosive development of Artificial Intelligence (AI) is poised to become a watershed in human progress, capable of radically transforming our existence. In this paper I examine a potential existential threat space, enabled by future AI systems. I discuss a spectrum of existential risks, including genetic modification, warfare, cyber attacks, as well as the emergent threats posed by Artificial General Intelligence (AGI), like the emerging global erosion of truth. I critically discuss the recent LeCun - Bengio debate on AI safety and I argue, contra LeCun, that existential risks brought about by AI systems are a non-trivial threat that is currently in the period of transcending from the realm of conceivability to the domain of possibility. In order to contain such threats as much as practically possible, I argue that the best strategy for a democratic benevolent state-level agent is to develop an AGI system first as this would enable us to achieve superiority that could conceivably contain and block the existential threats. I examine a number of recent influential arguments against the possibility of existential AI risks, I provide counterexamples to each of them and I argue that all of them fail.

Keywords: Artificial Intelligence, AI safety, Existential Threats, Truth, AGI

The first Global AI Safety Summit, [1] held in the historical site of *Bletchley Park* in England, concluded a week ago with the international acceptance of a declaration that has already become historical, *The Bletchley Declaration* on AI Safety. [2] The event gathered political leaders as well as managers and AI architects of the world's leading companies that spearhead the evolution of the artificial intelligence technologies, such as OpenAI, Meta, Google DeepMind, Inflection and Microsoft. The declaration announces an international commitment to AI safety and provides a detailed list of threats in different domains, e.g. finance, news, bioengineering, cyber security and others. Yet, the text is quite careful in avoiding an explicit formulation of the *existential threats* brought about by future AI systems and the careful reader will only see a masking expression, such as "unforeseen risks" or "...

serious, even catastrophic, harm, either deliberate or unintentional, stemming from the most significant capabilities of these AI models.” Given the quite intense emerging debate in the public space, often led by leading figures like the Turing award winners Hinton, Bengio and LeCun, it is quite clear that the matter of potential existential threats for humanity brought about by future AI systems is a theme considered serious enough to deserve the time of some of the most brilliant minds in artificial intelligence today.

This marks the quite fascinating transition of the problem from the realm of science fiction to the domain of scientific and political debate, no matter how masked. In this paper I will try to begin addressing it, and for this purpose I will discuss a number of recent arguments formulated in social media by Yann LeCun, perhaps the most influential expert proponent of the position that AI systems do not and will not pose existential threats to humanity. Instead of merely repeating counter-responses, such as the ones by Bengio, [3] in an interview as well as in the same exchange, and by Hinton, both of which I mostly agree with, I will offer a few of my own that directly respond to the justification behind the claims. I have extracted and reformulated, as best as I could, the formal argumentation behind a number of reasons why should we not accept existential threats by AI as a serious enough possibility. I show that each of the arguments considered here fails in the light of mere logical reasoning and counterexamples from history of science, technology, politics and warfare.

The social media debate between LeCun and Bengio uses the modal instruments of *conceivability* and *possibility* [4] to argue pro and contra AI existential threats. Conceivability of threat scenarios steps on current advances in ML technologies and modally justified expectations of further technological progress. Its directions are largely unanticipated in detail today, but given the speed of the progress made in the last 5 years alone, it seems quite inevitable to expect the fast emergence of much more *capable AI models* advancing towards generality. Together with the parallel progress of *quantum computers* which harness the uncharted but immense power and parallelizability of computation via the more informationally powerful qubits (compared to classical bits, which encode 1 of only two possible states), as well as novel logical operations that harness the power of quantum entanglement, we are facing imminent technological breakthroughs that have already begun to transform the global society.

In the social media exchange Yann LeCun puts forward the following theses that contain a number of distinct arguments, each of which aims (explicitly or tacitly) to defend the position that AI threats receive far more attention that they deserve:

"The heretofore silent majority of AI scientists and engineers who:

1. - do not believe in AI extinction scenarios or
2. - believe we have agency in making AI powerful, reliable, and safe and
3. - think the best way to do so is through open source AI platforms "

(1) it's not about worrying about risks nor imagining catastrophe scenarios, it's about **designing** AI systems for safety. I'll repeat the turbojet analogy. Speculating about the potential dangers of turbojets is pointless. Doing all the careful engineering to make them reliable is what matters. How to do it is a question for specialists, and scaring the public about it is counterproductive.

(2) that's just completely false and, in fact, quite naive. There is a huge amount of investment going into making AI systems safe and reliable. There is also a huge amount of investment in **using** AI to make various systems safer and more reliable, including cars, medical diagnosis systems, communication platforms, and social networks.

(3) AI systems are not weapons any more than a car or a computer is a weapon. AI systems are designed to make **people** smarter. Assimilating them to weapons, particularly nuclear weapons, is downright ridiculous. For the record, I'm all in favor of more restrictive gun laws in the US, and I have no issue with regulating AI **products**: obviously, a driving assistance system or a medical image analysis system should go through some sort of certification. But such regulations are already in place.

Today's systems do little more than approximately regurgitating information they have been trained on from the public Internet. In other words, they can't give you actionable information that is not already available through a search engine. Future AI systems may have more powerful capabilities. But they will almost certainly be very different from current Auto-Regressive LLMs. Until we have a design, it's premature to speculate about ways to make them safe, just like speculating on the safest design of turbojets in 1925. [5]

We can unpack LeCun's arguments against the possibility of AI-related existential threats as the following distinct arguments:

1. (some) AI experts do not believe in AI extinction scenarios, because of their expertise of the field, which justifies this conclusion
2. (some) AI experts in virtue of their understanding of the field see very high probability that AI designers would manage to make (a) powerful AI systems, (b) reliable AI systems and (c) safe AI systems
3. The best way to reach (2a), (2b) and (2c) is through the method of open source AI systems.
4. If we design AI systems to be safe (which we can) we will not face AI extinction scenarios. The turbojet analogy shows that a reliable design and implementation of AI systems can avoid AI extinction scenarios.

5. Immense investment is being injected in AI reliability and safety, therefore we will not face AI extinction scenarios.
6. AI systems are not by its architecture weapons and should not be assimilated to weapons. Due to them not being architecturally weapons we will not face AI extinction scenarios where AI systems function as weapons (because they are not weapons by design).
7. Today's systems cannot give actionable information that can be used for AI extinction scenarios.
8. Future AI system might be pore powerful, but it is premature to speculate about their safety until we have their design. Lack of information of design of AI future systems does not provide grounds (today) to argue that they can bring about AI extinction scenarios.

These arguments present a variety of perspectives on the potential risks of AI and the probability of it bringing about existential threats to humanity. I propose a short analysis for each argument, and as I identify the weak premises, I offer a counterexample from history of science and history of technology and shortly discuss why the argument fails, in terms of the formal logical validity or soundness of its premises, conclusion, or both.

In Argument (1) the thesis is that AI experts do not believe in AI extinction scenarios due to their expertise. The argument assumes that most – if not all – AI experts have a consensus, and that their expertise can guarantee accurate predictions regarding future AI risks. Unfortunately, the history of science is full of instances where experts underestimated risks (e.g., early assumptions about the safety of nuclear energy). As a recent significant example we can take the *Fukushima Daiichi nuclear disaster*, which occurred in 2011 and can serve as a stark illustration of the limits of experts' consensus. Prior to the disaster, nuclear experts widely considered the safety measures at the Fukushima Daiichi Nuclear Power Plant in Japan as technologically sufficient. However, an unforeseen combination of a massive earthquake and a subsequent tsunami caused catastrophic failures in the plant, leading to nuclear meltdowns and releases of radioactive materials, thus leading to one of the worst nuclear accidents in history. It was later revealed that the disaster was primarily due to the plant's inability to withstand a tsunami wave, a risk that was obviously underestimated by the experts. The Fukushima disaster serves as a quite apt counterexample to the claim in (1) that expert consensus on AI can accurately predict and mitigate all risks. Just like the unanticipated disaster that tore down the nuclear plant's defenses, unforeseen developments in AI could potentially lead to catastrophic outcomes that current experts have failed to predict. This tragedy illustrates that even expert consensus can fail to anticipate and mitigate complex risks in advanced technologies. For what

is worth, given the discrepancy between the complexity level of this incident and that of the AI systems expected in the near future, we have serious reasons to worry that the limits of what AI experts can foresee would be much greater than those of Fukushima experts. Expert consensus is not infallible at all. Predicting the long-term trajectory of a rapidly evolving field like AI is fraught with uncertainty, thereby making argument (1) unsound.

In Arguments (2) and (3) AI experts are confident that AI designers can create powerful, reliable, and safe AI systems. The argument assumes current understanding and capabilities regarding AI will continue to improve linearly and without unforeseen challenges. Here, too, we can provide a historical illustration how despite software engineering advancements, critical software systems still fail: the Boeing 737 MAX crashes in 2018 and 2019 highlight the challenges in designing complex systems; the same type of challenge lies at the heart of the assumption of the AI Design Capability Argument. The incidents in question involved two Boeing 737 MAX airplanes which crashed in Indonesia and Ethiopia, respectively, due to malfunctions in their flight control systems. The malfunctions consisted in a flawed automated flight control feature (MCAS) that repeatedly pushed the plane's nose down. These flaws were a result of design and regulatory oversights, despite Boeing's expertise in aircraft design and overall strong safety record. They demonstrate that building reliable and safe systems can be fraught with unforeseen challenges, even when experienced designers are involved. Likewise, even with advanced technology and expertise, the design of complex systems like AI may be characterized by critical flaws which are practically impossible to foresee. This counterexample challenges the assumption behind argument (2) that AI systems can be designed to be inherently powerful, reliable, and safe. This assumption effectively *overlooks the complexity and unpredictability of AI development*, especially at advanced levels, thereby making the argument potentially unsound.

In Argument (4) the thesis is that open-source AI systems are the best method for ensuring safety and reliability. The argument assumes that open-source development inherently leads to safer and more reliable systems. However, it is a well known fact that open-source projects can suffer from lack of oversight, inconsistent quality control, and security vulnerabilities, as was the case with the "Heartbleed bug" discovered in 2014 in the OpenSSL cryptography library, which highlights the non-hypothetical and often rather significant role of vulnerabilities in open-source projects. OpenSSL, a widely used open-source tool, had one

simple yet critical programming bug that went unnoticed for two years and compromised both the reliability of the library and the security of millions of websites by exposing significant volumes of sensitive data. The Heartbleed case shows how open-source projects, while beneficial in many ways (including, non-trivially, to the development of AI discovered vulnerabilities), are not immune at all to serious oversights and vulnerabilities. To further stress the latter point: it is not unjustified to affirm that perhaps the best tools today to discover bugs, errors and vulnerabilities unknown to human programmers are AI systems themselves. The potential of AI models to discover zero day exploits has increased immensely and we can expect the total number of AI-discovered zero day exploits to exceed the that of human-discovered ones soon. This counterexample challenges the assumption of argument (3) that open-source development is the best method to ensure AI safety and reliability by showing that open-source development does not inherently guarantee safer or more reliable systems. The argument fails because it overlooks the human limits and the practical challenges in open-source project management and quality assurance.

Argument (5) claims that designing AI systems for safety can prevent AI extinction scenarios, as shown by the turbojet analogy. The argument likens the complexity of AI systems to that of turbojet engines, severely oversimplifying AI's unique risks. Complex systems, however, provide much more fertile ground for failure, than analogue smaller systems. Thus, as a counterexample illustration, we can consider how the financial markets, designed with state of the art multilayered safeguards in place, have still experienced catastrophic failures, like the notorious 2008 financial crisis [6] which triggered a global collapse of the housing market and financial institutions. Despite all measures and constantly improving regulations designed to ensure the stability of financial systems, a combination of complex financial instruments and systemic vulnerabilities led to a *world-wide economic meltdown*. The chaos which ensued highlights the fact that complex systems – even those designed with safety in mind – can still experience unforeseen failures. This illustration serves as a counterexample to the frivolous idea that AI, like turbojets, can be made entirely safe through careful design alone. The very analogy is overly simplistic, does not account for AI's distinct complexity and inevitable social effects, and thereby clearly makes the argument unsound.

Argument (6) claims that current and expected significant investments in AI safety and reliability will prevent AI extinction scenarios. The argument assumes investment alone can

guarantee success in achieving safety and reliability in digital technologies. This claim, again, is heavily opposed by a constant multitude of digital challenges which remain despite continuously growing investments in the domain. As a general illustration, we can consider the persistent challenge before cybersecurity. Governments and corporations invest billions annually in a broad spectrum of cybersecurity measures, yet significant breaches and cyber threats continue to occur globally. What is more, they appear to be ever-growing. Technologies such as IoT, Big Data, AI and quantum computers only open up novel avenues for attacks (for example, AI opens the door for a much larger number of zero day attacks whereas powerful 4000+ qubits quantum computers will gravely endanger the all prevailing asymmetric encryption), albeit some of them also help us develop novel methods of cyber protection. The cyber threat example shows that while investment is by all means crucial, it does not automatically solve complex technical challenges – significant breaches and cyber threats continue to impact states and organizations globally. These incidents often result from sophisticated attack techniques, human errors, and, naturally, the evolving nature of technology. The existence of such cyber security challenges demonstrates that investing in AI safety and reliability does not guarantee success at all. This provides a counterexample to the claim in argument (6) that financial investment alone is enough to prevent AI-related existential threats.

Argument (7) claims that AI systems are not weapons by architecture, and thus won't lead to AI extinction scenarios. The argument seems to assume that only systems explicitly designed as weapons can pose existential threats. This, again, is far from true. Plenty of disasters have been caused by the use – sometimes unintentional, other times deliberate – of non-weapon technologies as a weapon. Consider the ongoing aggressive war led by the Russian Federation in Ukraine, the blowing up of the Kakhovka dam, the shelling of the Zaporizhia nuclear power plant, and the weaponisation of the global grain deliveries. The Bhopal disaster in 1984 also comes to mind, where a leak of methyl isocyanate gas at a pesticide plant in India led to thousands of deaths. It illustrates the potential dangers of non-weapon technologies, as it was caused not by a weapon but an industrial accident resulting from poor maintenance, safety system failures, and inadequate emergency response measures. The Bhopal tragedy presents a significant challenge to the argument that AI systems are safe from causing existential threats simply because they are not designed to be used as weapons. The claim in (6) fails because it overlooks the potential (as well as actual history) of non-weapon systems causing harm through

misuse or unintended consequences, and the multitude of examples render the argument unsound.

Argument (8) claims that today's AI systems cannot facilitate AI extinction scenarios. The argument assumes that current limitations of AI will persist indefinitely, and that – given their early artificial complexity – they cannot be used as a stepping stone to a next generation of AI models that will lack these limitations. The second assumption is blatantly wrong, as we already see the potential of current models for discovering novel types of cyber attacks, deep fake propaganda and erosion of truth, which shows it can affect the global population. As instruments that are constantly and speedily improving, today's AI models serve an unforeseen multitude of purposes, and no restraints have been proven to contain malicious use – the ingenious ways to hack the restrained responses, by role playing and for research purposes, for example, demonstrate this quite clearly. The first assumption can be confronted with a number of counterexamples, one of the weaker ones being that the rapid evolution of technology, such as the progression from early computers to modern supercomputers, shows that current limitations can be quickly overcome. Let us recall the room-sized ENIAC in the 1940s and compare it to today's powerful handheld devices: the speed and trajectory of the technological evolution shows that current limitations in AI are unlikely to be indicative of the capabilities of future models. The rapid development of computing technology, from early analogue computers to today's advanced smartphones, supercomputers and quantum computers, illustrates the exponential growth in technological capabilities. This growth is driven by continuous innovation, investment, and the increasing integration of computing into various fields. The transformative progress in computing technology serves as a strong counterexample to the notion that the limitations of current AI systems are and would remain static. It provides serious reasons to expect that present AI limitations will very soon be overcome, and thus makes it unwise to discount future AI risks based on current capabilities.

Argument (9) claims that speculations about the safety of future AI systems are premature as we currently lack a sufficiently clear idea of their design. In fields like bioengineering, however, potential risks are often *discussed and regulated before a particular application is fully developed*. As a counterexample, consider the discussions about the potential risks of CRISPR, which have been in progress since long before these gene editing technologies were in use. The capability to edit human genes raises a multitude of highly non-

trivial ethical concerns regarding their unintended consequences, including ecological impacts and existential threats scenarios. This proactive approach to risk assessment in a rapidly developing field clearly demonstrates the importance of *speculating* and *regulating* future technologies in order to mitigate potential threats. The case of gene editing technologies openly challenges the idea that it's too early to speculate about the safety of future AI systems. Instead, it emphasizes the importance of discussing and regulating potential risks in advance, even before being aware of all relevant design details. Argument (9) fails because it neglects the importance of foresight and risk assessment in the development of new technologies, thus exposing itself as unsound.

A side remark about the relation between violence and artificial intelligence ought to be made. We need to stress that an event or action *x* can be considered an instance of violence if and only if there are both conscious and intentional components to it. Thus, we should not qualify as violence any harm brought about by a wild animal, but also, any harm brought about by inanimate objects, like a cliff falling in the mountains and hitting a tourist, or a sudden wave that flips over a surfer in the ocean. In order for violence to take place, be it physical, emotional or psychological, the incident must be recognized as something that was brought about consciously, i.e. something that was desired and intended. Of course, so far none of these conditions have been met at the current stage of AI development, as existing AI models possess neither consciousness nor desires or intentions. Even from a semantic point of view, they have been deprived of such capabilities, as they do not – at least in my understanding – appear to have any human-like understanding of terms or situations. Thus, we can only begin to research hypothetical AI-cause violence once we have been presented with an AI model that understands, intends, desires and, most of all, has a consciousness. Until then, the harm caused by an AI would not be any different from any harm brought about by a falling cliff.

These arguments present overly-optimistic viewpoints on AI safety and reliability, and they fail to fully consider the complexities and unpredictability involved in the development and deployment of advanced AI systems.

An additional, less obvious threat with a potential existential reach is *the erosion of truth as a main instrument of societal adaptation and evolution*. Although we may tend to ignore the phenomenon of truth as a practical instrument in our daily lives, in an increasingly information-based society truth is not an exotic luxury preserved for philosophers, but a *vital instrument of*

social and potentially even individual survival. We have cultivated our concept of truth at the cost of much suffering throughout the history of humanity, and now we are confronted by a new reality that would have been difficult to find even in the most original science fiction novel. We are facing *the prospect of never being able to distinguish a truth from a falsity and then confidently act upon that distinction.* The global information space, pulsing with the beat of the Internet, is increasingly governed by enormous data flows and AI is the supreme technology that can work with them as it deems (computes) right. Given the enormity of information and the ever more sophisticated models of data (such as deep fakes), but also given propaganda and fake science, the better part of humanity might eventually find that *not believing virtually anything at all* provides a better chance of social and individual adaptation. AI is a technology that can both develop perfect fake realities and expose them. We are at the beginning of an *existential epistemic transformation* where we would need to find novel ways of reaching truth and proving it. The artificial erosion of truth has the potential to disintegrate the functional fabric of human society as we know it. Much like prey that fails to recognize a cleverly disguised predator, humanity might fall into the trap of an incomprehensible fake version of reality. Unexpectedly, it is on epistemology to begin helping humanity with this challenge, which does have considerable existential threat potential.

In conclusion, I would like to suggest that, given the lack of sufficiently good grounds (logical, technological, societal, economic and political) to expect that future AI models would not pose an existential threat to humanity, we can be confident that the containment of the threat would not come directly from "guaranteed safe AI architectures" (the development of which we have virtually no reason to expect at all). And even if we, somehow, miraculously, manage to develop provably and objectively safe models, the current global political map shows that we have virtually *no rational reasons to expect that non-democratic states or other malevolent actors would refrain from purposefully developing harmful models.* Thus we are left with a single instrument that may contain harmful AI systems. Paradoxically or not, this could only be *a superior system of artificial intelligence*, superior in its intellectual capacities, but also in its *generality*, which is what opens the space of its functionality. In this functionality we would need to embed our hopes and tasks to contain all possible effects of the operation of (less general) AI systems that may harm humanity. Any direction of a generally harmful model could only be prevented, contained or – hopefully – eliminated by a model with superior generality.

And *this model needs to come first and before any potentially harmful AI model* of lesser generality. In other words, my view is that humanity has no better chance to defend itself against potential existential AI threats than ensuring that a democratic state or a union, such as the one gathered in Bletchley (China being a controversial invitee), either develops the first AGI model or at least exercises effective control over the corporation that achieves that first; a task now burdened not only with technological challenges, but also with the weight of humanity's hopes, as dramatic as that might sound. The possibility that this AGI turns harmful itself or implements actions deemed harmful by human society clearly remains.

NOTES

[1] <https://www.gov.uk/government/topical-events/ai-safety-summit-2023>.

[2] <https://www.gov.uk/government/publications/ai-safety-summit-2023-the-bletchley-declaration/the-bletchley-declaration-by-countries-attending-the-ai-safety-summit-1-2-november-2023>.

[3] Interview with Yoshua Bengio by Susan Dagostino for WIRED magazine, published at https://www.wired.com/story/ai-godfather-yoshua-bengio-humanity-defense/?fbclid=IwAR1ZBVlyhLYaluFLxb8qiNnrguuiso8Tn_jvbk-z23OEFcoMj9hbCFPzY50. His theses on existential threats by AI are summarised here: "But over the winter, it dawned on me that the dual use nature and the potential for loss of control were very serious. It could happen much earlier than I had projected. I couldn't continue ignoring this. I had to change what I was doing. Also, I had to speak about it because very few people—even in the AI community—took these questions seriously until the past few months. In particular, I and people like Geoffrey Hinton and a few others were listened to more than those folks who were talking about this and had realized the importance of those risks much earlier than we did ... In the future, we'll need a humanity defense organization. We have defense organizations within each country. We'll need to organize internationally a way to protect ourselves against events that could otherwise destroy us. It's a longer-term view, and it would take a lot of time to have multiple countries agree on the right investments. But right now, all the investment is happening in the private sector. There's nothing that's going on with a public-good objective that could defend humanity".

[4] For a discussion on conceivability and possibility as an instrument of logical reasoning, see the comprehensive volume by Gendler and Hawthorne [2002] "Conceivability and Possibility", Clarendon Press.

[5] <https://www.facebook.com/yann.lecun/posts/pfbid02We6SXvcqYkk34BETyTQwS1CFLYT7JmJ1gHg4YiFBYaw9Fppa3yMAGzfaov7zvgezWl>

[6] <https://www.economist.com/special-report/2017/05/04/how-the-2007-08-crisis-unfolded>

BIBLIOGRAPHY

- Gendler and Hawthorne.** (2002). *Conceivability and Possibility*. Clarendon Press.
- Lochbaum, D., Lyman and Stranahan.** (2014). *Fukushima: The Story of a Nuclear Disaster*. The New Press.
- Gates, D.** (2019). Aerospace reporter Dominic Gates talks about the ‘huge issues’ in the Boeing 737 MAX’s flawed design. – In: *The Seattle Times*, May 8, 2019, Updated May 9. <https://www.seattletimes.com/business/boeing-aerospace/dominic-gates-talks-about-the-huge-issues-in-737-maxs-flawed-design/>
- Robison, P.** (2021). *Flying Blind: The 737 MAX Tragedy and the Fall of Boeing*. New York, Doubleday.
- Wise, J.** (2019). Where did Boeing go wrong? – In: *Slate*, March 11. <https://slate.com/technology/2019/03/ethiopian-air-crash-where-did-boeing-go-wrong-with-the-737-max.htm>
- Wu, H.** (2014). Heartbleed OpenSSL Vulnerability: a Forensic Case Study at Medical School., NJMS Advancing Research IT (Report). Rutgers University.
- Durumeric, Z., F. Li, et al.** (2014). The Matter of Heartbleed. – In: *Proceedings of the 2014 Conference on Internet Measurement Conference*. New York, NY, USA: ACM. pp. 475–488.
- Glanz, J., et al.** (2023). Why the Evidence Suggests Russia Blew Up the Kakhovka Dam. – In: *The New York Times*, <https://www.nytimes.com/interactive/2023/06/16/world/europe/ukraine-kakhovka-dam-collapse.html>
- Moloney, M. & E. McGarvey.** (2023). Ukraine war: Russian air strikes cut power at Zaporizhzhia nuclear plant. – In: *BBC News*, <https://www.bbc.com/news/world-europe-64897888>
- Parker, E.** (2023). When a Quantum Computer Is Able to Break Our Encryption, It Won’t Be a Secret. – In: *Lawfare*, <https://www.lawfaremedia.org/article/when-a-quantum-computer-is-able-to-break-our-encryption-it-won-t-be-a-secret>
- Lapierre, D. and J. Moro.** (2002). *Five Past Midnight in Bhopal: The Epic Story of the World's Deadliest Industrial Disaster*. Grand Central Publishing.
- Ceruzzi, P.** (2003). *A History of Modern Computing*. MIT Press, Second Edition.

Doudna, J. and S. Sternberg. (2017). *A Crack in Creation: Gene Editing and the Unthinkable Power to Control Evolution*. Mariner Books.

Sosa, E. (2018). *Epistemology* (Princeton Foundations of Contemporary Philosophy, 18) Princeton University Press.

Huemer, M. (Ed.). (2002). *Epistemology: Contemporary Readings* (Routledge Contemporary Readings in Philosophy). Routledge.

**МЕТАФИЗИКА НА БОКЛУКА:
ОНТОЛОГИЧНОТО НАСИЛИЕ ВЪРХУ ОНОВА, КОЕТО ОТПАДА
СТОЯН СТАВРУ**

Институт по философия и социология, Българска академия на науките
stoyan.stavru@gmail.com

**THE METAPHYSICS OF TRASH:
ONTOLOGICAL VIOLENCE ON WHAT IS DISCARDED
STOYAN STAVRU**

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

This article stems from Greg Kennedy's distinction between the notions of "waste" and "trash" within the framework of violence that modern civilization imposes on the unwanted and unrecognized materiality. The desire to make nothing visible of the waste we generate is regarded as part of a strategy to exert systemic violence against a significant portion of human materiality – that which we discard as embodied species (bodily abjects), as producers (production waste), or as consumers (product remnants). How far can this specific form of violence extend, and what are its potential effects? These are the two most critical questions addressed in this article. The concept of „supertrash“ is introduced along with the possibility of inventing new models of ownership as part of the tasks of so-called proprietary ecology.

Keywords: waste, trash, violence, cleanliness, order, property, proprietary ecology

Нежеланите вещи и онтологичното насилие

Грег Кенеди прави връзка между все по-големите количества боклук, който човек произвежда, и онтологичното *насилие*, което той упражнява върху вещите: изхвърлянето означава „принуждаване на нещата да изчезнат“ (Kennedy, 2007: 51). Според него става въпрос именно за онтологично насилие, което е насочено срещу физичността на вещите, т.е. срещу тяхното съществуване в пространството и времето: „Това, което обикновено се разбира под насилие в ежеднезната реч – онтично унищожение или нараняване на физическо същество – е предшествано от онтологично отрицание, което отрича физичността на физическото същество. Насилието отрича физичността на атакуваното същество. Това, което е най-очевидно при

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 8, кн. 2/2023

човешки същества. Да упражняваш насилие над човек означава да отричаш, че човекът изпитва болка, страда, грижи се за съществуването си, че е смъртен“ (Kennedy, 2007: 118).[1]

Крайната рационализация на отпадъците (waste), водеща до превръщането им в боклук (trash), е инструмент за упражняване на подобно непряко насилие върху физичността на хората чрез налагането на една метафизика на изхвърлянето, която не му позволява да гние и да се разпада. Боклукът (trash) е общото наименование именно на вещи, върху които е упражнено онтологично насилие и които са изключени от човешки значимото пространство и време. Той е резултат от начина, по който функционира консуматорското общество: то се нуждае от предмети, които да унищожава, за да продължи да съществува: „Използването на предметите води до тяхното постепенно изчезване. Създадената стойност е много по-интензивна при насилствена загуба. Ето защо унищожението остава основната алтернатива на производството: потреблението е просто междинен етап между двете. Съществува дълбока тенденция потреблението да надминава себе си, да се трансформира в унищожение“ (Baudrillard, 1998: 49). Насилието, което се осъществява чрез акта на консумацията, се „концентрира върху изчезването на същества; след като се консумират, стоките за еднократна употреба трябва да изчезнат. Въпреки че техният материал остава, съзнателно му се отказва присъствие в рамките на контекстуализираното разкриване на смисления свят. Ние не искаме да виждаме боклука си. Отхвърляйки цялата отговорност за физическия вид на стоката, потребителят насилствено фалшифицира нейното съществуване.“ (Kennedy, 2007: 154).

Насилието е още една важна линия, по която може да се проследи разликата между отпадъците и боклука, включително и с оглед на начините за тяхното притежание. Грег Кенеди е категоричен в своите изводи: „За да разберем боклука (trash) и следователно тежкото положение на света на еднократната употреба, трябва да състрадателни. Първо, трябва да почувстваме насилието, на което са подложени всички същества под автократичното управление на технологиите. ... Когато можем да погледнем в огледалото на боклука и да видим не просто собствения си егоизъм и провал, но и възможност за изграждане и трансформация, само тогава можем ... да пристъпим към свят на същества, истински съизмерими към нашето смъртно съществуване“ (Kennedy, 2007: 185). Само тогава ще може да потърсим и наистина ефективни инструменти за справяне с вещите, които изхвърляме.

Понятието за отпадък (waste) предполага онтологична симпатия. Този израз не е използван от Грег Кенеди, но смятам, че добре отразява противостоеенето между отпадъка и боклука, за който Кенеди е категоричен, че съществува в резултат на упражнено онтологично насилие. В този контекст „онтологичната симпатия“ при отпадъците се противопоставя на „онтологичното насилие“ при боклука. Става въпрос именно за симпатия, а не за емпатия [2], тъй

като за съществуването ѝ ключова е близостта между човека и вещите в тяхната физическа изложеност на времето. Именно крайността на човека ни помага да признаем физичността на вещите, която включва и съществуването им като отпадъци. Всяка вещь е свободна да „умре“. Отпадъкът е естествена фаза в „живота“ на вещта, който включва и възможността за остаряване, изхабяване, дерастеж.

Понятието за боклук предизвиква онтологично насилие. Грег Кенеди разглежда онтологичното насилие като императив, който отхвърля физичността на вещите и по този начин прикрива крайността на човешкото съществуване. Потребителят е способен на безкрайно консумиране. Чрез технологиите той е преодолял ограниченията (нуждите) на своето тяло и изцяло се е отдал на прищевките (желанията) на индустриалното въображение. Един безсмъртен потребител трябва да бъде обграден от „безсмъртни“ стоки. Всяка вещь е длъжна да се държи като „безсмъртна“ и да изчезна в момента, в който не служи за консумация. В този контекст боклукът е контролиран субститут на „смъртта“ на вещта. Боклукът не ѝ позволява да съществува след изчерпването на нейната полезност. В това се изразява и онтологичното насилие, което посочва Кенеди.

Таблица № 1.

ДУАЛИЗЪМ при притежанието	Отпадъци (waste)	Боклук (trash)
онтологично НАСИЛИЕ	НЕ (онтологична симпатия)	ДА (онтологично насилие)
	диспозитив	императив
	отпадъците: <i>признават</i> физичността на вещите, с което свидетелстват за крайността човешкото съществуване	боклукът: <i>отхвърля</i> физичността на вещите, с което се опитва да скрие крайността на човешкото съществуване
	всяка вещь е свободна да „умре“	всяка вещь е длъжна да се държи като „безсмъртна“
фокус	неизбежен дерастеж	непрекъснат растеж
	отпадъкът е естествена фаза в „живота“ на вещта	боклукът е контролиран субститут на „смъртта“ на вещта
СОБСТВЕННОСТ	пролонгирана	инстантна
	собствеността „продължава“ и след полезността	собствеността се изчерпва в момента на придобиване
	<i>ползването/ стопанисването</i> като грижа	<i>за/раз-владяването</i> като насилие

Ако собствеността при отпадъците е пролонгирана, т.е. грижата към тях изисква продължаване на *собствеността* и следползността, то собствеността при боклука е инстантна, тя се изчерпва с момента на придобиване поради моменталното дезинтересиране на потребителя: „Това, което човек купува, има по-малко значение от самия акт на придобиване, тъй като присъщ на този акт е моментът на изхвърляне, който впоследствие позволява и дори подтиква към по-нататъшно придобиване. Пазаруването се превръща в спорт, при който боклукът се приема за трофей“ (Kennedy, 2007: 145). [3]

Грижата при отпадъците може да доведе до обогатяване на съдържанието на собствеността: към традиционните правомощия на собствеността (владение, ползване и разпореждане) се добавят специфични задължения (стопанисване), свързани с третирането на вещта по време и след изчерпване на нейната полезност.

Незаинтересоваността при боклука обратно води до редуциране на съдържанието на собствеността: определящо правомощие е завладяването като първоначално разпореждане, което замества владението и остава несвързано с ползването. Негов негатив е раз-владяването като акт на изхвърляне. Актът на раз-владяване се оказва в много по-голяма степен насилствен в сравнение с акта на завладяване. Ако завладяването е акт на интерес, т.е. на признаване на съществуването на определен предмет като такъв, който може да организира около себе си свят (Хайдегер), изхвърлянето на боклука е изцяло деструктивно действие. Раз-владяването води до изчезване на нещо, което е изгубило своето място и време в системата на рационално организираното потребление.

Става въпрос за насилие от онтологичен порядък, тъй като упражняването му води до отказ на съществуване. Отпадъкът е режим на третиране на материалното като не просто нежелано, а като недопустимо – точно толкова недопустимо, колкото и всякакъв намек за смъртта в утопията на безкрайното консумиране.

Свръхбоклук

Едно от технологичните решения, които се предлагат за решаване на въпроса с повишаващите се количества *парникови газове* в околната среда, които водят до нежелани промени в климата, е извличането на въглероден диоксид от атмосферата. Статия, касаеща този въпрос, има следното подзаглавие: „Светът не може да спре изхвърлянето на CO₂ в атмосферата, но може да започне да го изтегля от там и неутрализира“ (Станчев, 2023). Според автора на статията ограничаването на изхвърлянето на CO₂ не може да се случи „и то не защото не знаем как, а защото просто не можем да си го позволим“, не може „буквално да спрем икономиката – производство, транспорта, енергетиката и всеки друг отрасъл, свързан с отделянето на

въглероден диоксид“. Възможното решение е неутрализиране на ефекта от изпускане на въглероден диоксид чрез технологии за неговото улавяне, използване и съхранение (CCS технологии или Carbon capture and storage). Обещанието на тези технологии е, че може да бъдат постигнати отрицателни нетни емисии, при които в рамките на съответната година уловеният въглероден диоксид надвишава отделения в атмосферата. Посочват се два възможни подхода: а) улавяне на въглеродния диоксид преди да е достигнал до атмосферата чрез планираното му събиране като страничен продукт от промишлените процеси и б) изтеглянето директно от атмосферата на вече отделения в нея въглероден диоксид. И в двата случая уловеният CO₂ се съхранява в компресиран вид, като се транспортира и инжектирането на CO₂ в геоложки формации (резервоари), като например стари нефтени и газови находища, неизчерпаеми въглищни пластове и дълбоки солници, където се смята, че може да се съхранява безопасно в продължение на повече от 1000 години. Производителите, които искат да са въглеродно неутрални, могат да използват и заплащат подобна услуга по „хващане“ на CO₂, срещу което да получават сертификати за неутрализирани количества въглероден диоксид. Тези сертификати могат да имат не само репутационна стойност, но и да бъдат задължителен компонент от осъществяването на съответната производствена дейност. Уловеният CO₂ може да бъде използван като суровина чрез влагането му в продукти като полимери, строителни материали, химикали и синтетични горива.

Описаната технология по същността си представлява събиране на въглеродния диоксид като отпадък, който лесно може да бъде третиран и съхраняван като боклук. Тя решава проблема с промените в климата като го редуцира до проблем на управлението на един съзнателно създаден остатък: дестилиран, чист CO₂, извлечен от средата, в която се осъществяват производството и консумацията. Извличането всъщност е техника по вкарване на ред: проблемът с климата е проблем, изискващ парниковите газове да бъдат поставени на не-мястото им, т.е. в естествени или в изкуствено създадени или адаптирани за целта геологични резервоари. Посланието е ясно: за нормализиране на климата е достатъчно да почистим. Извличането и съхраняването на въглероден диоксид е работа по производство на боклук (именно на боклук, а не на отпадък), която може да бъде високо заплатена – било то от фирмите, които изграждат образа си на екологично отговорни, или пък от публичноправни субекти, които провеждат наложили се обществено значими политики. Резултатът от тази публично организирана „спасителна“ изкуствена фотосинтеза е създаването на нов тип буница: още по-„чисти“ от пластмасата и от ядрените отпадъци: извлеченият CO₂ дори не е комплексна вещ, а еднородна смес от повтарящи се еднотипни молекули. Изправени сме пред боклук, произвеждан като монокултура, пред боклук симулакрум, който никога сам по себе си не е бил полезна вещ, а е

произведен, за да направи възможно продължаващото производство и потребление. Улавянето на CO₂ е директно произвеждане на боклук и то като спасителна мярка: като мярка за спасение на света чрез регулиране на климата на Земята.

Надеждата, която се подхранва от тази технология, е във възможността да създадем и съхраняваме единствен по рода си боклук, който е равнозначен на химическо вещество („чист“ CO₂), като по този начин – чрез производството на боклук, спасим онези условия на Земята, които ни позволяват да продължим живота си непроменен. Управление на климата става чрез производство на боклук, който, макар и да е годен да бъде оползотворен, оползотворяването му може да доведе до реактивиране на разрешения с производството му проблем, т.е. може да доведе до връщане на CO₂ в атмосферата, което да заличи постигнатия неутрализиращ ефект. Този боклук е полезен именно в своята неоползотвореност, като абсолютен негатив, неприкосновен остатък на пан-полезността, превърнала се в доминиращ наратив на света, в който живеем. Ако все пак бъде намерен начин за оползотворяването на този неутрализиращ изхвърлените отпадъци боклук, той трябва да остане затворен във вещи, които няма да отдадат своя CO₂ в атмосферата. Тези вещи ще са своеобразни микродепа за оползотворено съхранение на въглероден диоксид, чиято основна (субстанциална) полезност е свързана с полезното блокиране на CO₂. Едва втората (функционална) полза е тази, която дава конкретното предназначение на вещта, направена от CO₂. Подобно „обратно“ производство от първично създаден боклук към вторично полезна вещь, обръща начина, по който се мисли производството: първо се създава „чист“, еднороден, хомогенен боклук, който впоследствие се рационализира допълнително чрез производството **на** вторични по предназначението си стоки. Вместо „стока-боклук“, посоката на производствения вектор се обръща на „боклук-стока“.

Ако посочената техника бъде възприета и успешно имплементирана нашите общества ще могат да бъдат наречени „общество след боклука“: общества, в които боклукът няма да бъде това, което е бил преди това. Акцентът на новите индустрии не е производството на стоки, а производството на високо специализиран боклук с неутрализиращ ефект. Залогът на това производство е публичен, тъй като целта е да се регулира най-важния публичен ресурс: климата. Постигната е неочаквана интернализация на вредните ефекти за климата чрез създаване на публично значим сектор по производство на CO₂ като свръхбоклук (supertrash). Свръхбоклукът е публично значим неутрализатор на вредните външни ефекти от производството и консумирането на стоки. Той може да бъде свързан с въвеждането на нови регулации, касаещи притежаването (съхранението) на извлечения въглероден диоксид с оглед осигуряване на трайност и устойчивост на целения с това неутрализиращ ефект.

Таблица № 2.

ТЕХНОЛОГИЗАЦИЯ на остатъка		
отпадък →	боклук →	свръхбоклук
хетерогенен, сложен, неподреден остатък, който се разлага и чиято видимост напомня на човека за неговата смъртност, компрометираща обещанието за вечната консумация	хомогенен, рационализиран и подреден остатък, който се изхвърля и чието скриване е важна част от неговото управление, за да се поддържа комерсиалната и политическа илюзия за вечен ред	чист, дестилиран и химически еднороден остатък, който се произвежда целенасочено и чието създаване е част от поддържането на средата за продължаване на производството и консумацията
ПОЛИТИКИ		
частен въпрос	публично-частен въпрос	публичен въпрос
отпадъкът е напълно приватизиран	боклукът става публично значим проблем едва от момента на изхвърлянето му	свръхбоклукът е публично значим неутрализатор на вредните външни ефекти от производството и консумирането на стоки
регулациите не се намесват в притежанието на отпадъка	изхвърлянето на боклука е уредено като акт на отказ от притежание	производството на свръхбоклук е свързано със специфични регулации за притежаването (съхраняването) му

Друг боклук, който може да бъде определен като свръхбоклук е **интелигентният боклук**. Развитието на изкуствения интелект дава своите обещания и в областта на управлението на отпадъците. Най-очевидната възможна полза от включването на изкуствения интелект в управлението на отпадъците е свързана с възможността за тяхното идентифициране, класифициране и подреждане с оглед на въведените схеми за третирането им. По-интересен с оглед целите на настоящото изследване е онзи интелигентен остатък, който „знае“, че е такъв, „знае“ (не)мястото си и може сам да заеме това свое (не)място, т.е. може сам да се изхвърли. Именно тази интелигентност го превръща в боклук: той излиза от естествения кръговрат на веществата и става част от едно контролирано производство на остатъци, чието въздействие върху потреблението трябва да бъде регулирано и смекчено. Концепцията за интелигентния боклук в най-голяма степен отговаря на превърналите се в производствен стандарт практики за планирано остаряване и за посочване на краен срок на годност, като се вписва и в парадигмата на еднократната употреба и броенето на ползванията.

Умен е онзи боклук, който е достатъчно разумен сам да се обяви за такъв, когато производството изисква това, и да се скрие от погледа на полезния свят, за да освободи място за

последваща консумация. Той се само-заклучва като остатък, като по този начин изключва собственика от участие във вземането на решението за освобождаване. Изхвърлянето при интелигентния боклук е автоматизъм, постпроизводствен рефлекс в името на револвиращото потребление. Отпадъкът е превзет отвътре, лишен е от свободата си да гние и да се разлага, като в някои случаи тази свобода е генетично модифицирана (например при хартията, обявена за рециклируема) или дори практически премахната (например при продуктите от пластмаса). Смъртта е прогонена от траещата интелигентност на вещта, осигуряваща превръщането ѝ без остатък в свръхбоклук. Интелигентният боклук показва и един от екстремумите по оста „бърз-бавен“ боклук. Интелигентният боклук е „бърз“ боклук, силно ликвиден боклук, който се изхвърля без никакво забавяне и колебание, моментално. Изхвърлянето е получило своята технологична автономност, изключвайки волята на собственика.

Интелигентният суперотпадък поражда притежанието, като вгражда изхвърлянето в самата времева екзистенция на вещта, експортирайки го от съдържанието на собствеността. Собственикът вече е лишен от решението за изхвърляне, което е взето преди придобиването, още с производството на вещта. Чистият CO₂ супербоклук трансцендира собствеността и създава предпоставки за една вторична, „съхраняваща“ собственост, при която първичен е боклукът, който осигурява място за настъпването на външните ефекти на икономиката, произвеждаща стоки с въглероден отпечатък. В този случай се касае за притежание на сянката на икономиката на растежа, за притежание на продукт от контрапроизводството, чрез което се осигурява контролирано поддържане на баланса, необходим за продължаване на нарастващото производство и потребление. Чистият (CO₂) свръхбоклук е контрамярка на моментната стока, а притежанието му се стреми към замразяване във времето на онова, което е останало след полезността на инстантно притежаваното.

Таблица № 3.

СВРЪХБОКЛУК	
„чист“ (CO₂)	„интелигентен“
и в двата случая става въпрос за целенасочено произведен свръхбоклук	
качествен	бърз
неутрализира: негативния ефект от свръхпроизводството и	автоматизира:

свръхконсумацията, които водят до неблагоприятни промени в климата	акта на освобождаване, като постига своеобразно изхвърляне на вещта „на място“
притежание	
придобиване	загуба
извличането и съхраняването на въглеродния диоксид предполага организиране на притежанието му	саморазпознаването и автоматичното „изхвърляне“ на планирания още при производството боклук прекъсва притежанието

Желанието на човека да създаде съвършен ред при непрекъснат растеж води до все ескалираща **нетърпимост** към онова, което отпада. Въпреки засилващото се внимание към практики, свързани с компостиране на хранителни отпадъци и рециклиране на остатъците от използваните вещи, наложилният се идеал за чистота е по-скоро травматичен за онази част от материалното, която не отговаря на желанията на човека като потребител. Използването на технологиите за производството на свръхбоклук като част от производството, захранващо непрекъснатия растеж, се основава на една специфична форма на онтологично насилие, което следва да бъде разпознавано и управлявано. Човекът е подреждащо същество. Той подрежда не само това, което желае да притежава, но и това, от което иска да се освободи. Освобождаването от отпадъците обаче следва да се осъществява с грижа към динамиката на материалния свят. Рециклирането е само една бледа имитация на кръговрата на материята, а компостирането – моментен проблясък на кръговостта, която доминира в живота, включващ не само цъфтеж, но и фаза на разпад и гниене. Насилието, упражнявано чрез производството на боклук и свръхбоклук, може да бъде регулирано чрез въвеждането на нови и модифицирани модели на притежание, които да бъдат адаптирани към естеството и мястото на отпадъците в реда. Това е и една от задачите на проприетарната екология (Ставру, 2021). [4]

БЕЛЕЖКИ

[1] Онтологичното насилие е определено и като „екзистенциален модус на насилие, което отрича съществуването на съществуващото“ (Kennedy, 2007: 123).

[2] За значението на емпатията при изграждането на екологичната интелигентност вж. Голман, 2012: 46.

[3] Вж. също Липовецки, 2008: 53, където е посочено, че „шопингът позволява да се запълни една празнота, да се намали неразположението, на което сме станали жертви“. Мотото на шопинг терапията е „страдам, следователно купувам“.

[4] За способността на „добре структурираната“ собственост да се справя успешно с екологически предизвикателства, както и за необходимостта от реформа във вещното право, за да се активира тази способност, вж. също Freyfogle, 2017: 205 – 206. Фрийфогъл настоява за една „алтернативна, чувствителна към общността визия за собственост“, която запазва своя частноправен характер.

ЛИТЕРАТУРА

Голман, Д. (2012). *Екологичната интелигентност. Всичко може да се промени, стига да знаем скритите последици от онова, което купуваме*. С., Изд-во „Изток-Запад“.

Липовецки, Ж. (2008). *Парадоксалното щастие. Опит върху обществото на хиперконсумиране*. С., Рива.

Ставру, Ст. (2021). *Морални измерения на собствеността в екологически контекст (Към обособяването на една „проприетарна“ екология)*. С. Изд-во на БАН „Проф. Марин Дринов“.

Станчев, Ив. (2023) Да хванеш въглеродния диоксид. – *Зелен капитал*, 12.07.2023, достъпно на https://www.capital.bg/zelen-kapital/2023/07/12/4494139_da_hvanesh_vuglerodniia_dioksid.

Baudrillard, J. (1998). *The Consumer Society: Myths and Structures*. London: SAGE Publications, 1998, p. 49.

Freyfogle, E. (2017). *Our Oldest Task. Making Sense of Our Place in Nature*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Kennedy, G. (2007). *An Ontology of Trash. The Disposable and Its Problematic Nature*. New York: State University of New York Press.

**МАСОВИЯТ ТУРИЗЪМ И МОРАЛНИТЕ ИЗМЕРЕНИЯ НА
СВРЪХКОНСУМАЦИЯТА: НАСИЛИЕ НАД ПРИРОДНИТЕ РЕСУРСИ И
ЕТИЧНА ОТГОВОРНОСТ НА ТУРИСТИТЕ В УСЛОВИЯ НА КЛИМАТИЧНИ
ПРОМЕНИ**

НИКОЛАЙ Г.ТАНЧЕВ

Икономически университет, Варна

info@geya.eu

**MASSIVE TOURISM AND THE MORAL DIMENSIONS OF
OVERCONSUMPTION: VIOLENCE AGAINST NATURAL RESOURCES AND THE
ETHICAL RESPONSIBILITY OF TOURISTS IN THE LIGHT OF CLIMATE
CHANGES**

NIKOLAY G. TANCHEV

University of Economics - Varna

Abstract

The article presents the quest for green living, sustainable tourism and the fight against overconsumption. In recent decades, tourism has developed intensively, leading to massive consumption, exploitation and waste of natural resources. The article examines the moral aspects of overconsumption in tourism. All inclusive hotel accommodation is analysed as providing not only economic and social benefits but also as causing serious challenges to human ethics and environmental protection. The tourism industry leads to overconsumption, pollution of natural places, overuse of resources, disruption of ecosystems, depletion of water and energy resources and, indirectly, to climate change. In the light of the ecoempathy concept, these actions are interpreted as a form of violence against nature, provoking serious environmental and moral risks.

Keywords: overconsumption, tourism, natural resources, responsibility, practices, empathy

Въведение

През последните десетилетия туризмът се разви усилено, което доведе до масово потребление, експлоатация и разхищение на природните ресурси. В статията се разглеждат етичните и морални аспекти на свръхконсумацията в туризма. Проследяваме настаняването от тип „ол инклузив“, неговите икономически и социални ползи, а също

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 8, кн. 2/2023

сериозните предизвикателства за опазването на околната среда. Туристическата индустрия води до свръхконсумация, замърсяване на природни места, прекомерна употреба на ресурси, нарушаване на екосистемите, изчерпване на водните и енергийните ресурси и косвено до изменение на климата. Тези действия се разглеждат като форма на насилие срещу природата, те са свързани с екологични и морални рискове.

Туризмът е един от най-динамично развиващите се сектори в световната икономика, който има значителни икономически ползи и създава възможности за културен обмен и социално развитие. Въпреки това съвременният масов туризъм може да представлява сериозно предизвикателство за устойчивото развитие на обществото. Този текст разглежда свръхконсумацията в туризма от гледна точка на етичните, законови и морални аспекти на потребителската консумация, проследява условия за настаняване при т.нар. масов туризъм, неговите различни икономически и социални ползи, както и негативните му последствия.

Вредните ефекти от свръхконсумацията в туризма се наблюдават най-често при настаняване „ол инклузив“. Този вид хотелско настаняване представлява практика, при която туристите закупуват всички свои хотелски услуги на една обща цена, включваща храни, напитки и развлечения. Този модел на туризъм често води до прекомерна консумация и пилеене на ресурси (храна, напитки, електрически ток, вода, консумативи) от гостите и туристическите организатори. Туристите често нямат отговорност за своята консумация, платили са за нея и съответно я възприемат като даденост, нормалност, дори когато е прекомерна. Една подобна свръхконсумация в туризма води до повече отпадъци, замърсяване на природни места, прекомерна употреба на водни и енергийни ресурси, разрушаване на екосистеми и така косвено влияе на климата. Неуместната и прекомерна потребителска консумация представлява форма на насилие над природата, като поражда сериозни обществени, екологични и етически проблеми в обществото. Свръхконсумацията в туризма налага изискването за една по-голяма, морална отговорност от страна на бизнеса, институциите, туристите и гражданските организации. Участниците в създаването на туристическия продукт следва да се ангажират с борба със свръхконсумацията и нарушенията на природната среда. Съвременното изменение в туризма налага развитието на отговорното хотелиерство (Дъбева, 2014: 65). През последните десетилетия се налага една нова категория туризъм, наречена устойчив

туризъм – такъв, който не вреди на околната среда и спомага за съхраняване на природата, на местните традиции и обичаи (Ракаджийска, 2015: 93). Според световните критерии той „отчита изцяло своите настоящи и бъдещи икономически, социални и екологични въздействия, отговаряйки на нуждите на посетителите, индустрията, околната среда и приемните общности“. Световната туристическа организация на Организацията на обединените нации прокламира да се използват оптимално екологичните ресурси. Устойчивият туризъм трябва да стъпва на устойчиви принципи, да поддържа основните екологични процеси и да помага за опазването на природното наследство и биоразнообразието. Така обществото в бъдеще все повече ще уважава социално-културната идентичност и местните природни условия на приемащите общности, ще съхранява тяхното вече изградено, живо културно наследство и традиционни ценности и ще допринася за межкултурно разбирателство и толерантност. По този начин се осигуряват жизнеспособни, дългосрочни икономически операции, справедливо разпределени социално-икономически ползи за всички заинтересовани страни (включително стабилна заетост и възможности за получаване на доходи и социални услуги за приемащите общности и облекчаване на бедността).

Друга проява на устойчивия туризъм е т.нар. креативен туризъм. Креативният туризъм е пътуване, насочено към автентично преживяване с активно участие в изкуствата, културното наследство и връзка с тези, които обитават и които създават живата култура (Терзийска, 2012: 15). Този вид туризъм създава условия за повишаване на моралната и екологичната отговорност в туризма, насърчава грижата за природните ресурси и подпомагането на уязвимите местни общности.

Предвижда се делът на туристическата индустрия да продължи да расте с бързи темпове. Това означава, че и всички отрицателни въздействия, причинени в резултат на туризма, също ще се засилват, освен ако не се приложат нови мерки. Тези мерки следва да са продиктувани от спешната необходимост условията за растеж в бранша да бъдат внимателно регулирани и управлявани, а негативните последствия върху околната среда – смекчавани чрез иновативни практики, устойчиви политики, регулативни модели, прогресивна наука и образование.

Според най-големите организации за опазване на природното наследство и борба с изменението на климата съществуват редица принципи на устойчив туризъм. Става

въпрос преди всичко за организациите Световен фонд за природата (WWF) и Туристически концерн (ТС). Те са ангажирани да ограничават насилието над природата и разхищението на ресурсите. Опазването и устойчивото използване на ресурсите – природни, социални и културни, е от решаващо значение за опазването на биоразнообразието и има дългосрочен, екологичен, обществен и икономически смисъл.

Чрез намаляване на свръхпотреблението и отпадъците се избягват разходите за възстановяване на дългосрочните щети върху околната среда и се допринася за качеството на туризма и просперитета на местните общности. С поддържането и насърчаването на природното, социалното и културното разнообразие се подпомага дългосрочният устойчив туризъм и се създава база за тази индустрията на услугите.

Интегрирането на туризма в националната и местните рамки за стратегическо планиране спомага за адекватни оценки на въздействието му върху околната среда, за повишаването на неговата жизнеспособност и устойчивата употреба на туристическите ресурси. Чрез подкрепа на местните икономики се поддържа широк спектър от местни микроикономически дейности, отчита се ценността на околната среда, като едновременно с това се избягват значителните екологични щети.

Успехът за подобен устойчив модел трябва обаче да включва нагласите на местните общности, тяхната емпатия към природата в туристическата среда. Чрез консултиране на заинтересованите страни и обществеността се осъществява връзка между туристическата индустрия и местните общности, организациите и институциите за преодоляването на потенциални конфликти на интереси и за избягването на насилие срещу природната среда и местната идентичност. Обучението на заетия персонал, повишаването на компетенциите му за устойчиви практики, за интегрирането им в работния процес на всички нива подобряват качеството, екосъобразността и имиджа на туристическия продукт.

Маркетингът, който предоставя на туристите пълна и отговорна информация за него, допринася за осъзнаване на грижата и емпатията към природната, социалната и културната среда на туристическите зони, а също така повишава удовлетвореността на клиентите. По този начин с промяната на нагласите, се спомага за разрешаването на местни екологични предизвикателства и се създават дълготрайни ползи за дестинациите, индустрията и потребителите. Качество на един туристически продукт се оценява не

само от потребителите, но и от всички партньори (Рибов, 2004: 172). Затова мерките срещу свръхконсумацията в туризма са свързани с промяна на обществените нагласи и уважението към местните културни и екологични норми чрез една екоемпатия. Този нов културен подход предполага индивидуален и колективен модел за борба със свръхконсумацията в бранша.

Управлението на устойчив туристически бизнес налага изисквания, във връзка със съхраняването на природните ресурси и развитието на обществените представи чрез осъзнат, умерен подход към услуги и стоки. Търсят се ефективни пътища за осигуряване на стабилност и устойчивост на потреблението на бързо разваляеми продукти и за подобряване на цялата система по дистрибуционната верига за достигане на хранителната продукция до крайния потребител (Дойчинов, 2018: 88). Туристите и бизнесът следва да се ангажират с прогресивни практики за подкрепа на устойчивото развитие на дестинациите. Новите регулации, екосообразните практики, местните и държавните политики трябва да въвеждат тези институционални принципи, които са насочени към устойчивото управление на туристическите ресурси. Гражданската емпатия и образование играят важна роля в тази социокултурна трансформация за борбата със свръхконсумацията, климатичните промени и защитата на туристическата и околната среда.

Устойчивото управление и уважението към природата и местните общности се регулират също така от общи, глобално действащи правила и споразумения. Така се гарантира бъдещето на туризма чрез опазването на неговите ресурси и биоразнообразието за следващите поколения. Това определя един различен подход при предлагането на туристически стоки и услуги, при който в основата на икономическия продукт стои не задоволяването на клиентския егоцентризъм, а налагането на един общностен екоцентризъм.

Условия за ограничаване на насилието срещу природата и свръхконсумацията в туризма чрез международни правила, договори, съглашения, стратегии и политики

Съществуват множество международни конвенции и споразумения, които налагат подобна грижа за околната среда. Някои от най-важните и известни от тях включват:

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 8, кн. 2/2023

- Конвенцията на Обединените нации за изменение на климата (UNFCCC), известна още като Конвенцията на Рио, има за цел да намали емисиите на парникови газове и да се справи с изменението на климата. Друг подобен стратегически документ е Протоколът от Киото към Конвенцията на ООН за изменение на климата, който установява конкретни ангажименти за намаляване на емисиите на парникови газове. Парижкото споразумение, прието през 2015 г. (в рамките на UNFCCC), е договореност за ограничаване на глобалното затопляне и насърчаване на устойчивото развитие, с ключов характер в борбата с климатичните промени и сериозно влияние за краткосрочната декарбонизация на водещите световни икономики, като задава на икономически развитите държави планове за постигане на въглеродна неутралност.

- Конвенцията за опазване на биологичното разнообразие (CBD) е насочена към опазване на биологичното разнообразие на Земята и устойчивото използване на биологични ресурси. В нея се казва: „Целите на настоящата Конвенция, както се определят в член 1, са опазването на биологичното разнообразие, устойчиво използване на неговите компоненти и споделяне на подходящите ползи, произтичащи от използването на генетичните ресурси, чрез сътрудничество между Договарящите страни и чрез уместни национални мерки.“

- Конвенцията за опазване на световните природни наследства на ООН (World Heritage Convention) подкрепя опазването на световно значими природни и културни обекти.

- Базелската конвенция се отнася до контрола на трансграничното премахване и управление на опасни отпадъци и има за цел да наложи повече условия за устойчиво управление на отпадъци чрез принципите на повторна употреба на ресурсите и кръгова икономика.

- Международната конвенция за предпазване на морската околна среда от замърсяване от кораби (MARPOL) има за цел да намали замърсяването на морската среда от дейността и транспорта на корабите.

- Конвенцията за опазване на Черно море от 30.10.1992 г. е международен договор, който има за цел опазване и устойчиво използване на акваторията и нейните природни ресурси. Договорът посочва различни аспекти в защитата на морската околна среда и управлението на Черно море. Важни разпоредби в нея включват различни

работещи мерки за защита на морската околна среда. Конвенцията насърчава прилагането на мерки за предотвратяване и смекчаване на замърсяването на морето и бреговите зони, а също така устойчивото управление на рибните ресурси в Черно море чрез определени ограничения и сътрудничество между държавите.

Международните конвенции посочват важността от сътрудничеството между прилежащите държави за постигане на оптимално управление и опазване на околната среда, мониторинг на сушата, акваторията, икономиката, обществените явления и научни изследвания на биоразнообразието, природните ресурси и климатичните промени. В България основните места за туризъм и негативни последици от него са концентрирани по крайбрежието на Черно море.

Национални норми за ограничаване на насилието срещу природата

Съществуват национални закони, ограничаващи свръхпотреблението на природни ресурси, деградацията на околната среда и замърсяването над наложените допустими норми.

Тези правила защитават обществения интерес и публичното благо и са свързани с основната отговорност на управниците да действат само в служба на публичния, а не на частния, корпоративния или политическия си интерес. Има и случаи, при които институции така изпълняват своите задължения, че явно престъпват основни идеали на обществената ни система в ущърб на справедливостта, прозрачността, честността и демокрацията. През годините на местно и национално ниво са създадени основни закони в Република България за опазване на околната среда, които в същото време са най-нарушавани, отчасти заради ненавременен институционален контрол, вкл. липса на преследване и наказуемост на нарушенията. Някои от тези законодателни актове са:

- Закон за чистотата на атмосферния въздух, който изисква адекватен контрол, отговорност за чистотата на въздуха и има сериозно значение за общото състояние на околната среда и за общественото здраве.
- Закон за защитените територии, който ограничава допускането на строежи в местните вододайни и лесозащитни пояси, а също така в обсега му се включват местата на биоразнообразие и защитени природни ресурси.

- Закон за водите, а също Закон за рибарството и аквакултурите, които ограничават условията за прекомерен улов, а също така изграждането на ненужни, неподходящи рибарски съоръжения като мостичи и пристанища. Тези правни рамки спомагат за опазване на акваториите, биоресурсите и създават реални условия за развитие на т.нар. синя икономика.

- Закон за биологичното разнообразие.

- Закон за опазване на околната среда, включващ редица условия за опазване на природните ресурси, биоразнообразието и условията за ограничаване на климатичните промени.

- Законът за управлението при кризи, с предвидената от него превенция на свлачища, порои, наводнения, бедствия, и Законът за управление на отпадъците са предпоставка за една по-безопасна и благоустроена градска среда, условие за справяне с градските и нерегламентираните боклуци, особено в силния туристически сезон, както и за развитие на местната кръгова икономика.

- Закон за културното наследство, който налага опазване на местната идентичност, архитектурни паметници и автентична среда.

- Наредба № 11 за природните води за къпане, за стопанисването на минералните води, спомагаща за употребата на минералните чешми в районите като възобновяеми ресурси.

- Законът за отговорността на държавата и общините за вреди е важен закон, който налага на местните власти повече отговорност към околната среда и човешката дейност, в контекста на общото благоустройство и комуналните услуги. По този начин държавната, както и местната власт става отговорен длъжник на гражданите в контекста на общите политики за справедлив преход към устойчивост и обществена равнопоставеност.

Местни правила и поднормативни регулации

Местните поднормативни регулации ограничават на локален терен свръхконсумацията и насилието срещу природата. Това са местни планове, правилници на хотели, наредби за градско устройство, обществен ред и опазване на автентичната

градска среда. Подобна регулация е важна за отговорността към природните ресурси в туристическите места.

Различни локални правилници на места за настаняване, заведения за изхранване и други обекти за услуги в туризма могат да изискват ограничаването на разхищението на ресурси, свръхконсумацията и неуместните практики. В случая прогресивно се налагат модели за екоемпатия, които устойчиво насочват хората да действат според своите убеждения по съвест извън дома – по време на пътуване и туризъм. Туристите искат да са независими, но в същото време вярват, че преживяването им е контролирано (De Cross, 2020: 45). Насилието над природата може устойчиво да се ограничи, ако поведението на туристите е доброволно и лично мотивирано, породено от емпатия, а не от принуда.

Навременното налагане на принципите за устойчив туризъм на терен е ключово решение за справяне със съвременните проблеми на свръхконсумацията в сектора. То може да спомогне за ограничаването на разхищението – на храна, вода, ток, др.; да стимулира разделното събиране на отпадъците, да създаде условия за пестене и почистване, да влияе на депозитната система за отпадъци (опаковки, амбалаж и др.). Местата за настаняване основно се обслужват от персонал, който контролира и определя отношението към природните ресурси. Този човешки ресурс често е обект на съпричастност от страна на клиентите, защото е известно, че в сектора има и нископлатени, сезонни работници. Несигурният труд в сектора е най-голямата заплаха за колективното договаряне.

Широко разпространено е мнението, че туризмът е индустрия, която не замърсява околната среда и е път към бързо приобщаващо развитие (Jordhus-Lier, 2014:78–86). В тази среда и в общуването си с гостите местните общности имат ключова роля за разпространението на добрите практики за опазване на околната среда, ограничаването на насилието срещу природата и свръхконсумацията в туризма. Затова туристическите места трябва да преосмислят важността на информационните си центрове като съществени посредници в развитието на туристическия бизнес и важен фактор за изграждането на положителен имидж на туристическото място чрез устойчиви екосъобразни практики.

В пазарната среда на туристическите услуги се намесва един важен участник в процеса – представителят на туристическите услуги и главен комуникатор с клиента: екскурзоводът. Той е медиатор, воден от принципите за неутралност, безпристрастност, хуманност. Екскурзоводът като културен медиатор е лице, отговорно да комуникира с две или повече културни среди. Той е социален (и морален) модел за туриста (Иванова, 2009: 40 – 42).

Съществуват и много условия, споразумения и инициативи на локално, регионално и трансгранично ниво, насочени към съхранение на природата и намаляване на негативните въздействия върху околната среда в туризма. В регионите на най-големите туристически бази са най-сериозните рискове за разхищение и свръхконсумация на природните ресурси. Тази ситуация провокира нова етика на човешка толерантност към биоразнообразието, емпатия спрямо нуждите на природните места, различен ментален подход към екологичния морал. Най-силни отрицателни последици от туризма са презастрояването, генерирането на отпадъчни води, твърди битови отпадъци, безотговорното хищническо използване на природните ресурси (Ракаджийска, 2015: 156). Основното условие за туристическия продукт са безусловно природните ресурси: климат, релеф, растителност, води, плаж, кал, слънце. Повечето от тези природни ресурси са невъзобновяеми и се изтощават, замърсяват се в процеса на използване от туризма. Неблагоприятни ефекти от постоянното увеличаване на броя на туристите са: триенето на повърхностите, отделянето на въглеродни емисии, вредните посегателства, отпадните води и замърсяванията (Марков, 2006: 78).

Въпреки дългогодишната история на България като туристическа дестинация, страната не може да се похвали с добро равнище на координация и партньорство между заинтересованите страни. Факт е прехвърлянето на отговорността и противопоставянето на фундаментални за развитието на туристическите дестинации управленчески въпроси като изработване на стратегии за туризма, управление на качеството на туристическия продукт, подготовка на кадри за туризма (Маринов, 2006: 135 – 152). От това следва, че предоставянето на мултидисциплинарен подход към актуалните въпроси за екосъобразността следва да предоставя ценни изследвания и анализи по темата. Темите за „туристическа устойчивост“ (tourism sustainability), „екологичен туризъм“ (ecotourism) и „управление на туризма“ (tourism management) често са свързани с

предизвикателствата на свръхконсумацията в туризма. Анализи на въпросите, свързани със свръхконсумацията в туризма, предоставят през последните десетилетия множество нови гледни точки, обосновават нови форми за настаняване, модели на обслужване в сектора, насочени към по-балансиран по отношение на въздействието си върху околната среда туристически продукт. Така се наложиха нови, различни места за настаняване и методи за обслужване и транспорт с едно етично, щадящо, екосъобразно отношение към околната среда. Алтернативното хотелиерство е антипод на масовото и стандартното, като същевременно техните собствени мениджъри и собственици показват ново, социално-отговорно и хуманно отношение към своята дейност и клиентите (Дъбева, 2014: 36). Това е настаняване с различен подход към природните ресурси, където рядко се допуска услуга от тип „ол инклузив“, а се предлагат повече местни, фермерски и биопродукти в специфична, автентична, хармонична атмосфера на по-засилена свързаност с природната среда, местните общности и регионалната идентичност.

Заклучение

В статията се подчертава неотложната необходимост от създаване на устойчиви модели и практики в туризма за намаляване на свръхконсумацията и на негативното въздействие върху природата и обществата. За да се постигне това, от съществено значение е да се насърчава отговорността и уважението към природата, ресурсите и местните общности. Анализират се утвърдени институционални политики и нови предприемачески стимули за насърчаване на устойчивия туризъм, подпомага се борбата със свръхконсумацията и замърсяването на околната среда. Представят се лидерски модели за съхранение на природните ресурси и подкрепа на екосъобразните практики в туризма. Засилването на личното отношение към проблемите на околната среда чрез екологична емпатия е важно средство за постигане на устойчиви решения и намаляване на разхищението на природни ресурси и свръхконсумацията в туризма.

Предоставя се обширен анализ на проблемите, свързани със свръхконсумацията в туризма и се предлагат конкретни решения, които могат да допринесат за един етичен, отговорен и устойчив туризъм. Тези съвместни усилия на всички участници в туристическия сектор и обществото като цяло имат за цел запазването на общите природни ресурси, ключови компетенции, публичните блага и ценностите чрез

подобряване на живота на местните общности, условията за съвременните туристи и бъдещите поколения. Днес ролята на бизнеса, институциите, гостите, неправителствените организации и тяхната социална отговорност могат да повишат отговорността чрез промяна на публичните нагласи, зачитане на местните културни и екологични норми, уважение към природните ресурси и подкрепа за устойчивите практики в туризма.

Иновативни институционални и бизнес стимули и правила следва да насърчават устойчивия туризъм и да намаляват негативните ефекти върху природата. Именно туристите и туристическите организатори играят важна роля в опазването на природата и борбата срещу свръхконсумацията в бранша, замърсяването на околната среда и климатичните промени. Затова тяхното съдействие, емпатия и лична отговорност са от съществено значение за устойчивостта на туризма и опазването на околната среда.

ЛИТЕРАТУРА

Алексиева, С. (2013). *Туризм и културното наследство*. С.: Нов Български университет.

Апостолов, Н. (2010). *Алтернативи за развитие на съвременния туризъм*. Варна: Наука и икономика

Дойчинов, Б. (2018). *Проблеми и тенденции при реализацията на бързо разваляеми стоки в туризма*. Велико Търново: Университетско издателство „Св. Св. Кирил и Методий“.

Дъбева, Т. (2014). *Хотелиерство*. Варна: Изд. Икономически университет.

Дурович, А. (2012). *Организация туризма*. С. Петербург: Питер.

Иванова, Л. (2009). *Екскурзоводът като медиатор в глобалния свят на интеркултурното развитие*. Варна: Наука и икономика.

Маринов, С. (2006). *Маркетингово управление на конкурентноспособността на туристическите дестинации*. Варна: Наука и икономика.

Марков, И. (2008). *Туристически ресурси*. Велико Търново, Изд. Астарта.

Ракаджийска, С. (2015). *Туризм в условия на трансформация*. Варна: Наука и икономика.

Рибов, М. (2010). *Туристическа политика*. Пловдив: Тракия.

Рибов, М. (2004). *Стратегически избор в туризма*. Велико Търново: Университетско издателство „Св. Св. Кирил и Методий“.

Терзийска, И. (2012). *Креативен туризъм*. С.: Нов Български университет.

De Cros, H. (2020). *Cultural Tourism*. London: Routledge.

Griffin, K. (2023). *Overtourism: Excesses, Discontents, and Measures in Travel and Tourism*. MBook .

Jordhus-Lier, D. (2014). *A Hospitable World*. Oslo: University of Oslo Department of Sociology and Human Geography.

**МЕЖДУ ЕМПАТИЯТА И ОТЧУЖДЕНИЕТО В СВЕТИЛИНАТА НА ПРИНЦИПА
ЗА ИСТИННОСТ**

МАРТИН МИРЧЕВ

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

mart_mirchev@abv.bg

**BETWEEN EMPATHY AND ALIENATION IN LIGHT OF THE VERACITY
PRINCIPLE**

MARTIN MIRCHEV

Medical University “Prof. Dr. Paraskev Stoyanov” – Varna

Abstract

Patient`s experience and overall outcomes usually improve when they interact with empathetic physicians. However, the overactive articulation of compassion and empathy could be seen as a step too much or even perceived as weakness or risky behavior. Sometimes emotional detachment is needed to ensure medical objectivity in emotionally intense situations. In light of the veracity principle, we observe conflicting moments between empathy, and principles of autonomy, non-maleficence and beneficence. Too „much“ empathy may lead to over-treatment, compromise autonomy and ultimately feel unjust or even humiliating; being too remote and objective may lead to loss of trust and alienation, even indifference.

Keywords: empathy, alienation, veracity

В сферата на медицинската практика, и по-специално във взаимоотношението лекар-пациент, приложение намират различни регулации от етическо и правно естество, което предполага определено категоризиране на препоръки, права и кореспондиращи задължения. От друга страна обаче, стоят професионалните добродетели, които са исторически интегрирани в професионалните задължения и идеали, и респективно в етическите кодекси на здравеопазването. В своята класическа книга „Медицинска етика“ от началото на XIX век, Томас Парсивал прави опит за установяване на правилния набор от добродетели в медицината. Авторът стига до изводи за чертите на характера на добрия лекар, които неизменно са свързани с *отговорността* за медицинското благополучие на пациента (Parcival, 1803).

Ethical Studies (ISSN 2534-8434), Vol. 8 (2), 2023

Моралният опит обаче предполага, че често разчитаме на емоциите си, на способността си за съчувствие и капацитета на чувствителността си, за да определим подходящите морални отговори спрямо конкретни ситуации. Можем да правим груби обобщения за това, как грижовните клиницисти трябва да реагират към пациентите, но тези обобщения не могат да осигурят адекватни насоки за всички взаимодействия с пациенти. Всяка ситуация изисква набор от отговори отвъд обобщенията, а действията, свързани с грижата в даден контекст, могат да бъдат изтълкувани като прекомерни, обидни, или дори вредни в друг. Оказва се, че стремежът към определено канализиране на уменията и компетентностите, изисквани от лекарите, невинаги успява да обхване контекстуалното разнообразие, а това може да деформира крехкия баланс между желания, очаквания и конкретни потребности.

Много от човешките взаимоотношения в здравеопазването включват хора, които са болни, уязвими, зависими и крехки, и затова съчувствието и „потопянето“ в другия човек са жизненоважни аспекти на моралните отношения с него (Nodding, 2003). Изглежда, че пациентът има ако не право, то поне оправдано основание да очаква емпатично внимание, което вменява повече или по-малко задължение за такова отношение от страна на лекаря. Разбираемо е, че в този смисъл емпатията се смята за важен компонент от грижата. Освен това, терапевтичният опит на пациентите, и като цяло резултатите за тях обикновено са по-добри, когато те взаимодействат с проявяващи емпатия лекари. Сухото поставяне на емпатията в зависимост от правата или очакванията и задълженията, обаче, може да доведе до пренебрегване на подходящи форми на емпатична проява, или прекаляването с други.

Да имаш определено емоционално отношение и действително да изразяваш подходящата емоция са морално релевантни фактори, точно както е морално релевантно да имаш подходящи мотиви. От друга страна, човек проявява по-скоро ограничени морални качества, когато действа само според нормите на задължението, без подходящо приведени чувства, като емпатия, загриженост и състрадание, съчувствие към страдащия човек. Добрата грижа често включва разбиране на нуждите на пациентите и внимание към техните преживявания, което може да произтича повече от емоционалната реакция или симпатията, отколкото от разума (Mohrmann, 2005). Самата грижа, обаче, има и когнитивно измерение, и изисква редица морални умения, защото предполага вникване

в обстоятелствата, нуждите и чувствата на другия. По този начин едно етическо разбиране, което набляга върху добродетелите на грижата, може да служи добре в здравеопазването, защото е близо до взаимоотношенията и процесите на вземане на решения в клиничен контекст. Освен това, дава представа за основните ангажименти към грижата и освобождава здравните специалисти от тесните концепции за ролевите отговорности, често срещани в професионалните етични кодекси (Beauchamp, Childress, 2012).

От друга страна обаче, в някои случаи чисто практическите умения се считат за най-важни, докато тези отнасящи се до комуникация или емоционално свързване с пациента – ако изобщо се ценят – остават по-скоро периферни. Твърде активната проява на емпатия, състрадание и съчувствие в медицинските грижи може да се разглежда като стъпка в повече, и дори да се възприеме като проява на слабост или рисково поведение. В този смисъл, емоционалното разграничаване е необходимо, за да се подсигури медицинската обективност в емоционално наситени ситуации, и да се гарантира липсата на неблагоприятни последици за пациента. Тук интересен момент представлява рискът от отчуждение, който може да засегне както лекарите, така и пациентите.

Разглеждайки това в светлината на принципа за истинност, ние наблюдаваме противоречиви моменти, свързани с особеното взаимодействие между емпатия, автономия, невреждане и благодеяние. Твърде „много“ емпатия може да доведе до прекомерно лекуване, компрометиране на автономията и загуба на доверие, а в последна сметка да се усети като несправедлива, или дори унижителна. Същевременно, прекаленото дистанциране и лишена от емоции обективност могат да доведат до отчуждение и безразличие, до отблъскване. Казването на истината или премълчаването ѝ, докато се стремим към съпричастност или бягаме от нея, изглеждат като естествена последица, но не непременно, особено ако отчетем като външно влияние все по-големите комерсиални тенденции в съвременната медицинска практика. Как да изследваме вътрешните и външни фактори, които определят взаимоотношението „пациент-лекар“ в дадения контекст? Как да балансираме емоционалната реакция срещу потенциалните предизвикателства, които идват както от нашата човешка природа, така и от практическата действителност?

В контекста на добродетелите в медицината, състраданието може да се определи и като "прелюдия към грижата" (Pellegrino, 1995). Добродетелта на състраданието съчетава активно отношение към благополучието на друг човек с имагинативно осъзнаване и емоционален отговор със съчувствие и нежност, но и дискомфорт към нещастieto или страданието му (Blum, 1980). Състраданието предполага симпатия, има сходства с милосърдието и се изразява в благодеяния, които се опитват да облекчат нещастieto или страданието. Лекарите трябва да разбират чувствата и преживяванията на пациентите, за да реагират по подходящ начин – оттук и значението на емпатията, която включва реконструкция на преживяването на друг човек, независимо дали това преживяване е отрицателно или положително (Nussbaum, 2001). Насоките за професионализма в медицината и здравеопазването днес често се фокусират повече върху емпатията, а не върху състраданието (Halpern, 2001).

Така, в светлината на взаимоотношението между лекар и пациент, емпатията може да се разглежда от различни възможни перспективи: било като (абсолютно) необходим реквизит от качествата на лечителя; като научено или развито с опита умение или качество; като присъщ за човека емоционален феномен, или ситуационен отговор при определени проблемни обстоятелства; като споделяне на афект, и разгръщането на това споделяне нататък в грижите. В последна сметка, защо не и като съвкупност от всички посочени? Изглежда, че при един по-общ преглед, емпатията трябва да е по същество свързващата нишка между лекарския образ и авторитет и нуждаещият се от помощ – но и от разбиране – пациент; основа, чрез която се засвидетелства емоционално ангажиране, и своеобразен атестат за морална зрялост, за човечност.

Разбира се, трябва да се отчетат и някои съображения: ако емпатията се свърже със споделянето на конкретен афект, би следвало да приемем, че този който я изпитва, и този, към когото е насочена, трябва да са поставени в твърде подобни условия – да са засегнати по еднакъв начин – тоест да има каузален механизъм за споделяне на определена перспектива (Coplan, Goldie, 2011; de Vignemort, Singer, 2006; Jacob, 2008). От друга страна, това може да е емоционална реакция, изискваща само отключването на психологически процеси, които карат човек да има чувства, които са по-скоро сходни на нечия чужда ситуация, отколкото на неговата собствена (Hoffman, 2000).

При тази интерпретация емпатията не изисква непременно лекар и пациент да изпитват сходни емоции, въпреки че не рядко случаят е именно такъв. За разлика от първосигналното емоционално обвързване, истинската емпатия предполага още и способността да се прави разлика между себе си и другия. Това изисква човек да е поне минимално наясно с факта, че минава през емоционално съпреживяване, поради възприемането на емоцията на другия, или по-общо поради вниманието – „влизането“ в неговата ситуация.

Необходимо е да се отбележи, че някои възприемат истинската емпатия в по-широк смисъл – не просто свързана със споделяне, възпроизвеждане на афективни състояния, но по-обхватно, като включваща неафективни състояния, като определени вярвания и желания – например, – че ситуацията не е тъй безнадеждна, че може да се подобри, че има смисъл (Goldman, 2011; Stueber, 2006). Други пък предполагат, че е най-добре да се прави категорична разлика между емоционално споделяне и възприемането на перспектива (Decety, Cowell, 2015).

Разгледани в контекста на правилото за истинност, очакванията към емпатията трябва някак да се напаснат с професионализма на лечителите, който, обаче, наред с изискванията за обективност и откровеност предполага и адекватен разчет на морално-етичния компас (Scanlon, Glover, 1994). Стига се до деликатен момент: къде точно трябва да се прокара разделителната линия между хладнокръвната медицинска компетентност и обективност, и проявата на емоционална обвързаност и емпатия? А оттук произтичат и някои колебания: проява на слабост ли е емпатията (Wible, 2015; Coulehan, Williams, 2003)? Кое в последна сметка трябва да надделее, за да бъде защитен интересът на пациента, и къде се изгубваме във възможните рискове от емоционално и емпатично „предозиране“, или пък късане на връзката с пациента и отчуждение в резултат на прекомерна обективност?

Интересно, но не твърде изненадващо, класическите кодекси на медицинската етика традиционно пренебрегват задълженията и добродетелите на истинността (Beauchamp, Childress, 2012). Въпреки това пренебрегване, добродетели като честност и откровеност са сред заслужено възхваляваните черти на характера на здравните специалисти. Съществуват дефиниционни спорове, а основанията и тежестта на нормите и добродетелите свързани с истинността също отдавна са обект на спорове. Някои

виждат истинността като абсолютно и независимо задължение или специално приложение на някакъв по-висш принцип. Други твърдят, че истинността е независим принцип и добродетел, и се нарежда по важност редом до благодеянието, ненанасянето на вреда и справедливостта. От друга страна, можем да разглеждаме задълженията за истинност като спецификации на повече от един от тези принципи.

Истинността в здравеопазването се отнася до точно, навременно, обективно и всеобхватно предаване на информация, както и до начина, по който професионалистите насърчават разбирането от страна на пациента. В това отношение истинността е тясно свързана с уважението към автономията (Beauchamp, Childress, 2012). Коментарът на Бейкър, че "знанието е сила", е особено приложим (Drane, 2002). Истинността, обаче, е само на пръв поглед задължителна, но не е абсолютна, и точно оттук произлизат основните проблеми. Правилото за истинност представлява особено спорен момент в медицинската практика, и обикновено дилемата пред лечителите възниква във връзка с лоши диагнози и прогнози, или при работа с твърде лабилни пациенти. Повлияни от емоционалната връзка с пациента и стремежът да го предпазят, лекарите моделират информацията с нагласата, че казването на истината може да доведе до повече вреди, отколкото ползи. В този смисъл, внимателното боравене с медицинската информация понякога включва ограничено разкриване, поэтапно разкриване, неразкриване на информация, измама и дори лъжа – понякога това е оправдано, когато истинността противоречи на други задължения като тези за медицинско благодеяние. Тъй като контекстите се променят, моралната тежест на истинността и благодеянието ще бъде по-голяма или по-лека, и няма конкретно правило, което да може да определи, кога едното надделява над другото. Следователно тежестта на различните задължения за истинност е трудно да се определи извън конкретния контекст. Рисковете варират спрямо ситуацията – прекаленото емпатично вглъбаване в идеята непременно да се предпази пациент, като не му се каже цялата истина за състоянието му, може да сrine доверието към лекаря, или да постави пациента в неловка и още по-уязвима ситуация. Още повече, това може да се изтъкува като неуважително, дори унизително. От друга страна, придържането към другата крайност – студената обективност, може да доведе до отблъскване на пациента и в последна сметка до отчуждение. Оказва се, че в зависимост от контекста, прекаляването с емпатията или обективността може да има по същество

еднакво лоши последици за взаимоотношението. Балансирането между двете следва да се разглежда, като златна среда, но за съжаление това не винаги е постижимо.

Въпреки иначе естествено идващото разбиране за важността на контекстуално преценената емпатия, има и някои аргументи в полза на емоционалното разграничение. Подобно на развиването или научаването на емпатично поведение, може да се развива и обратното поведение с цел да се подсигури научната медицинска обективност (Lief, Fox, 1963). Оттук например идва и препоръката, че лекарите не бива да лекуват членове на семейството или други, с които имат близки лични взаимоотношения, тъй като това може да заслепи разума и да попречи на безпристрастния размисъл. Силната емоционална ангажираност и прекалената идентификация с пациентите е свързана с тенденция към прекомерно лечение, без да се вземат предвид възможни странични ефекти (Nightingale, Yarnold, Greenberg, 1991). Лекарите също така трябва да запазят емоционална дистанция, за да предпазят самите себе си от стресовите ситуации, с които се сблъскват в ежедневната си работа (Sanchez-Reilly, Morrison, Carey, Bernacki, O'Neill, Капо, et al., 2013). Все пак, постоянният контакт със страданието, нуждите, уязвимостта, а в крайни случаи – смъртта, може да има смазващ психологически ефект. Безпристрастната преценка може да отстъпи място на пламенни решения, и да доведе до емоционално претоварване и прегаряне. За да се противодейства на този особен проблем, етиката в здравеопазването трябва по подходящ начин – но непременно открито – да признава нуждата от разумно дистанциране, едновременно с концепциите за емпатия и състрадание. В този ред на мисли, неспособността да се управляват емоциите в медицинската практика често се възприема като липса на професионализъм (Stanton, Noble, 2010; Sokol, 2012).

Прекаленото дистанциране има (поне) две очевидни причини: едната е предпазването от стрес, което може да се разглежда като вътрешно провокиран фактор във връзка със самосъхранението, а другата намира основанието си в комерсиализацията на лекарската професия през втората половина на XX-век, и претрупването с бюрократична работа, която отнема време и отчуждава лекарите от основната им работа с пациентите. Това би могло да се опише, както като естествена, така и като натрапена, причинена апатия, и може да изложи на риск добрите медицински грижи. Комерсиализацията на здравеопазването допринася за нарастващите разходи и

стагниращата реалност, което радикално трансформира медицинската практика от хуманна професия в бизнес, което води до увеличаване на разходите и съпътстващите проблеми с достъпа и качеството, които характеризират съвременните здравни системи. Тези структурни промени повлияват и опита на отделния лекар, налагайки му определени ограничения или стимули, които решително преобразуват неговата практика.

С нарастващата безпристрастност, независимо от причините, идва отношението на хладно безразличие към нуждите на другите и незачитане на техните чувства, което може да доведе до деперсонализация на пациента и отчуждение (Maslach, 2003). На практика, обаче, е трудно за лекарите да намерят правилния баланс между това да бъдат технически и практически квалифицирани и обективни професионалисти, докато са емоционално ангажирани, но не прекалено идентифициращи се с положението на пациента. Основният въпрос остава: как може един професионалист да поддържа дистанция, докато в същото време се опитва да разбере емоционалния живот на своите пациенти?

Емпатията е важен аспект на клиничната грижа, но емоционалният труд, който тя изисква, а и определени асоцииране с нея рискове, не са за пренебрегване. Способността за присъединяването към чувствата и емоциите на някой друг предполага и високо ниво на самосъзнание за собствените емоции. Лекарите обикновено разбират, че трябва да останат умерено откъснати от собствените си, както и от емоциите на пациентите си, за да следват идеала за добър професионалист – съпричастен и обективен, но това не винаги е лесно постижимо. В този смисъл, една от сякаш подценяваните добродетели в медицината е проникателността. Проницателността предполага способността да се правят подходящи преценки и да се вземат решения, без да бъдат повлияни прекомерно от външни съображения, страхове, лични привързаности и други подобни. Някои хора тясно свързват проникателността с практическата мъдрост или *phronesis*, ако използваме термина на Аристотел (Beauchamp, Childress, 2012). Човек с практическа мъдрост знае кои цели да избере, знае как да ги реализира при определени обстоятелства и внимателно избира измежду възможните действия, като същевременно поддържа емоциите в подходящи граници. В модела на Аристотел практически мъдрият човек разбира как да действа с правилната интензивност на чувствата, по правилния начин, в точното време,

с правилния баланс на разума и желанието. Той е склонен да разбира и възприема това, което обстоятелствата изискват по пътя на човешката отзивчивост. Проницателният лекар ще види кога пациентът се нуждае от успокоение и надежда, а не от уединение; ще прецени какво и в какъв обем да каже, кога да отстъпи.

Добродетелта на проницателността включва разбиране как принципите и правилата се прилагат в различни обстоятелства. Например, актовете на зачитане на автономността и благоденствието ще се различават в контекста на здравеопазването и начините, по които клиницистите прилагат тези принципи в грижата за пациентите, ще бъдат толкова различни, колкото го изисква ситуацията.

ЛИТЕРАТУРА

Beauchamp, T. L., J. F. Childress. (2012). *Principles of Biomedical Ethics*. 7th Edition, USA, Oxford University Press.

Blum, L. (1980). Compassion. – In: *Explaining Emotions*, Amelie Oksenberg Rorty (Ed.). Berkely, CA: University of California Press.
https://www.apcj.net/site_files/4725/upload_files/Compassion-CharlesBlum.pdf?dl=1
 [Accessed 15.10.2023]

Coplan, A. (2011). Understanding Empathy: Its Features and Effects. – In: *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Coplan, A. and P. Goldie (Eds.), Oxford, Oxford University Press, 3–18.
https://www.academia.edu/31655161/A_Coplan_P_Goldie_Eds_Empathy_Philosophical_and_Psychological_Perspectives [Accessed 13.10.2023]

Coulehan, J., P. C. Williams. (2003). Conflicting professional values in medical education. *Camb Q Healthc Ethics*. 12(01): 7–20.; <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/12625198/> [Accessed 17.10.2023]

Decety J, J. M. Cowell. (2015). Empathy, justice, and moral behavior. *AJOB Neurosci*. 2015;6(3):3-14. doi: 10.1080/21507740.2015.1047055. Epub 2015 Jul 30. PMID: 26877887; PMCID: PMC4748844. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4748844/> [Accessed 25.10.2023]

DeVignemont, F., T. Singer. (2006). The Empathic Brain: How, When, and Why? – In: *Trends in Cognitive Sciences*.
Ethical Studies (ISSN 2534-8434), Vol. 8 (2), 2023

<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1364661306002154?via%3Dihub>

[Accessed 24.10.2023]

Drane, J. F. (2002). Honesty in Medicine: Should Doctors Tell the Truth?

[https://uchile.cl/investigacion/centro-interdisciplinario-de-estudios-en-](https://uchile.cl/investigacion/centro-interdisciplinario-de-estudios-en-bioetica/publicaciones/honesty-in-medicine-should-doctors-tell-the-truth)

[bioetica/publicaciones/honesty-in-medicine-should-doctors-tell-the-truth](https://uchile.cl/investigacion/centro-interdisciplinario-de-estudios-en-bioetica/publicaciones/honesty-in-medicine-should-doctors-tell-the-truth)

[Accessed

15.10.2023]

Goldman, A. (2011). Two Routes to Empathy: Insights from Cognitive Neuroscience. –In: *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. A. Coplan and P. Goldie (Eds.), Oxford: Oxford University Press, 31–44.

https://www.researchgate.net/publication/279402375_Two_Routes_to_EmpathyInsights_from_Cognitive_Neuroscience [Accessed 27.10.2023]

Halpern, J. (2001). *From Detached Concern to Empathy: Humanizing Medical Practice*. New York: Oxford University Press.

Hoffman, M. (2000). *Empathy and Moral Development*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2538478/> [Accessed 26.10.2023]

Jacob, P. (2008). What Do Mirror Neurons Contribute to Human Social Cognition? – In: *Mind and Language*, 23: 190 – 223. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0017.2007.00337.x> [Accessed 27.10.2023]

Lief, H. I., R. C. Fox. (1963). Training for “detached concern” in medical students. The psychological basis of medical practice. 12: 35. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0277953616302556> [Accessed 27.10.2023];

Maslach, C. (2003). *Burnout: the cost of caring*. Cambridge: MA Malor Books. <https://pdfkeys.com/download/2537297-Burnout%20The%20Cost%20Of%20Caring%20English%20Edition.pdf> [Accessed 16.10.2023];

Mohrmann, M. E., (2005). *Attending children: A Doctor`s Education*. Washington, DC: Georgetown University Press. https://www.google.bg/books/edition/Attending_Children/z-hKDAAAQBAJ?hl=bg&gbpv=1&dq=Attending+children:+A+Doctor%60s+Education&printsec=frontcover [Accessed 16.10.2023]

- Nightingale, S. D., P. R. Yarnold, M. S. Greenberg.** (1991). Sympathy, empathy, and physician resource utilization. – In: *J Gen Intern Med.* 6(5): 420–3.; <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/1744756/> [Accessed 18.10.2023]
- Noddings, N.** (2003). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education.* 2nd ed. Berkely, CA: University of California Press. <https://books.google.bg/books?id=vkMkLi6pnMYC&printsec=frontcover&hl=bg#v=onepage&q&f=false> [Accessed 18.10.2023]
- Nussbaum, M.** (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions.* Cambridge University Press, p. 302 https://www.google.bg/books/edition/Upheavals_of_Thought/Mji-Ah10AesC?hl=bg&gbpv=1&dq=Upheavals+of+Thought:+The+Intelligence+of+Emotions&printsec=frontcover [Accessed 18.10.2023]
- Pellegrino, E.D.** (1995). Towards a Virtue-Based Normative Ethics. – In: *Kennedy Inst Ethics*, p. 269. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/10144959/> [Accessed 19.10.2023]
- Percival, T.** (1803). *Medical Ethics; or a Code of Institutes and Precepts, Adapted to the Professional Conduct of Physicians and Surgeons* (Manchester, England: S. Russel, 1803), pp. 165-66; https://www.google.bg/books/edition/Medical_Ethics/tVsUAAAAQAAJ?hl=bg&gbpv=1&dq=Medical+Ethics%3B+or+a+Code+of+Institutes+and+Precepts,+Adapted+to+the+Professional+Conduct+of+Physicians+and+Surgeons&printsec=frontcover [Accessed 19.10.2023]
- Sanchez-Reilly, S., L. J. Morrison, E. Carey, R. Bernacki, L. O'Neill, J. Kapo, et al.** (2013). Caring for oneself to care for others: physicians and their self-care. –In: *The journal of supportive oncology.* 11(2):75. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/23967495/> [Accessed 19.10.2023]
- Scanlon, C., J. Glover,** (1994). A professional code of ethics: providing a moral compass for turbulent times. – In: *Oncology nursing forum* 1994. p. 1515–21; <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/8577620/> [Accessed 19.10.2023]
- Sokol, D.K.** (2012). *How to be a cool headed clinician.* BMJ. 344:e3980
- Stanton, E., Noble, D.** (2010). Emotional intelligence. BMJ Careers. 2010. <http://careers.bmj.com/careers/advice/view-article.html?id=20001646> Accessed date: 27 October 2023.

Stueber, K. (2006). *Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*, Cambridge, MA: MIT Press.

https://www.google.bg/books/edition/Rediscovering_Empathy/yrdNEAAQBAJ?hl=bg&gbpv=1&dq=Rediscovering+Empathy:+Agency,+Folk+Psychology,+and+the+Human+Sciences&printsec=frontcover [Accessed 14.10.2023]

Wible, P. (2015). Heart wrenching photo of doctor crying goes viral. Here's why. – In: *Pamela Wible MD: America's leading voice for ideal medical care*.

<https://www.idealmedicalcare.org/heart-wrenching-photo-of-doctor-crying-goes-viral-heres-why/> [Accessed 28.10.2023]

**МАЙЧИНСТВОТО КАТО ПРОЕКТ ЗА НЕНАСИЛСТВЕНА ГРИЖА,
ОТГЛЕЖДАНЕ И ВЪЗПИТАНИЕ НА ДЕТЕ**

КОНСТАНС И. ХЕСАПЧИЕВА

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

konstans_ivova@abv.bg

**MOTHERHOOD AS A PROJECT FOR NON-VIOLENT CARE, RAISING AND
EDUCATION OF A CHILD**

KONSTANS I. HESAPCHIEVA

Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Abstract

In the world of (un)limited possibilities it is increasingly difficult to answer the question – what does it mean to be a mother? Can we talk about motherhood or should we replace it with the term *parenting* or *caring*. *Empathy* and *care* themselves acquire a different meaning in the context of motherhood. Motherhood is a project to avoid violence, but also to build socially acceptable individuals. This also opens up the field of issues about responsible parenting, parental negligence, best interest actions and child abuse, and when state intervention is necessary and justified.

Keywords: motherhood, care, empathy, nonviolent care, nonviolence

Въведение

Благодарение на напредъка в медицината и технологиите, съвременното ни е белязано от почти неограничени възможности за създаване и отглеждане на дете. Огромната експанзия от асистиран репродуктивни технологии и процедури, разделянето на майчинските функции и роли – генетична, гестационна и социална, феноменът на мултиродителството, повдигат все по-настоятелно почти баналните до скоро въпроси, а възможността за отговор става все по-предизвикателна – какво собствено означава да бъдеш майка и коя роля е най-значима в създаването на бъдещата автономна личност? Може ли тази роля да се поеме от мъж? В такъв смисъл можем ли и коректно ли е в днешен контекст да говорим изобщо за *майчинство*, или следва да

използваме единствено термина *родителство*, следвайки новите течения и борби за равенство. Можем ли да сведем майчинството до понятието за *грижа*, или е добре да подчертаем общото и различното? Самото майчинство е конфликт между сила и безсилие, конфликт с детето, конфликт с външния свят и интересите на всички засегнати, опит за ненасилствени действия, срам и вина. В контекста на майчинството, *емпатията* и *грижата* придобиват по-различно значение, където в *другия*, майката не търси себе или човека като абстрактен друг, а търси и познава детето си, затова и е по-подходящо да говорим за *майчина любов*. Нещо повече, дори най-ненасилствените техники и действия могат да наранят, объркат и оставят белези, а мирът и тишината, който майките се стремят да създадат, могат да маскират насилието. Затова и майчинството е проект не просто за избягване на насилието, но и за научаване на децата на съпротивата като добродетел, на помирение и поддържане на мира, на изграждане на социално-приемливи личности с ценности и свои интереси, то е когнитивен и емоционален проект, в който майката е загрижена за конкретните нужди на детето, но винаги е с поглед към бъдещето. То е проект за грижа, целящ еманципация на обгрижвания, целяща отделяне и независимост от грижещия се. Това отваря полето с проблеми и около *отговорното родителство*, *родителската небрежност*, действията в *най-добър интерес* и насилието над децата, а с това и кога намесата от страна на държавата е необходима и оправдана и кога тя може да отнема и дава родителски права. Темата за семейството и майчинството като че е маргинализирана и изгласкана в частната сфера, затова и е в „ничията земя“. Правото не предлага достатъчно добре дефинирани закони, уреждащи спорните казуси. Не са много и философските и етическите прочити на темата за майчинството и родителството като проект. В настоящата статия ще разгледам основните проблеми, които набелязах, позовавайки се на трудовете на Сара Ръдик, Джоан Тронто и Нел Нодингс и стъпвайки върху етиката на грижата като отправна точка.

Мултиродителство и разделяне на майчинските функции и роли

Научните открития през втората половина на XXв. разкриват пред нас нови възможности за създаване на деца, които преодоляват природния детерминизъм и помагат на разумните същества да сложат край на „репродуктивната рулетка“ [1]. Пред

нас по думите на Албърт Джонсън се открива *прекрасният нов свят* на човешкото възпроизводство (Джонсън, 2011: 425 – 488).

При практикуването на повечето асистиран репродуктивни технологии, има неизбежното и пряко участие на трети, който дори не винаги остава анонимен. С включването на трети в репродуктивния процес, се излиза и извън стереотипа на традиционното нуклеарно семейство, с интенцията само да се препотвърди отново в последствие – една брачна двойка с деца. Това неименуемо води до преосмисляне на понятията за майчинство, бащинство и родителство като цяло. Нещо повече, практикуването на асистиран репродуктивни технологии довежда до разграничаване на различните майчински функции и роли и възможността за поемането им от различни жени. Разграничава се генетична, гестационна и социална роля (Асенова, 2011: 163). Възникват и въпросите относно интенцията и желанието за родителство, обвързано със съответните отговорности за грижа, отглеждане и възпитание на социално приемливо дете, както и необходимостта от правни регламенти в случай на спор или неадекватно справяне със съответните отговорности. Самият феномен на *мултиродителство* ни изправя пред сериозни психологически, морални и правни предизвикателства и рискове както за родителите, така и за бъдещото дете.

Според българското законодателство, съгласно действащия семеен кодекс, законната майка на детето е жената, която го е родила. т.е. гестационната такава, дори и при асистирана репродукция (Семеен кодекс, чл.60), но това може да е и генетичната майка и зависи от съответното законодателство.

Разбира се, феноменът на мултиродителството и разпластяването на ролите е възможно да възникне и без употребата на репродуктивни технологии, например при осиновяването. Това разпластяване ни изправя пред въпроса коя роля е най-значима при създаването на бъдещата автономна личност.

Репродуктивна автономия и асиметрия на властта

Етическите интереси, които трябва да бъдат зачетени при употребата на дадена асистирана репродуктивна технология, са репродуктивната свобода и интереси на родителите, интересите на бъдещите деца и тези на държавата. Принципите, които

трябва да се следват, са тези на уважение към автономията, благодеянието, ненанасянето на вреда и справедливостта [2].

Автономията в биоетиката не се разбира в тесния смисъл на Кантовото понятие за морална автономия, а в широкия си смисъл като „способност за вземане на самостоятелни решения при оформянето на собствения живот“. Автономията се свързва със способността за избор сред алтернативи и вземане на самостоятелни решения, без каквато и да било външна принуда (Кънева, 2011: 10).

Големите дискусии относно репродуктивните права и свобода са се водили първоначално в контекста на нежеланата бременност и възможността за контрацепция, съзнателно планиране и аборт. С развитието на репродуктивните технологии и все по-големия набор от възможности, които тяхното практикуване предлага, репродуктивната автономия обхваща много повече от свободата от принуда при възпроизводство и обхваща желаната, но невъзможна по естествен път бременност.

Репродуктивната автономия и нейните граници е чувствителна тема. Според Онора О'Нийл, когато намерението е възпроизводство, призивите за лична автономия са много по-малко убедителни, тъй като целта е създаването на дете, което е зависимо и репродуктивните решения са безотговорни, ако тези, които ги вземат, не могат да предложат на детето продължителна грижа и закрила. Джон Харис е застъпник за широката репродуктивна автономия, като единствена причина за забраняване на употребата на дадена технология, той вижда „вероятността за причиняване на вреда“. Още по-либерална е позицията на Джон Робъртсън, който възприема още по-широк възглед за репродуктивната автономия, според който „на прокреативната свобода трябва да се дава предимство по презумпция при всички конфликти“, а опонентите на всяка конкретна репродуктивна технология, трябва да покажат вредните ефекти от употребата ѝ, за да оправдаят ограничаването на прокреативния избор (О'Нийл, 2011: 265 – 270). Тук основен проблем е липсата на точна дефиниция за *отговорното родителство*, а също и възможността за избор, тъй като, чрез асистиранияте репродуктивни технологии, родителите имат все по-широко поле за избор, дори по отношение на бъдещите си деца. Ако до скоро нито родителите можеха да избират децата си, нито децата своите родители, това вече не е съвсем така, което, както отбелязва Анка Гос, засилва асиметрията на властта родители – деца, без добра причина за това (Gheaus,

2016: 397 – 400). Затова и репродуктивната автономия може да бъде ограничена и това е морално оправдано, за да се предотврати нанасянето на вреда на другите засегнати страни от избора. Според Онора О'Нийл, тестът за пригодността за родителство е „дали са способни и загрижени да са насреща и активни за едно дете в продължение на много години“, тъй като първата задача на родителите е „да не вредят“ (О'Нийл, 2011: 272 – 275). В този смисъл, на репродуктивната автономия трябва да се гледа не просто като свобода на избор, независеща от чужда принуда, а като съвкупност от отговорност, планиране и избор. Проблемът е, че дефиницията не стандартизира отговорното родителство.

Майчинство и родителство

Майчинството по необходимост се обвързва с понятието за *грижа*. В проекта си за майчинството, наречен „майчинско мислене“, обвързващ специфичния модус на мисли, чувства и грижи, Сара Ръдик разглежда три изисквания към майката, а именно закрила на живота на детето, подпомагане на неговото израстване и оформяне като социално приемливо, това са основните отговорности на майката, които могат да се постигнат чрез отглеждането и възпитанието. Тези изисквания произхождат всъщност с изискванията и интересите на самото дете (Ruddick, 1989: 17).

Човешките същества са крехки, не могат да оцелеят сами и се нуждаят от продължителна грижа, за да оцелеят, затова са продължително време зависими от възрастните за своето оцеляване, безопасност и благополучие. Усещането, че някой се нуждае от грижа, може да доведе до загриженост и отдаване на такава, но според Ръдик може да доведе и до бягство от страна на възрастния. За да се ангажираш с нуждата на децата не се изисква ентузиазъм, дори не се изисква любов, а просто означава според нея „да видите уязвимостта и да реагирате на нея с внимание, а не със злоупотреба, безразличие и бягство“ (Ruddick, 1989: 18 – 19). Съхраняването на живота на детето е неизменна цел на майчинството.

Разбира се, освен майката, много други хора са загрижени за отглеждането на детето – бащите, учителите, треньорите, лекарите, но обикновено тя е тази, която осигурява благоприятната среда за това. Разбира се израстването на детето и превръщането му в *социално приемлива личност*, с възпитаването на определени

ценности и морална чувствителност са изключително важни, но първата, постоянна и дори *обсебваща* грижа на майката е свързана със здравето и живота на детето.

Исторически функциите на бащата и майката са разделени. Бащата е този, който научава детето на моралните устои, справедливостта, авторитета, той прави връзката със света и защитава семейството, а майката е изтласкана в интимната сфера, тя е грижещата се. Изхождайки от културно наложените предразсъдъци и стереотипи, всеки родител има съществена роля в отглеждането на едно дете, при все че чисто биологично, женската роля в създаването на дете е специфична, затова и обикновено при спор за родителство, приоритет се дава именно на майката. *Майчинството*, поне неговите отговорности извън гестацията, независимо от съществуващите различия между мъжа и жената могат да се извършват и от мъже. Нещо повече, Ръдик твърди, че нямаме основание да вярваме, че един от двата пола е по-подходящ в изпълнението на майчинските функции (Ruddick, 1989: 41). Освен това, в днешно време са налични различни семейни форми, някои от които са били познати и на миналото, но силно стигматизирани или по-скоро резултат от обстоятелствата, като например самотното родителство. В съвременен контекст хомосексуалните и трансджендър двойки искат да отглеждат деца. Поради ограничеността на обхвата на статията няма да се разпростра върху обсъждането на този въпрос, но като отправна точка мога да предложа интересите на бъдещите деца и принципа за ненанасяне на вреда.

Грижа и майчинска любов

Грижата заема централно място във феминистките етически теории като опит за обяснение на женския специфичен морален опит и извеждането му от интимната сфера на семейството, както и признаването на труда ѝ за децата, болните, възрастните. С публикуването на книгата „На различен глас“ на Каръл Гилиган през 1982г. се ражда етиката на грижата. Изследвайки етиката на грижата, Видева отбелязва, че грижата предполага „поемането на отговорност за удовлетворяване на потребностите на нуждаещия се“ и затова *етиката на грижата* се нарича и *етика на отговорността*. Нещо повече, тя се основава върху предпоставката за *ненасилие* (Видева, 2013: 67).

Добрата грижа според Нусбаум, независимо дали е по отношение на деца, възрастни, болни или хора с увреждания, „е фокусирана върху подкрепата на способностите им за живот, здраве и телесен интегритет“ (Кънева, 2022: 227 – 228).

Шийла Бенхабиб критикува западната морална теория по линията на отношението *аз-друг*, разглеждайки двете възможни морални перспективи – гледната точка на „*обобщения*“ и „*конкретния*“ друг. Гледната точка на „*обобщения* друг“ изисква да гледаме на другия като на рационално същество, което притежава същите права и задължения, които ние си преписваме. Той става едновременно всеки и никой. Гледната точка на „*конкретния* друг“ се съсредоточава върху различията и индивидуалността. В отношенията ни към него водещи морални чувства са любов, грижа, симпатия и солидарност (Бенхабиб, 2001: 199 – 206). Нел Нодингс различава два типа грижа – *грижа за*, която е непосредствено насочена към другия и *грижа относно*, която е опосредена, насочена към човечеството, или непознат човек (Видева, 2013: 75).

В контекста на майчинството, *емпатията* и *грижата* придобиват по-различно значение, където в *другия*, майката не търси себе или човека като абстрактен друг, не търси просто *конкретния* друг, а познава детето си, затова и е по-подходящо да говорим за *майчина любов*. Въпреки, че майчинството по същността си е грижа, то не е само ненасилствен начин за разрешаване на даден проблем, или приемане на другия. Сара Ръдик описва майчиното внимание към детето като подобно на *емпатията*, т.е. „да страдате или да празнувате с друг, сякаш в опита на другия познавате и откривате себе си“, но понятието за *емпатията* подценява познаването на *другия*, без да откриваш себе си в него. С това е свързана и *майчинската любов*, която не търси себе си в детето, а търпеливо търси и намира именно него (Ruddick, 1989: 121).

Майчинството като проект за ненасилствена грижа

Майчинството не се заключава в опазването на живота на детето, неговото отглеждане и възпитание. От една страна то е загриженост към наличните потребности и интереси на детето, но, от друга, то е винаги проект с перспектива към бъдещето. Неговата последна цел е еманципация на обгрижвания, целяща отделяне и независимост от грижещия се. Такава е и дефиницията, която Нел Нодингс дава за грижата – „да се

грижиш за друга личност, в най-същностния смисъл означава да ѝ помогнеш да израстне и да се реализира“ (Видева, 2013: 73).

В статията си „Родители и житейски перспективи“, Уилям Ръдик прави аналогия между родителя и *градинаря*, с разликата, че тук „продуктът“ на родителството не е артефакт, а притежава капацитета да се превърне в автономна личност, равна на „производителя си“. От тук и отговорното родителство дава не само необходимата за съхраняването на живота грижа, но и необходимата за изграждането му като личност. И тъй като интересите и желанията на детето не винаги отговарят на тези на родителите, Уилям Ръдик предлага принцип за предоставяне на перспективи (Prospect Provision Principle) като възможен отговор за отговорното родителство (Ruddick, 1979: 130). Този принцип дава възможността децата да критикуват решенията на родителите си и да се търсят приемливи решения както за децата, така и за родителите.

При все, че майчинството е проект за *ненасилствена грижа*, понякога и най – ненасилствените техники и действия могат да наранят, объркат и оставят белези, а мирът и тишината, които майките се стремят да създадат, могат дори да маскират насилието. Затова и майчинството е проект не просто за избягване на насилието, в който майката не иска да нарани детето, но и го научава да не иска то самото да причинява болка, но и за научаване на децата на съпротивата като добродетел и отделянето им в един момент като самостоятелни личности.

Проблемите, свързани с доброто и отговорно родителство отпращат и към тяхната противоположност – насилието над деца и родителската небрежност.

Насилие над деца и родителска небрежност

Темата за отговорното родителство и насилието е важна не само от етическа и философска гледна точка, но и от правна, тъй като липсата на общоприет стандарт прави трудно и търсенето не просто на морална, но и на съдебна отговорност или отнемане на родителски права в случаите на насилие над детето.

Така например, кои действия можем да приемем като насилствени – дали те зависят от намерението, или единствено от последствията, при все че много действия в различен контекст могат да се приемат като насилствени или ненасилствени, или в зависимост от различния субект, да се възприемат като нараняващи или не.

Един възможен отговор е позовавайки се на утилитарния подход, да ги определим като действия от страна на родителите, които не могат да претендират за такива „най-добър интерес на детето“ или не задоволяват базовите му нужди. Но това също е прекалено неточно и широко определение, което би могло да изкара всяко родителство като осакатяващо и небрежно. Тук въпросът е и на кои ценности следва да се позовем при дефиницията на „най-добър интерес“.

Неточността в дефинирането на отговорно родителство и родителска небрежност прави трудно и оправдаването и необходимостта от намеса на държавата за отнемането и обратно, в даването на родителски права в случай на осиновяване и представянето на критерии.

В българското законодателство, в семейния кодекс е постановено като право и задължение на родителя – да „се грижи за физическото, умственото, нравственото и социалното развитие на детето, за неговото образование и за неговите лични и имуществени интереси“; „родителят отглежда детето, формира възгледите му и осигурява образованието му съобразно възможностите си и в съответствие с нуждите и наклонностите на детето, но и с цел израстването му като самостоятелна и отговорна личност. Родителят няма право да използва насилие, както и методи на възпитание, които уронват достойнството на детето“ (Семеен кодекс, чл.125).

При доказването на насилие и родителска небрежност, държавата може да отнеме родителските права, но не може да гарантира, че приемния дом ще осигури „адекватна грижа“ на детето.

Също така спорен и отворен остава въпроса не само по отношение на отговорното родителство и ненасилствените практики спрямо вече родени деца, но и по отношение на закрилата на фетуса. Така например можем ли да задължим бременната към отговорна грижа и здравословен начин на живот по време на бременността, независимо дали е поела отговорност да се грижи за детето след раждането или не.

Заклучение

Благодарение на напредъка в репродуктивната медицина, съвременето ни е белязано от почти неограничени възможности за създаване и отглеждане на дете. С огромната експанзия от възможности, все по-важни и настоятелни стават въпросите за

майчинството и родителството и неговите философски и етически аспекти. Все по-значими са и темите за емпатията и насилието и възможността на едно майчинство като когнитивен и емоционален проект за ненасилствена грижа.

Отговорното родителство и грижа, както и родителската небрежност е добре да бъдат внимателно дефинирани и извадени от частната сфера, за да могат да коригират законите и да оправдаят намесата на държавата в случай на нужда, както и за да могат да се защитят интересите както на децата, така и на техните родители и да се избегне нанасянето на вреда.

БЕЛЕЖКИ

[1] В „Етика на генетичния контрол“ от 1974г. Джоузеф Флечър изказва позицията си по отношение на новите репродуктивни технологии (Вж. Джонсън, А. 2011. Прекрасният нов свят: етика на човешкото възпроизводство. *Раждането на биоетиката*, 467).

[2] Бючъм и Чайлдрес формулират четирите основни принципа на биомедицинската етика в изследването си „Принципи на биомедицинската етика“: „принципът за уважение към автономията, не вреди, прави добро и принципът на справедливостта“, като никой от принципите няма превес над останалите. (Вж: Кънева, 2011, с. 29 – 34).

ЛИТЕРАТУРА

Асенова, А. (2011). Сурогатно майчинство – нови идентичности в ерата на модерните биотехнологии. – В: Кънева, В. (съст.) *Автономия и биоетика*. Т.2 С., ИК „Критика и хуманизъм“, 163 – 174.

Бенхабиб, Ш. (2001). *Ситуиране на аз-а. Родов пол, общност и постмодернизъм в съвременната етика*. С., ИК „Критика и хуманизъм“.

Видева, Н. (2013). *Феминистки проекции*. С., УИ „Св. Климент Охридски“.

Джонсън, А. (2011). *Раждането на биоетиката*. С., ИК „Критика и хуманизъм“.

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. (2022). Марта Нусбаум за развитието на способностите като подход на грижата – В: Минева, С. Кънева, В. (Съст.). *Етика и грижа*. С., УИ „Св. Климент Охридски“, 216 – 232.

О'Нийл, О. (2011). „Репродуктивната автономия“ и новите технологии. – В: Кънева, В. (съст.) *Автономия и биоетика*. Т.1 С., ИК „Критика и хуманизъм“, 253 – 283.

Семеен кодекс, Обнародван, ДВ, бр. 47 от 23 Юни 2009г., изм. и доп. ДВ, бр. 24 от 22 Март 2019г. <https://www.lex.bg/laws/ldoc/2135637484>, [01.11.2023]

Gheaus, A. (2016). Parental enhancement and symmetry of power in the parent-child relationship. – In: *Journal of Medical Ethics*, 42(6), 397-400, doi:10.1136/medethics-2016-103624

Ruddick, S. (1989). *Maternal thinking. Toward a politics of peace*. Boston, Massachusetts: Beacon press.

Ruddick, W. (1979). Parents and Life Prospects. – In: *Having children. Philosophical and Legal Reflections on Parenthood*. New York: Oxford University.

**КАКВО Е МЯСТОТО НА ЕМПАТИЯТА И ИЗКУСТВОТО В УСЛОВИЯТА НА
ЧЕТВЪРТАТА ИНДУСТРИАЛНА РЕВОЛЮЦИЯ (ПО ПРИМЕРА НА
ПЪРФОРМАНС АРТ „МАНИФЕСТ НА ФАЛШ АРТ”)?**

ВЕРОНИКА ПРЕЖДАРОВА

Пловдивски университет „Паусий Хилендарски”

veronika.prezhdarova@uni-plovdiv.bg

АННА ДРЕНСКА

Софийски университет „Св. Климент Охридски”

anikonomova@gmail.com

**WHAT IS THE PLACE OF EMPATHY AND ART IN THE CONTEXT OF THE
FOURTH INDUSTRIAL REVOLUTION (EXAMPLE PERFORMANCE ART "FAKE
ART MANIFESTO")?**

VERONIKA PREZH DAROVA

Plovdiv University "Paisii Hilendarski"

ANNA DRENSKA

Sofia University "St. Kliment Ohridski"

Abstract

The purpose of this article is to provide an interdisciplinary view of the interaction between social science and art, and more precisely between political science and art, focusing on the role of empathy in their relations. A historical overview of the technological development that has led to the current Fourth Industrial Revolution is made, and the breakdown of empathy as a result of this process is outlined.

Keywords: manifesto, empathy, Fourth Industrial Revolution, contemporary art

Въведение

С навлизането на цифровизацията и въвеждането на изкуствения интелект в ежедневието възникват твърде много въпроси и рискове, с които обществото ще трябва да се справя. Какви са последиците – емоционални, ментални и социални, от все по-интензивното използване на дигиталната среда, която е достъпна чрез дигиталните

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 8, кн. 2/2023

устройства, различните приложения, социални мрежи и изкуствен интелект? Вече има проучвания на последствията от всекидневното използване на тази нова среда. Цифровизацията издигна нашата комуникативност и достъпност до информацията на ново, по-високо ниво, но в същото време се регистрират негативни въздействия върху мозъка, като: претоварване на префронталната кора, формиране на дигитална зависимост, намаляване на вниманието, намаляване на капацитета на кратковременната памет, социална отчужденост и др. Наблюдаваме как общуването в ежедневието се измества от консумацията на информация, достъпна чрез дигиталните устройства и социалните мрежи. Въпреки че тези ефекти са търсени в бизнеса, (за поощряване на потреблението, заради икономическата изгода и др.), необходимостта от култура на ползване на средата е крещяща, в частност поради понижаването на познавателните способности и нарушаването на пълноценно общуване (Марси, 2023).

Спокойната, любяща среда както в семейството, така и в социалните групи и в обществото формират уравновесена и сигурна в себе си личност. Ролята на образованието, културата и изкуството в този процес на социализация са незаменими. В този контекст призивът „Изкуството ще спаси ли света“ придобива актуалност. Ученето чрез изкуството е възможно отчасти благодарение на емпатията, която е способност за разбиране и съпреживяване на чувствата и емоциите на другите (Мизов, 2023). Създаването на произведения на изкуството е изживяване, което е важно не само за публиката, но и за твореца. Голяма част от художниците се занимават с изкуство заради самия процес, изживяванията, които го съпътстват, и огромното задоволство от постигнатия резултат – създадената картина. Този процес изисква познания и усъвършенстване в областта на художествените средства (материали и техники), но и голяма интелектуална работа по осмислянето на идеите, които се извеждат визуално като художествен образ в завършено произведение. Когато материалите – материята във вид на бои, вода, пигменти – са овладени и художникът създава колорит, вече има своеобразно издигане над материята, защото колоритът въздейства силно на чувственото възприятие. Големи колористи в българското изобразително изкуство са Владимир Димитров – Майстора, Васил Бараков, Генко Генев и други. Тяхното творчество е изразително и силно въздействащо.

Значение на изкуството за развитие на емпатията

Способността за емоционално съпреживяване е съществена характеристика на емпатията. Освен че е творчески процес, изкуството е особен тип преживяване и съпреживяване; ето защо може да се каже, че то е следствие на съществуването на емпатията, но е и своеобразен инструмент за нейното развитие.

Изкуството съпътства човечеството от древността до днес. Най-ранните свидетелства за човешка дейност са показателни за съществуването на всички видове визуални изкуства. Праисторията изобилства от артефакти, показващи образци на рисунково изкуство, живопис, скулптурата, графични отпечатьци, сграфито (Райнов, 2002). Голяма част от стенописните рисунки на бизони от праисторическата епоха са били замервани с копия и са служели за трениране на ловните умения, а това е пример за познавателната функция на изкуството. То също така стимулира емпатията в процеса на личностна реализация и чрез общностната идентификация (Николов, 2016).

Изкуството е особена форма на обществено съзнание, което представлява духовно усвоена действителност, концентриран човешки опит, изразен чрез художествени и чувствени изразни средства. То търси отговор на въпросите какво е добро и зло, както и отговор на основните философски въпроси, зададени още от натурфилософите, които поставят началото на научното познание в Европа и основите на съвременното общество.

Над тези основни въпроси са разсъждавали в Древна Гърция гражданите на полиса, на симпозиума. Древногръцкият симпозиум е особен вид съпреживяване на изкуството, но е и пример за личностна реализация чрез общностна идентификация. Самото име „симпозиум“ подсказва вече споделеност и съпреживяване. От (συμ-πόσιον) представката „сим“ означава съвместност, подобност, а „потос“ означава чаша. Симпозиумът е пир, трапеза (чаша), която всеки гражданин, имащ амбицията да се издигне в обществото, е длъжен да споделя. На тази трапеза не се обсъждат злободневни теми, а се рецитират стихове, пеят се химни, вдигат се наздравици с чаши, чиято украса изобразява сцени от митологията, които в този момент са обект на обсъждането. Всички видове изкуства са включени в симпозиума. „Познай себе си“ е девиз, изписан над входа на храма на Аполон в Делфи и европейската цивилизация (чийто зародиш е формиран в Древна Гърция) през всички исторически периоди се опитва да преоткрива това

познание. Като се има предвид, че Аполон е богът покровител на изкуството, императивът посочва отговора.

Познавателен елемент в изобразителното изкуство има и днес, когато чрез произведението зрителите преживяват „нещо“, което художникът влага в картината. Това „нещо“ е същност на произведението, вътрешна основа, съдържание, най-важна негова част (Радева, 2022). Тази същност може да бъде разказ, може да бъде идея, може да бъде чувство. Тази същност се поражда в определена обществена среда, отразявайки я (Николов, 2016).

„Художникът буди с голяма сила в душите на другите ония образи и вълнения, които са се зародили вече в смътен вид у тях, но не са намерили още пълен, завършен израз. Затова всички прочути творби, които са се ползвали с най-голям успех в дадено историческо време, а и у определено човешко общество, са обикновено най-ясен израз на преживелиците, които са общи за тоя колектив; затова те и служат като показалци за равнището на неговия обществен и духовен развой” (Райнов, 2002). В „Изкуството да обичаш“ Ерих Фром разсъждава как да постигнем щастието и показва, че единственият път на човека към щастието е творчеството и изкуството. Според него, ако човекът не се заеме с творческа дейност, неизбежно стига до разрушение (Фром, 2000). От една страна, всичко е в ръцете на отделната личност и в упражняването на нейната свободна воля. От друга страна, както Васил Проданов отбелязва, индивидуалната човешка дейност е от изключително важно значение за личността, но тя се извършва в „определени ценностни координати, зададени от социалната система, в която тя е включена” (Проданов, 1988: 47 – 49). Тъй като технологиите и пандемията дехуманизират социалната среда, като заменят общуването с пряка консумация на съдържание, сме свидетели на рязък спад на емпатията. Затова възниква необходимост от намиране на нови ориентири и нова култура при използването на дигиталната среда, за да се овладеят рисковете. Д-р Сара Конрат – социален психолог, доцент по филантропични изследвания от Университет „Пърдю“ и специалист по емпатия доказва, че има път за развитие на емпатията и той е чрез занимания с изкуства.

Манифестът, индустриалните революции и емпатията

В исторически план сме свидетели на множество обединения между интелектуалци, които, изразявайки съвместно обществената си позиция, формират

различни направления в политиката и изкуството. Емпатията е един от лостовете за обединяването на хората за постигане на определени хуманни цели (Мизов, 2023). Основният документ, чрез който група от единомишленици изразяват своите социални позиции, е манифестът.

В съвременния тълковен речник на българския език думата „манифест“ означава:

1. „Тържествено писмено обръщение на върховната власт към населението“.

2. „Писмено възвание с програмен характер“ (Буров и др., 1999 –2000: 434), което най-често се среща при интелектуалните движения и политическите партии.

В речника на чуждите думи се разглежда и произходът на думата, който идва от латинската дума *manifestus*, означаваща „явен“ (Филипова-Байрова и др., 1993: 507).

Манифестът е една от важните изразни форми на демокрацията, която позволява публичното афиширане на принципа на плурализма на мненията. Чрез публичната демонстрация на позициите си в манифеста като документ гражданите, които поддържат определени позиции, имат възможност да се обединят около тях и по този начин колективно да ги постигат. Това е и начинът те заедно да отстояват своите права и свободи.

Първата индустриална революция и внедряването на технологиите ѝ в капиталистическото производство води до насилие чрез експлоатация на класата на капиталистите над тази на пролетариата, а това обуславя пораждането и развитието на огромни неравенства и социални несправедливости в Англия. Наблюдавайки и съпреживявайки тези процеси, К. Маркс и Ф. Енгелс създават „Манифест на комунистическата партия“. Той обединява идеологически всички трудещи се (експлоатирани от капиталистите) хора по целия свят (Маркс, Енгелс, 2013). Така те декларират, че чрез този манифест работническата класа трябва да се обединява против управляващата ги буржоазна класа, ако иска да спечели класовата борба и да промени живота на хората и обществото към едни прогресивни и хуманни негови измерения.

Манифестът на комунистическата партия остава най-значим документ в историята, защото впоследствие в общественно-политическата практика успява да обедини много хора по света, които заедно да отстояват социалните си права на т.нар. слой от обществото – пролетарии. Затова можем да твърдим, че чрез този документ емпатията като социално-психологически феномен бива най-силно възплътена в него и

чрез него. Не случайно днес има немалко автори, изследващи природата, особеностите и функционалността на емпатията, които виждат и анализират нейните солидни присъствия и влияния в обществено-политическата практика, осъществена съобразно принципите на марксизма.

След този манифест се открояват и други манифести на политически партии, обществени движения, които се обединяват около практическото решаване на определени социални проблеми като екологично замърсяване, глад, полово неравенство и други, но никой от тези манифести не успява да обедини толкова много хора около идеите си. Това е така, защото проблемите, които се формулират в тях, засягат отделни малки групи от хора, докато проблемът с експлоатацията засяга цялото общество. Поради тази причина Манифестът на комунистическата партия се използва като основа за създаване на силна социална държава в Съветския съюз.

През Втората индустриална революция в Източна и Западна Европа се засилване ролята на държавата, която централизира властта си, контролирайки всички обществени аспекти в йерархичната си рамка. Тя се превръща в социална държава в рамките, на която се наблюдават обединения на синдикати, които заедно отстояват своите права на трудещите се граждани. През този етап суверенитетът на държавата е силен, както и емпатията между хората, които се обединяват, за да отстояват социалните си права и свободи.

По време на Третата индустриална революция обаче се наблюдава обратната тенденция – отслабва силната роля на държавата, която вече става зависима от транснационалните корпорации, правителствени и външни неправителствени организации, които спомагат за развитието на неолиберализма в националните държави по целия свят. Това способства за ограничаване и редукция на суверенитета на държавите, което пък от своя страна води до спад на интереса към обществените обединения, защото те вече не са ефективни и ролята на манифеста губи своя предходен смисъл (Проданов, 1999). С помощта на новите информационни технологии нациите започват да се фрагментират, което води и до спад на емпатията (Мизов, 2023).

В неолибералните условия, в които обществото продължава своето развитие, основни ценности стават егоизмът и консуматорството на индивида *Homo economicus* – а те се разпространяват чрез популярната култура. Неолибералната култура прави

индивида егоист, за да може да оцелее, което е и най-големият удар върху алтруизма на гражданите в обществото. Вследствие от всичко това се пораждат и се развиват огромни социални неравенства, а това от своя страна води и до поредни кризи на капитализма като система.

За да се излезе от кризата, в производството започват да се внедряват технологиите на Четвърта индустриална революция. Тя сама по себе си води към формиране на дигитален суверенитет. Формират се дигиталните и хибридните общности. За разлика от предходните индустриални революции, в които общностите имат по-скоро локален и реален характер, в настояще време те имат виртуален характер и могат да обедини различни хора по света (Преждарова, 2023). Това дава възможност на манифестите да се разпространят по-бързо, отколкото обикновено, както и с по-голяма ефективност, сред повече хора по света. Затова се появяват и различни социални групи, като екологични организации, ЛГБТИ и други, които от една страна разединяват обществото, но от друга – обединяват хората по културен, а не по икономическия признак, на базата на споделени ценности и съпричастност. За да може съвременният човек, в условия на пълна автоматизация, която се очаква да се реализира през Петата индустриална революция, да се съхрани, той се нуждае от обединяване на хората в общи каузи под формата на манифести в изкуството и политиката, както и в други обществени обединения.

Ролята на манифестите в политиката е да обединят възможно най-голямо количество хора, като основната им цел е да решават практически техните разнородни и многобройни социални проблеми. В условията на дигитализация манифестите имат по-голяма възможност да бъдат разпространявани сред много повече хора, отколкото в предходните условия на по-ниско информационно-комуникативно развитие. Като значим документ манифестът съществува и в съвременното изкуство. За разлика от манифестите в политиката, тези в изкуството имат за цел да обединят по-тесен кръг от интелектуалци, които заедно да отстояват своите идеи и виждания в сферата на философията, изкуството и други духовни сфери, откроявайки се от масата. По-късно тази лява насоченост на интелектуалците се използва от неоконсерватизма (Кънчев, 1993).

Манифести в изкуството

Най-известните манифести в съвременното изкуство са: Манифест на символизма, Манифест на реализма, Манифест на кубизма, Манифест на Дада; Манифест на сюрреализма; Манифест на футуризма и други.

При появата си тези манифести имат за цел да обединят както творците, така и техните почитатели, зрители, слушатели и читатели около важни социални проблеми, а самото изкуство се заражда в следствие на съпреживяване (емпатия). Например Манифест на Дада е написан през 1918 г. в знак на протест срещу Първата световна война и множеството жертви на войната. Представителите на това направление се обявяват публично срещу всички порядки и норми в обществото. Тяхната важна социална роля е в съпротивата срещу войната. Бунтът на дадаистите обаче не се увенчава с успех. Представителите на Дада се разпръскват в различни други направления на съвременното изкуство – сюрреализъм, футуризм, експресионизъм, кубизъм (Стойков, 1974: 78 – 79).

Модерното и съвременното изкуство сами по себе си имат политизиран (революционен) характер чрез формите, които използват, както и заради критичния им характер (Дворянов, 2023: 199). Например сюрреализмът, който също притежава манифест и е написан от Андре Бретон, има революционен, и то анархистичен характер. Той обединява интелектуалци, опониращи на порядките на буржоазията и действащи против зримото, опирайки се на ученията на Фройд, с основна цел да освободят съзнанието и духа на твореца от ограниченията на реалността, и най-вече от зависимостта на буржоазната класа (Андреев, 1972: 55).

Ролята на манифестите в изкуството затихва при неолиберализма. Ценностите на индивидуализма са характерни и за сферата на изкуството. Но дигитализацията и последващата след нея автоматизация на Четвъртата индустриална революция водят до изместване на голяма част от професиите, при което ролята на човека като творец и на интелектуалеца се обезценява заради навлизането на изкуствения интелект. Единственият начин да се противостои на корпоративния сектор, при който печалбата е заменила чувството на емпатия и за да се минимизират разходите, без значение кой е творецът на произведението – човекът или изкуственият интелект, е необходимо да се възкреси обединяващата ролята на манифеста. Интелектуалците трябва заедно да

отстояват ролята на човека в условията на дигитализация, предизвикана от технологиите на Четвъртата индустриална революция. Това означава, че изкуството става не само много значима сфера, но и извънредно важен инструмент, с помощта на който може/трябва да се върне, а и да се съхрани емпатията на съвременния индивид, живеещ в условия на дигитализация.

Наблюдавайки тази тенденция по замяна на творческия труд на човека от изкуствения интелект, авторите на статията се обединяват и създават пърформанс арт, който представя артистично документ „Манифест на фалш арт“. Главната цел на Манифеста е да съхрани ролята на твореца, да му помага да откроява себе си, изкуството си и емпатията в условията на все по-бързо навлизащия във всички сфери изкуствен интелект, който е една от ключовите технологии на Четвъртата индустриална революция.

Пърформанс арт „Манифест на фалш арт“

За първи път пърформанс артът „Манифест на фалш арт“ се провежда у нас и се подписва в Софийски арсенал – Музей за съвременно изкуство, на 8 април 2023 г. Той е част от програмата на фестивал за пърформанс арт „Телесно-образно“, организирана от Сдружение „Изкуство в действие“ с главен организатор и куратор проф. Орлин Дворянов, по случай тридесет и три годишнината на Сдружението. До момента пърформансът се е провел в рамките на четири фестивала на изкуствата в град София и град Пазарджик и в рамките на XIX Национална конференция по етика „Емпатия и насилие в съвременното общество“ в зала „Проф. Марин Дринов“ на Българската академия на науките. Наблюдава се нарастване на интереса към него и в други градове в България.

Документът е със свободен достъп в дигиталното пространство на български и английски език (Манифест на фалш арт, 2023). Основната му цел е колкото се може повече хора по света да се запознаят с неговото съдържание, да го приемат и да започнат действия по създаване на интелектуално движение, свързано с открояване на социалната идея за запазване на твореца и зрителя и способността им за емпатия в условията на Четвъртата индустриална революция.

Контент-анализ на документ „Манифест на фалш арт“

Пълното наименование на интелектуалното движение, което създаваме, е „фалшиво изкуство“, което за краткост наричаме „фалш арт“. За негов синоним и по-скоро метафора избираме наименованието „грим арт“, защото гримът има за цел да прикрива несъвършенствата. Считаме, че подобна е и целта на изкуствения интелект, който се интегрира в живота на хората, за да прикрие несъвършенствата на човека и така да създаде един свръх-разум, чрез който да се изпълняват задачи, неизпълними за човека. Това е отразено в първа точка на Манифеста, която гласи:

1. „Синоним на фалш арт е грим арт. Грим арт течението на английски е: Make up art, и фалш арт е: Fake art. На руски е: Макияж арт и фалш арт, на немски: Make-up-Kunst и Gefälschte Kunst, на френски: Faux art и L 'art du maquillage, на испански: Arte de maquillaje и Arte falso, на италиански: Arte del trucco и Arte falsa, на китайски: 化妆艺术 и 假藝術, на турски: Makyaj sanatı и Sahte sanat“ (Манифест на фалш арт, 2023).

2. „Грим арт копира, отразява (гримира-кодира) не само външни форми, а и вътрешни – чувства и емоции, породени от външните гримирани форми на природа, общество, държава, държавни организации и транснационални корпорации“ (Манифест на фалш арт, 2023).

Във втора точка се отразява ролята на твореца като участник във фейк арт и в колектива от участниците на фейк арт. Във фейк арт направлението интелектуалецът не е сам, а твори в колектив, който се събира вследствие на чувството си на съпричастност към важен социален проблем. Документът отразява факта, че създателят на произведение участва не само като наблюдател на външни форми и организации, които възприема рационално, а и като сътворец чрез усещанията си за съпричастност, които са повлияни от подсъзнателни архетипи на отразените външни форми, имащи субективен характер за всеки отделен индивид и зависещи от неговите психологически и индивидуални преживявания. Фалш арт е колективно изкуство и като такова опитността на участниците му в социума е изключително важна за поддържане на способността им за емпатия, която пък от своя страна спомага за устойчивото му развитие във времето.

3. „Фалш арт течението гримира-кодира съвременните тенденции на епохата, в която живеем. Това не е епохата на Постмодернизма, а нова епоха с нови кодове,

ценности, култура и обществен пост-де-вирто-конструкт. Наричан е Протеизъм, Метамодерн, Супермодерн, Пост-постмодерн“ (Манифест на фалш арт, 2023).

Трета точка отразява насочеността на Манифеста към новото културно направление на пост-постмодернизма (Toth, 2010), в което се отразяват специфичните културни особености на всяка държава, обединени с универсалността на темата за изкуствения интелект по целия свят.

4. „Грим арт е кодирането-гримирането на нова епоха, която естетически (от декаданса) е отразявала, а сега кодира илюзиите и фалша за свобода на гримирането. Във възход е нов метод на гримиране-кодиране на реалността чрез възхода на една нова информационна демокрация, изтъкана от деформиращи се непрекъснато символи и кодове със самогримиращи-самокодиращи се семантични значения. Тъй като се самогримират-самокодират – изчезва ролята на гримьора-програмиста (автора), която ще бъде заменена от изкуствен интелект (наричан „авторобот“), властващ над всички цветове гримови палитри (гримове-кодове)“.

Четвърта точка е вид критика на демокрацията, в качеството ѝ на манипулация на свободата във всички сфери, дори и в изкуството. Важно е тази манипулация да не се допусне и чрез новите технологии, и новата „информационна демокрация“ (Манифест на фалш арт, 2023) да осигури истинска свобода на изразяване на творците и обикновените граждани. Също така изкуството, което се създава от изкуствения интелект – „авторобот“ (Манифест на фалш арт, 2023), да бъде прозрачно и лишено от манипулации.

Пета точка: 5. „След като се самогримират-самокодират, формите и значенията се отразяват в огледалото, което мигновено ги размножава. Така се създават хиляди копия на самогримираните-самокодирани форми на реалността във виртуалността, мита, манипулацията.

След като бъдат наблюдавани, огледалните форми се превръщат в огледално съзнание и подсъзнание, които в същия момент започват да се самогримират-самокодират и размножават. Така се възпроизвеждат безбройно много отражения на грима-кода в своите действия, които пораждат след себе си още много отражения, копия и самогримирани-самокодирани съзнания и подсъзнания“ (Манифест на фалш арт, 2023).

Тази точка отразява възможността на данните, възпроизвеждани от човека, да обучават изкуствения интелект, който ги репродуцира в още хиляди вариации и постоянно претворява себе си и възможностите си. Метафората за „огледалото“ (Манифест на фалш арт, 2023) и отразителната му способност е възможността на изкуствения интелект да се самообучава чрез невронните мрежи. При това „цената е заменена не от ценността, която отдавна е изчезнала, а от отразителната способност на самогристиране-самокодиране (мимезис)“ (Манифест на фалш арт, 2023).

Шеста точка отразява четвъртия фактор на производство след капитала, труда и земята, какъвто, с развитието на дигитализацията, стават големите данни. В резултат на това цената променя своя характер, защото начините, по които се генерира печалба, се променят; за разлика от предходните три фактора на производство, които имат друг характер, ценообразуването на данните се случва вследствие на способността им да се възпроизвеждат и да обучават изкуствения интелект. Но и се добавя като специална ценност способността да се съпреживява, защото изкуственият интелект не умее да съпреживява – за разлика от човека.

„Зрителят и автороботът са две противоположни огледала, които създават безкрайна перспектива от самогристиращи-самокодиращи се значения от митове“ (Манифест на фалш арт, 2023). Ето защо седма точка показва, че и зрителят също е застрашен от заместване, което може да има неконтролирани последици. След навлизането на квантовите изчисления и развитието на технологиите на Четвъртата индустриална революция се приема, че до 2035 г. технологиите ще достигнат до точка на сингулярност, в която те сами ще се програмират без човешка намеса, както и ще се обучават самостоятелно (Николов, Преждарова, 2023: 145).

„Не е важно произведение без грим-код и човек. Не е важно произведение, което е гримирано от друг обект или субект. Важно е то да бъде самогристирано-самокодирано чрез авторобот в комбинация с човек. Това е единственият начин да се видят отразителните форми при наблюдението на зрителя, както и безкрайните деформации, изменения, манипулации, фалшификации, симулации и виртуализации“ (Манифест на фалш арт, 2023).

Важно е да се отбележи, че Манифестът не отрича изкуството, създадено от изкуствения интелект, нито факта, че изкуственият интелект може да замени

възможностите на човека. Обратното – изкуственият интелект се счита за помощник на твореца, който може да върши вместо него рутинните дейности, като по този начин човекът може да се отдаде на творчество. Така чрез утвърждаването на Манифеста се търсят колективно решения за симбиозата между творец и изкуствен интелект.

„Когато зрителят стане робот, то и значението променя своя характер” (Манифест на фалш арт, 2023). Възможността за заместване на зрителя с робот ще доведе до взаимно самообучение на двата изкуствени интелекта на твореца и наблюдателя, които ще комуникират помежду си и ще се самообучават взаимно.

„Фейк арт направлението има в себе си всички връзки между теченията в изкуството“ (Манифест на фалш арт, 2023). Изкуственият интелект сам по себе си има холистична (цялостна) същност, която обхваща всички сфери в човешкия живот и природата около него. Той обединява в себе си множество данни и информация, които се превръщат в знание и познание. Единствено изкуственият интелект може да обедини цялото знание за света, но това познание трябва да се използва хуманно, за благо на обществото и човешкия вид. Внедряването на квантовия компютър ще даде възможност на изкуствения интелект да отрази буквално действителността (Бодрияр, 2019). При тази ситуация фейк арт няма да бъде само и единствено симулация, а и оригинал едновременно, защото той събира фрагментираните елементи от постмодернизма и ги превръща в друга културна епоха – Метамодернизъм, Супермодернизъм, Трансмодернизъм и други възможни интерпретации.

„Фейк арт е комплексно (интердисциплинарно) изкуство, изградено само от връзки (Манифест на фалш арт, 2023). Връзките в това направление трябва да бъдат човек-изкуствен интелект. Тази връзка трябва да е многопосочна и безкрайна, за да може да се генерира фалш арт изкуството. Квантовите принципи увеличават скоростта на обучителните способности на изкуствения интелект (Николов, Прездарова, 2023), а той е изграден и функционира чрез принципа на невронните мрежи (Ли, 2019). При внедряване на изкуствения интелект важни стават не отделните фрагменти (елементи), а връзките между тях (Николов, Прездарова, 2023).

„Критиката на произведенията не се приема като критика, а като догритимиране-докодиране, защото самият грим-фейк арт е критика. Процесът на гримиране-кодиране може да бъде безкраен“ (Манифест на фалш арт, 2023). Затова всяка критика на

произведение на фалш арт се превръща в ново произведение, което само по себе си също търпи критики.

„Разрушението или внасянето на допълнителни елементи към грим-фейк арт е също докодиране, което възпроизвежда арт интервенция, която е неотменна част от действието при досъздаване на произведението пърформанс, хепънинг, арт инсталациите“ (Манифест на фалш арт, 2023). В тази точка критиката се сравнява с арт интервенцията, която представлява определено взаимодействие на твореца с вече съществуваща творба, и това взаимодействие поражда нова творба. Чрез критиката всяко произведение има възможността да бъде свободно доразвивано от всеки желаещ творец. Във фалш арта всеки творец колективно може да допринася за досътворяването му, като авторските права се съхраняват за всяка предходна форма на произведението. Както принципът на манифеста е колективен, то и изкуството, което отразява той, е колективно изкуство, за да може ролята на човека да се съхрани сред все по-бързо навлизащия изкуствен интелект.

„Главната цел на този Манифест е от една страна да утвърди и популяризира направлението фалш арт, а от друга страна е да защити ролята и мястото както на художника, така и на зрителя, които да бъдат водещи при изграждане и възприемане на произведението. Но моралът трябва да бъде в основата на фалш арта. Чрез моралната съставляваща в произведението могат да се запазят ролята на твореца и зрителя, а не техните роли да бъдат роботизирани и заменени от изкуствения интелект. Моралът е да се съхрани духовната роля на човека“ (Манифест на фалш арт, 2023).

Чрез тази точка се отразява главната цел на Манифеста. Важно е освен идеята за съхраняване ролята на човека, неговата свобода и независимост, също и вредни идеологии да не бъдат използвани, за да не се опорочи идеята за Манифеста и той да започне да служи на определени групи от хора за постигане на лични интереси. Манифестът е насочен към съхраняване на чувствата и емоциите на всички творци и зрители.

„Манифестът е предназначен основно за творци, зрители на творби на фалш арт, както и за всички, които се чувстват застрашени от изкуствения интелект. Да приемат Манифеста тези, които не искат интелектуалната им роля да бъде заменена от изкуствения интелект. Утвърждаването на фалш арт като направление в изкуството ще

допринесе за съхраняване на социалната роля на човека вследствие интегрирането на изкуствения интелект в духовната сфера (изкуство и наука)“ (Манифест на фалш арт, 2023).

В петнадесета точка се уточнява към кого е насочен Манифестът – творци, зрители и всички останали граждани по света, които се чувстват застрашени от навлизането на изкуствения интелект на работните им места и местата, на които прекарват свободното си време. Целта на манифеста не е да обедини граждани, които се страхуват от иновациите, а точно обратното. Целта е да се обединят креативни и активни граждани, които заедно чрез интелектуалния продукт, който създават, да открояват ролята на човека пред тази на изкуствения интелект. Така заедно творците ще експериментират и ще откриват нови форми в направлението „изкуство, наука и технология“ (Ivanova, 2017).

Интересът към пърформанса „Манифест на фалш арт“ нараства все повече. Той постоянно се трансформира и развива в нови форми на съвременното изкуство – под формата на хепънинг арт и акционизъм в градска среда. Предстои той да бъде проведен в още големи български градове. Възможно е участието и в международни фестивали извън България, за да могат още повече хора да се запознаят с него и да го приемат. Планира се и разпространението му в дигиталното пространство под формата на петиция, която да достигне до вниманието на органите на държавната власт. По този начин всички интелектуалци колективно ще могат да работят за създаване на държавна културна политика, чиято основна цел е съхраняване ролята на твореца и емпатията му при навлизането на изкуствения интелект в креативните сфери.

Заклучение

Дигиталната среда вече е норма в социалния живот. Интердисциплинарните проучвания ясно очертават негативните следствия върху емпатията и свързаните с нея познавателни способности на личността, но дават и предписания за избягването на рисковете на дигитализацията.

Негативите са: 1) претоварване на префронталната кора, което води до проблеми с паметта, способностите за организиране и планиране; 2) създаване на зависимост, равнозначна на зависимостта от синтетични наркотици, поради генерирането на

незабавна награда за мозъка, в неограничено количество, като резултат се наблюдава снижаване на познавателните способности за запомняне и разбиране на информацията; 3) пиковите в енцефалограмата на мозъка показват проблеми с управлението на вниманието, концентрацията, оценката на релевантната информация; 4) създаване на среда, която измества общуването и води до понижено ниво на емпатия (Марси, 2023).

Дигитализирането на социалната среда е неизбежен процес, който не може да се спре, но може да се промени отношението на хората към начините на взаимодействие с тази среда, като на първо място се формират нови навици при използването ѝ. Друг важен подход е формирането на навици за критично (творческо) мислене и структуриране на релевантно знание (Халперн, 2000).

Регулярните занимания с изкуство са от голямо значение за постигането на тези цели. От друга страна, заниманията с изкуствата са път за развитие на емпатията. Изкуството изяснява и идентифицира собствените ни чувства, въздейства върху фрустрацията и гнева, които, веднъж възникнали, неизбежно водят до насилие или автоагресия. Изкуството подпомага способността за изразяване на чувства, опосредства емоциите чрез интелекта, предотвратява чувството за тревожност и възможността за възникване на агресия (Андреева, 2011).

Някои от формите на колективност в изкуството и политиката се описват в официални документи – манифести. В тях се очертават регламентите и правилата, които трябва да се спазват, за да може да се съхрани общността. През различните технологични революции се наблюдават подеми и спадове на колективизма, както в изкуството, така и в политиката. Това води до формиране на цикличност, като в условията на Четвъртата индустриална революция най-основна задача е съхраняването на суверенитета на личността.

Навлизането на Четвъртата индустриална революция обуславя формирането на нов тип хуманизъм, наричан още трансхуманизъм. В него основна роля има взаимодействието между човека и новите технологии. Затова трябва да се създадат такива механизми, при които новите технологии да служат за благо на човека, а не да се превърнат в самоцел. Развитието и внедряването на изкуството и още по-конкретно на направлението фалш арт в него, в условия на дигитализация, ще бъдат от

изключителна важност, за да се развива емпатията на човека, която ще става основна ценност в условията на Пета индустриална революция.

Съвременното изкуство, ангажирано с актуалните проблеми на съвременността, трябва да служи като барометър за социалните настроения, както и трябва да бъде използвано, за да обединява хората около социално-значими проблеми на обществото, в което живеем.

ЛИТЕРАТУРА

Андреева, И. (2011). *Емоционалният интелект как феномен на съвременната психология*. Новополоцк, ПГУ.

Андреев, Л. (1972). *Сюрреализм*. Москва. Издателство „Высшая школа“.

Бодрияр, Ж. (2019). *Симулация и симулакрум*. С., Тогедър Академи.

Бояджиева, Н. (2021). *Емпатия и личностен профил на специалиста в помагащите професии*. Годишник на СУ „Св. Климент Охридски“. ФНОИ. Книга педагогически науки, том 113. Достъпно на: <https://fnoi.uni-sofia.bg/wp-content/uploads/2021/11/3.-%D0%9D%D0%95%D0%9B%D0%98-%D0%91%D0%9E%D0%AF%D0%94%D0%96%D0%98%D0%95%D0%92%D0%90.pdf>

Буров С., В. Бонджолова, М. Илиева, П. Пехливанова, (1999 – 2000). *Съвременен тълковен речник на българския език с приложения*. Трето издание. Велико Търново. GABEROFF.

Вансолова, В. В., Ю. Д. Колпикского, (1988). *Модернизъм. Анализ и критика на основните направления*. Москва. Искусство.

Гипенрейтер, Ю. Б. (1988). *Введение в обща психология*. Москва. Изд-во МГУ.

Дворянов, О. (2023). *Художествени инсталации*. С., Анос.

Дробышевский, С. (2017). *Достигащото звено*. Книга 2. Люди. Москва. Corpus.

Клаус, Г. (1989). *Речник по психология*. Превод от 4-то немско издание. С., Наука и изкуство.

Кънчев, Р. (1993). *Интелектуалците и властта*. С., Военноиздателски комплекс „Св. Георги Победоносец“, УИ „Св. Климент Охридски.

Ли, К. (2019). *Сверхдержавы искусственного интеллекта. Китай, Кремниевая долина и новый мировой порядок*. Москва. Манн, Иванов и Фербер.

Маркс, К., Енгелс, Ф. (2013). *Манифест на комунистическата партия*. С., УИ „Св. Климент Охридски”.

Манифест на фалш арт. (2023). Достъпно на:

<https://fakeartmanifesto.wordpress.com/2023/07/14/%d0%bc%d0%b0%d0%bd%d0%b8%d1%84%d0%b5%d1%81%d1%82-%d0%bd%d0%b0-%d1%84%d0%b0%d0%bb%d1%88-%d0%b0%d1%80%d1%82/>

Марков, К., Д. Чулова-Маркова. (2011). *История на изкуството*. Част 1. С., Авангард Прима.

Марси, К. (2023). *Перепрошивка: Как защитит свой мозг в цифровую эпоху*. Пер. с англ. В. Ионова. Москва. Альпина нон-фикшн.

Мизов, М. (2023). *Емпатия и политика*. С., Авангард Прима.

Минчев, Б. (2014). *Обща и възрастова психология*. С., Веда Словена.

Михайлов, И. Ф. (2015). *Человек, сознание, сети*. Москва. ИФРАН.

Николов, Н. (1999). *Общностна идентичност и социална онтология*. – В: *Годишник на Софийски университет „Св. Климент Охридски“, Философски факултет. Книга – Психология*. Достъпно на:

https://www.academia.edu/3773157/%D0%9E%D0%B1%D1%89%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%BD%D0%B0_%D0%B8%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D1%82%D0%B8%D1%87%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82_%D0%B8_%D1%81%D0%BE%D1%86%D0%B8%D0%B0%D0%BB%D0%BD%D0%B0_%D0%BE%D0%BD%D1%82%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D1%8F_%D0%A1%D1%82%D1%83%D0%B4%D0%B8%D1%8F

Николов, Н. (2016). *Принципи на социалната еволюция*. – В: *Творческите предизвикателства на критическата психология*. Л. Георгиев (Ред.). С., Издателство на СУ „Св. Климент Охридски, под печат. Достъпно на:

https://www.academia.edu/31923729/%D0%9F%D1%80%D0%B8%D0%BD%D1%86%D0%B8%D0%BF%D0%B8_%D0%BD%D0%B0_%D1%81%D0%BE%D1%86%D0%B8%D0%B0%D0%BB%D0%BD%D0%B0%D1%82%D0%B0_%D0%B5%D0%B2%D0%BE%D0%BB%D1%8E%D1%86%D0%B8%D1%8F_%D0%A1%D1%82%D1%83%D0%B4%D0%B8%D1%8F?email_work_card=view-paper

Николов, Н., В. Преждарова. (2023). Квантовата социална теория като методология за изследване на дигиталните обществени процеси. – В: *Политически хоризонти*. бр. 4. 128 – 151.

Петкова, Ц. (2016). *Езиковата емпатия в политическия дискурс (Към проявите на синтактично равнище)*. Велико Търново. УИ „Св. св. Кирил и Методий“. 170 – 180.
Достъпно на:

https://www.academia.edu/43126922/%D0%95%D0%97%D0%98%D0%9A%D0%9E%D0%92%D0%90%D0%A2%D0%90_%D0%95%D0%9C%D0%9F%D0%90%D0%A2%D0%98%D0%AF_%D0%92_%D0%9F%D0%9E%D0%9B%D0%98%D0%A2%D0%98%D0%A7%D0%95%D0%A1%D0%9A%D0%98%D0%AF_%D0%94%D0%98%D0%A1%D0%9A%D0%A3%D0%A0%D0%A1_%D0%9A%D0%AA%D0%9C_%D0%9F%D0%A0%D0%9E%D0%AF%D0%92%D0%98%D0%A2%D0%95_%D0%9D%D0%90_%D0%A1%D0%98%D0%9D%D0%A2%D0%90%D0%9A%D0%A2%D0%98%D0%A7%D0%9D%D0%9E_%D0%A0%D0%90%D0%92%D0%9D%D0%98%D0%A9%D0%95_

Преждарова, В. (2023). *Еволюция на суверенитета в условия на Четвъртата индустриална революция*. С., Авангард Прима.

Проданов, В. (1988). *Биоетика*. С., Наука и изкуство.

Проданов, В. (1999). *Глобалните промени и съдбата на България*. С., Христо Ботев.

Радева, В. (2022). *Български тълковен речник*. С., Изток – Запад.

Райнов, Н. (2002). *Що е изкуство? Произход на изкуството. История на пластичните изкуства. Вечното в изкуството*. Съст., предг. и ред. Албена Вачева. С., LiterNet.

Достъпно на: <https://litenet.bg/publish4/nrainov/shto.htm>

Райчев, Р., И. Райчев, (2009). *Неврология*. С., Иврай.

Стойков, А., (1974). *После заката абстракционизма*. Москва. Изкуство и борба идеологии.

Тодорова В., Томова, И., Нешев, К. (1998). *Антология по етика*. С., Наука и изкуство.

Ушкин, С. Г. (2015). *Визуална социология: интеракционистки, семиотически и постструктуралистски подходи* – В: *Философия. Социология. Политология* Вестн. Том. гос. ун-та., №1(29). 203 – 213.

Филипова-Байрова М., Машалова-Начева Е., Костов К. (1993). *Речник на чуждите думи в българския език. Второ фототипно издание*. С., Българска академия на науките.

Фром, Е. (2000). *Изкуството да обичаш*. С., Кибеа.

Халперн, Д. (2000). *Психология критического мышления*. 4-е международное издание Санкт Петербург, Москва, Харьков, Минск. Издательство „Питер”.

Curry, St. (2021). *Art and empathy: Four thought leaders explain the connection*. Minnesota, Minneapolis Institute of Art. Достъпно на: <https://new.artsmia.org/stories/art-and-empathy-four-thought-leaders-explain-the-connection>

Ivanova, C. (2017). *Neuroaesthetics of emotion and contemporary art forms*. PhD Thesis in Art Psychology. Достъпно на: https://www.academia.edu/37223135/PhD_Thesis_NEUROAESTHETICS_OF_EMOTION_AND_CONTEMPORARY_ART_FORM_overview_.pdf?fbclid=IwAR2z7nOh_v_pe00wECCLTRgXjvXcHdKH5yBVg-5io4Y1kijvcQ9Q-TcHrrQ

Toth, J. (2010). *The Passing of Postmodernism. A Spectroanalysis of the Contemporary*. Albany: State University of New York Press.

Willems, B. (2011). *To Paint is to Love, Again: Henry Miller and Jean-Luc Nancy*. – In: *The First Ten Years of English Studies in Split*, eds. Sanja Čurković Kalebić and Brian Willems. Split: University of Split. Достъпно на: https://www.academia.edu/24052332/_To_Paint_is_to_Love_Again_Henry_Miller_and_Jean_Luc_Nancy_From_The_First_Ten_Years_of_English_Studies_in_Split_University_of_Split_2011_Draft_available_to_download

BOOK REVIEW

**JEREMY DAVID BENDIK-KEYMER. NUSSBAUM'S POLITICS OF WONDER.
HOW THE MIND'S ORIGINAL JOY IS REVOLUTIONARY. BLOOMSBURY
PUBLISHING. 2023**

SILVIYA SERAFIMOVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

silvija_serafimova@yahoo.com

Jeremy David Bendik-Keymer's insightful book *Nussbaum's Politics of Wonder. How the Mind's Original Joy Is Revolutionary* (2023), with illustrations by Misty Morrison, provides a remarkable phenomenology of the polyphonic gist of wondering, consisting of four mutually related motets (essays) on different aspects of wondering's genealogy. Keymer describes the first motet as circling around (not prescriptively defining) the topic of "what wonder is and how it works" (p. 7), while the second one is characterized as revealing the roots of the human intrinsic capability to wonder. Consequently, the third and the fourth motets are focused on some practical implications of the polyphony of wondering in the field of politics. Specifically, Keymer explores the role of anger as triggering positive anxiety, whose performative power culminates into a "protest for others to wonder about how to make sense of the world together" (p. 7). Drawing a parallel with Nussbaum's vision of the gist of political judgment, as displayed in her reading of Henry James's character Hyacinth Robinson from *The Princess Casamassima*, Keymer picks up four "little words" (p. 7) that reveal the gist of the polyphonic wondering in his four motets, viz., these of "lostness", "devotion", "honesty" and "vulnerability".

Keymer's own approach to Nussbaum's works can be read as an example of a hermeneutical wondering in disagreement, considering that disagreement "rests on the prior actuality of positive vulnerability, whereby we can disagree only because we are in relationship first" (p. 193). In turn, such a hermeneutical wondering is irreducible to a form of basic criticism. The reason is that if we, as humans try to become thoughtful people in Keymer's sense, we can "add" "humanity to rationality", developing moral consideration of others (p. 23) due to our initial existential mutuality.

In this context, the space of politics of wonder is opened by Keymer through the interpretation of Nussbaum's interest in the so-called imaginative people as an interest encouraging the recognition and the participation of thoughtful people in the field of politics. Thoughtful people themselves can turn positive anxiety into a virtuous disposition through the process of wondering when realizing that sharing our world (Cf. p. 24) is the only morally accountable *modus vivendi*. That is why Keymer's objective is to "clarify the wondering in thoughtfulness, relocating politics in a form of thoughtful relationship to each other, even in a society struggling with reproduced, historically deep domination and resultant insecurity" (p. 25).

On a micro-methodological level, the question "What is political thoughtfulness?" (p. 25) finds its well-grounded answer in tackling "Nussbaum's politics of wonder" not as a source of a systematic critical examination, but as a topic in the sense of *topos* (Cf. p. 4) locating some insightful intuitions of wondering. These intuitions encourage one to conduct a genealogical dissection of the search for commonly shared meaning of being together, with a special focus on learning how anger and disagreement can be wonderful (Cf. p. 31), when co-discovering sense-making.

In the first motet, Keymer builds his vision of wonder on the state of mind's excitement. That is why enriching the constructive polyphony of wondering is considered by Keymer as a phenomenological process of opening up to the possibility of an intersectional reading of Aristotle's *De Motu Animalium* and Nussbaum's *Frontiers of Justice*. The objective of the reading in question is to reveal Nussbaum's intuitions behind the concept of wonder in Aristotle's sense, as well as finding some reasons for expanding its performative potential as wondering; as a process of getting lost in the world "because the world is the kind of thing that can be articulated *ad infinitum*" (p. 75). The difference between getting lost and being lost is that wondering makes room for "being deep in thought", viz., having "a disorientation pregnant with reorientation" (p. 75) that is underlain by the "ongoing awareness of the free play of possibilities" (Cf. p. 76) as a matter of positive rather than negative anxiety.

Consequently, the constructive process of getting lost is what builds a bridge between the first and the third motets. Specifically, the process of getting honestly lost together in the endeavor of wondering makes explicit the contrast with the states of "being lost and being dishonest with oneself about that" (p. 164). This difference in the internalization of honesty

necessitates the recognition of the difference between positive anxiety and negative one, when people are “distrustful, and *alone*, even next to others” (p. 164). In turn, adopting the approach of getting lost in wondering displays a modified version of the ancient skeptical *epoche* (suspension of judgment) (Cf. p. 164, Note 176) that prevents us from fixating “on our own identities” (p. 164).

One of the most important practical outcomes of avoiding such fixations is that one can have good reasons to give preference to plural worlds that encourage people to become lost together (p. 157) over being simply pluralistic (being simply aware of the differences over how one can live a good life). Furthermore, extrapolating the performative potential of plural instead of that of pluralism necessitates the introduction of the distinction between humankind and humanity, as is made by Keymer in the fourth motet. The reason is the demand to question “the *phenomenological environment of being wronged and of wrongdoing*” (p. 172) by restoring the moral accountability of what he calls relational reason through wondering (Cf. p. 173). As Keymer cogently points out, humanity signifies our potential as human beings to connect with each other considering that this capacity depends on our moral accountability. In turn, the methodological contribution of reevaluating the normative validity of the latter is that humans can become “*more relational and less egotistical*” having “*Less me. More us and the world*” (p. 165).

While in the first motet, Keymer explores “how we come to ourselves through wondering”, in the second one, he investigates the reasons for “wonder *before* we come to ourselves” (p. 86). The investigation is focused on Nussbaum's ideas, as displayed mainly in her works *Upheavals of Thought* and *Fragility of Goodness*. In this context, Keymer raises the question of what wonder means for a child and how it shapes (rather than determines) “their possibilities of becoming within being human” (p. 91). Specifically, Keymer expands his ‘topological’ reading of Nussbaum's works, while enriching her theory of child development by introducing the idea of personal relation, viz., the relation that opens up the possibility of accepting “another as entering into interpersonal space” (p. 87). The latter becomes recognizable as “a locus of sense-making and meaning-finding” (p. 87) that can play the role of a source of imagination, and joy in agency in Nussbaum's terms.

Keymer cogently outlines the topological climax of “our wonder in practices of wondering” (p. 86) by saying that one should argue for wondering over the child in a personal

relationship *with* [the emphasis is mine-S.S.] the child. Thus, one can appreciate not only the locality of wonder but also reveal the process ontology behind localizing wondering when this wonder “becomes the conceptual space for creating a “facilitating environment”” in Nussbaum’s sense (p. 87). In turn, such an environment is anticipated as creative since it supports children’s exercising of their “own mind’s excitement” (p. 87). The origin of creativity itself can be traced back to Keymer’s clarification of the distinction between functioning and flourishing that goes beyond Aristotle’s and Nussbaum’s ideas of *eudaimonia*. Keymer rereads Nussbaum’s vision of the world of the child as wonderful against the background of the assumption that “wonder is a basic human need that is central to our striving” (p. 95). Consequently, the world above can be interpreted as creating what she calls a facilitating environment only if one accepts that “We can strive without yet flourishing, but not strive without seeking to flourish” (pp. 92-93).

Keymer reconsiders Nussbaum’s point that wonder is non-egotistical and non-eudaimonistic by profoundly pointing out that saying so means to reduce what is eudaimonistic as such (Cf. p. 97). That is why one can argue that wonder “opens up *eudaimonia* beyond the narrowly self-interested realm of egotistical concern” (p. 97). This clarification is of crucial importance because recognizing wonder “at the heart of our “original joy”” (p. 104) makes room for a better understanding of Nussbaum’s interpretation of a child’s original joy as basic to our being (Cf. p. 104). Furthermore, revealing the genealogy of a child’s wondering as related to that of joy points towards the role of love in showing us another intrinsically axiological ‘originality’—that of how one relates to others seeing them just as they are (Cf. p. 101).

The triplet of originality of wonder, joy and love is explicitly embedded into the way one wonders over because when one wonders “over” someone (in this case, over the child) rather than wondering “about” and/or wondering “at” them, the process of wondering becomes “reflective, personal, and vulnerable” (p. 106). Specifically, wondering over a child assumes identifying them with. Such an identification, however, does not impose our understanding of wonder upon the child but lets them be (in the sense of giving them the freedom to become) what they are through the process of wondering. Thus, the mode of wondering over a child reveals what is “to relate to this child with care” and wonder, when anxiety is a positive anxiety mirroring a child’s original joy (Cf. p. 112). In this context, Misty Morrison’s remarkable images throughout the book display in practice what it means for wonder to be like a child’s

hand (Cf. p. 95), viz., “what the child can do or be with this hand” (p. 96), as is with wonder, while welcoming the possibilities of living by opening themselves to the world.

In the third motet, Keymeyer argues for the possibility of politics emerging out of wonder. Such politics is not a metaphorical project, but based upon the performative capacity of wonder to share powers with others, when looking for relational freedom between people (Cf. p. 126); when human beings realize that they can coexist autonomously only when they make sense together, viz., by co-discovering their mutual autonomy as an obligation of moral accountability (Cf. pp. 121-122).

Interpreting Nussbaum's insights, as displayed in her works *Love's Knowledge* and *Political Emotions*, Keymer argues that wondering is incorporated into a politics of wonder assuming the cultivation of honesty in our relations. Thus, the politics in question encourages a particular type of relational autonomy that can ground the establishment of an associated particular form of governance called isonomy (Cf. p. 122). According to Keymer, isonomy requires the justification of “relationally autonomous “power-with”” rather than “power over” people, viz., it assumes our capacity to develop freedom with each other as a precondition for group solidarity whose objective is to confront all the possible attempts at domination (Cf. 122, Note 21). Regarding wonder, isonomy is profoundly interpreted by Keymer as encouraging the learning to get lost together and making the effort to co-discover meaning, while disagreeing. In other words, wonder is considered as being “at the heart of conflict among moral equals” (p. 122), while protecting them from becoming enemies who look for exerting narcissist domination at the expense of governing the world together.

In this context, Keymer suggests recognizing Nussbaum “as a philosopher of political imagination with wonder” (p. 127). The reason is that in her book *Political Emotions*, she argues for partnership based on responsiveness that can ground the shaping of “freely imaginative” politics in our relations with each other (p. 127). The freedom of imagination is not a fruit of ungrounded phantasy but concerns relationships of equal respect built through the power of relational reason that bears the spirit of wonder. Specifically, Keymer explores the origin of the moral and phenomenological tension brought about by “Nussbaum's location of wonder” (p. 132), viz., the tension of localizing wonder as giving it not only passive importance but also a place of a center of free relationships. Regardless of his disagreement with Nussbaum's general negligence of the role of wonder, Keymer believes that the spirit of her writings on wonder

makes room for contrasting two types of politics: politics as subjugation and convention and politics as relational autonomy and subjectivation that motivates humans to get lost together in the process of wondering.

As Keymer cogently points out, the ontological and moral double-bind potential of localizing this new politics is triggered by our potential political involvement in sharing the world that necessitates some basic space of wonder. This space makes it possible to constructively situate the disagreement through honesty in wondering so that one moves politics from the domain of narcissism and negative anxiety to that of morality and positive anxiety in disagreeing. Specifically, honest disagreement becomes *topos* of isonomic politics by necessitating the localization of our commonly shared moral accountability, while “disagreeing over it” (Cf. p. 136). Thus, wondering together in honest disagreement makes the space between us a commonly shared space identifiable as a space of protest. However, we do not have to recognize the latter as a strive to annihilate the other by imposing a certain type of narcissism. The protest in the politics of wonder is rather a guarantee that people will remain in a relationship “precisely through the honesty” of disagreeing (p. 159).

Consequently, recognizing anger as having the potential to be embedded into an honest protest for wondering brings the issue of moral accountability to light. That is why in the last, fourth, motet, Keymer analyzes the genealogy of anger as wonderful, when questioning the origin of moral wrongs by discussing Nussbaum’s works *Anger and Forgiveness* and *Therapy of Desire*. Regardless of the fact that Nussbaum considers anger and anxiety as “mostly bad emotions” (p. 170), Keymer explores some of her intuitions as pointing towards questioning both the idea and the exertion of narcissist politics of domination and control. The contribution of anger is that its moral accountability encourages not some destructive relationships of looking for a payback, but what Keymer coins a communicative relationship. The latter calls for wonder understood as a protest against wrongdoing that displays the strive for “relational repair” (Cf. p. 170) as a matter of isonomic engagement.

An important contribution to the debates above is Keymer’s view of anger understood as entirely involved in the complexity of rationality when protesting moral wrongs (p. 179). His view is critically set against the background of A. Callard’s theory that contextualizes anger within the regulation of norms setting criteria for perfectionism. Furthermore, by contrast to Nussbaum’s vision of anger as purely emotional, Keymer demonstrates why anger as a form of

protest can be interpreted as a call for moral community, viz., as calling for a moral relation that is not necessarily emotional. Specifically, Keymer traces the origin of Nussbaum's theory of anger as a "childish and weak" emotion that provokes "narcissistic vulnerability" (pp. 179-180), with its immature drive for payback, to what he coins her "hybrid Aristotelian and Stoic account of anger"—anger lacking the logic of communicative relationships (p. 185). By missing what anger is about, viz., by denying its potential to address the wrong in a way that is morally consistent with relating (Cf. p. 187), Nussbaum underrates the role of non-narcissist vulnerability. Similar to positive anxiety, non-narcissist vulnerability makes us wonder, when "being vulnerable with another in relating openly and letting down one's guard" (p. 191). In the language of politics of wonder, such "positive" vulnerability resulting from grown-up anger makes room for the possibility of protest as a matter of reviving our mutual moral accountability; specifically, by opening up not only to what does but also to what does not make sense between us (Cf. p. 181).

Keymer's inspiring and thought-provoking book *Nussbaum's Politics of Wonder. How the Mind's Original Joy Is Revolutionary* (2023) shows us that engagement in doing is inseparable from that of undoing when wondering, viz., when we want to respond to the world as thoughtful people being guided by our relational reason. Only in this dialectical play of both doing and undoing, understood as constantly co-discovering the process of sense-making, people's response to the commonly shared plural worlds gives preference to humanity's responsibility over the narcissist resonance of humankind's struggle for power and domination.

That is why Keymer's book on the politics of wonder makes the reader think about the positive anxiety of being with others by respecting our mutually determined social flourishing. Furthermore, this book brings us back to some fundamental insights behind Plato's and Aristotle's visions of what is to wonder (θαυμάζω), viz., that wondering, as a beginning of philosophy is a constant process of loving wisdom (a compound of the Ancient Greek words φιλέω and σοφία). In this sense, such a politics of wonder is impossible, unless one not only recognizes but also experiences wonder as a matter of learning how to love the Other as morally equal in a constantly challenging interpersonal environment.

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГА

ЕТИКА И ГРИЖА. СБОРНИК В ПАМЕТ НА ПРОФ. Д-Р НЕДЯЛКА ВИДЕВА

АГЛАЯ ДЕНКОВА

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

aglaya.denkova@gmail.com

BOOK REVIEW

**ETHICS AND CARE: COLLECTION IN MEMORY OF PROF. NEDYALKA
VIDEVA**

AGLAYA DENKOVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

През 2022 г. от печат излезе „Етика и грижа. Сборник в памет на проф. д-р Недялка Видева“ (ISBN: 9789540754888, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 382 с.). Сборникът съдържа двадесет и един текста на учени, както и приложения и библиография на Недялка Видева. Книгата е иницирана от българската философска колегия в знак на почит и уважение към проф. Видева като учител, колега и приятел и обединява множество изследвания в областта на етиката на грижата.

Изборът на заглавие на сборника никак не е случаен – именно полето на етиката на грижата представлява особен интерес за Недялка Видева. Самата тя завършва специалност „Философия“ във Философския факултет при Софийския университет „Св. Климент Охридски“ през 1976 г., като по-късно защитава и докторат в областта на етиката към катедра „Логика, етика, естетика“, а през 1981 г. е назначена за асистент в същото звено на Философския факултет. Зад гърба си Недялка Видева има завиден брой специализации, част от които са в Университета на Саарланд (*Universität des Saarlandes*), в Центъра за интердисциплинарни изследвания в Билефелд (*Zentrum für interdisziplinäre Forschung*), в Централно-европейския университет в Будапеща (*Central European University*) и др. Недялка Видева е и автор на многобройни студии, статии, предговори

на книги, както и на наложили се като основополагащи трудове, например „Толерантност и интеркултурност“ (1998, съавт.), „Феминистки проекции“ (2013), „Проекти за феминистка етика“ (2000, съст., ред.) и „Траектории на етиката“ (2007).

Академично-преподавателската дейност на Недялка Видева обхваща многобройни курсове в Софийския университет, включително „Въведение в етиката“, „Теория и история на етиката“, „Етика“, „Дискурсна етика“, „Аксиология“, „Етика на грижата“. Последната тя се стреми не само да теоретизира, но и да прилага на практика, затова и над 15 докторанти защитават успешно своите дисертационни трудове под нейно ръководство.

Именно поради тези ѝ значими приноси българската философска колегия избира в знак на уважение да я почете с книгата „Етика и грижа. Сборник в памет на проф. д-р Недялка Видева“. Съставителите на сборника – проф. д-р Силвия Минева и доц. д-р Валентина Кънева, са се погрижили внимателно да подберат най-подходящите и академично издържани текстове. Рецензенти са проф. д-р Димитър Денков и проф. д-р Тодор Полименов, а научен редактор на изданието е доц. д-р Петър Горанов. Дизайнът на корицата е дело на Антонина Георгиева. Отделните авторски приноси в книгата, макар да и отнесени към различни проблеми и дисциплини, са обединени именно от представата за грижата и нейната неразривна връзка с етиката. Авторите са изтъкнати учени, които със своите трудове в сборника допринасят за разрастването и дообогатяването на етическите дискусии върху множество проблеми, гравитиращи около грижата и многобройните ѝ проявления.

Първият текст, включен в книгата, е този на проф. д-р Атanas Стаматов, озаглавен „Към развоя на етическите идеи в българската философска култура от Възраждането до средата на XX век“. Изследването е особено интересно, защото чрез него Стаматов се опитва да продължи под особена форма съвместната работа с Недялка Видева (с. 8). Стаматов умело прави обзор и анализ на горепосочените етически идеи, а като основна теза може да бъде открито твърдението: „В областта на морала масовото съзнание императивно се придържа към нормите на евангелската нравственост. На този фон просветителските идеи на възрожденските ни мислители почти винаги имплицитно съдържат философско-етически елементи и опити за тяхното теоретично осмисляне“ (с. 9).

Естествено продължение на изследването на Атанас Стаматов е това на доц. д-р Надежда Александрова, представяща историята „За една епиграма на Аристотел в първите български учебни книги от XIX век“. Текстът е фокусиран предимно върху ранните учебни книги на Петър Берон, Софроний Врачански и Райно Попович и възгледите им, обвързани с приятелството, обединени от мисълта на Аристотел, че „приятелството е една душа в две тела“ (с. 31 – 32).

След етическите разбирания на Аристотел проф. дфн Олег Георгиев представя своето изследване за „Биващо и благо: Тома от Аквино за същността на *prudentia*“. Авторът се спира на опитите на Алберт Велики да осмисли естеството и целта на етиката (с. 43 – 49 и как това повлиява на Тома от Аквино, който „не само приема като основа на своята етика някои принципни аристотелистски положения, но и се съгласява със своя учител, че съществува връзка между *prudentia*, синдerezата и принципите на природния закон“ (с. 49).

Написаното от Олег Георгиев е мост към текста на проф. дфн Цочо Бояджиев, който разглежда „Средновековната визия за смъртта и реториката на утешението“. В разработката си той уточнява: „Специфичното в средновековната идеология на смъртта е убеждението, че тя не е безусловен край на живота, а своеобразен преход и в този смисъл е елемент на самия живот“ (с. 64). Именно този преход се явява проблематичен, доколкото крие в себе си неизвестното, затова Цочо Бояджиев прави подробен анализ на реториката за утешението.

След средновековните разбирания за смъртта съставителите на сборника ни пренасят към друга епоха с изследването за „Аз без Ти – Якоби срещу философския монолог на рационализма и идеализма“ на д-р Лидия Кондова. Тя започва текста си с обвързан с темата цитат на Фридрих Якоби, като изключително убедително защитава твърдението, че: „Този манифест на другия се ражда в епохата на абсолютните системи на съзнанието и на разума, в епохата, в която субектът става Бог, а обективното става огледало, разпаднало се на множество парчета, които Азът събира, за да постигне заветната си мечта – да огледа себе си. Неговото лоно е епохата на немския идеализъм“ (с. 60). Именно постулирането, че няма Аз без Ти се явява и основен принос на философа според Лидия Кондова (с. 80).

Следващият текст се насочва към разглеждането на проблема „Етическият смисъл на истината и свободата на избора“, представен от проф. д-р Николай Михайлов. Той защитава тезата, че в историята на философията „проблемът за търсене, доказване и дори изричане на истината винаги е бил сред основните, с които философското знание се е занимавало. След днешния комуникационен обрат на социалното и хуманитарно знание той стои с още по-голяма сила“ (с. 109).

Проф. д-р Добрин Тодоров се фокусира в своето изследване върху „Съвременната духовна криза и страхът от бъдещето“. В текста авторът разглежда отношението човек – свят и метаморфозата му: „характерът на връзката се обръща така, че светът да бъде погълнат от човека. Изглежда за голяма част от днешните хора самостоятелна от тях реалност вече няма. Всичко съществуващо се включва в „аза“ – той непосредствено го има и може да прави каквото си пожелае с него“ (с. 118).

Така се прави и плавен преход към достойнствата на изчерпателното изследване на проф. д-р Силвия Минева – „От етика на грижата към етика на риска: технизираното безгрижие“. Трудът ѝ започва с *In memoriam*, в който Силвия Минева с изключително уважение утвърждава приносите на Недялка Видева, поради което в текста, подобно на хуманистичния патос на Видева, Минева поставя „основните въпроси и затруднения, пред които се изправя съвременното етическо обсъждане на технологиите като наследник на просвещенската традиция и нейната либерално-хуманистична философия“ (с. 135).

Следващият труд в сборника е на д-р Ирина Георгиева и е озаглавен „Идеята за грижата във философията на Ханс Йонас“. Изследването на Ирина Георгиева ревизира житейския и професионален път на Йонас, като „разглежда как идеята за грижата присъства и се развива в неговата философска система“ (с. 153).

Текстът на проф. д-р Даниела Сотирова пък показва едно друго, не по-малко значимо, измерение от това на Йонас. Текстът е озаглавен „Грижа и организационна етика“. Целта му е да постави акцент върху „грижата като перспектива в организационните изследвания и промените в начините, по които се интерпретира в мениджмънта, управлението на човешкия потенциал и реалните организационни политики“ (с. 175), с което Даниела Сотирова се справя изключително добре.

Следващата статия прехвърля в една по-различна тематика, представена от проф. д-р Миглена Николчина: „Феминизмът: проекции на несбъднатото“. Тя заявява: „В проекциите, следователно, има проект, който се основава на совалката между минало и бъдеще, между бунт и революция: ето защо говоря за несбъднатото, а не за неслучен“ (с. 195).

Любопитно е и изследването „Етика на грижата – критика на моралната теория и установените парадигми“ на Констанс Хесапчиева, която анализира и обобщава възгледите на Каръл Гилиган и Шийла Бенхабиб, защитавайки тезата, че предимството на етиката на грижата е възможността за употребата ѝ като коректив на етиката на справедливостта (с. 203).

Концепцията за етика на грижата е продължена и в текста на доц. д-р Валентина Кънева. Тя разглежда идеите на Марта Нусбаум за „развитието на способностите като подход на грижата“. Според Валентина Кънева Амартия Сен и Нусбаум „разгръщат концепция за социална справедливост, която позволява да се идентифицират несправедливи неравенства и да се търсят пътища за установяване на справедливи отношения и обществени структури.“ (с. 216).

Д-р Любослава Костова, която е била докторант на проф. Недялка Видева, измества фокуса към „Грижа и дистанция – възможната идентичност?“ и заявява: „Тя [Грижата] е акт на вяра в човешкия потенциал, дори и в случаите, когато духът не може да бъде изразен, а уязвимостта се изразява в зависимост. Както в природата, нищо не съществува само за себе си, а в условия на симбиоза и кръговрат, така и хората не биха могли да оцелеят без признание за общата и собствена уязвимост и без желание да бъдат един до друг.“ (с. 237-238).

Трудът на д-р Александра Трайкова изследва задълбочено проблема „Относно възникването на съвременното понятие за грижа в медицинската етика“, като отбелязва, че развитието на клиничната медицина през последните няколко века е „белязано от значителни промени в отношенията между пациент и лекар, които засягат главно следните две нива: а) социални роли и норми на взаимодействие, и б) език, изразяване и общуване“ (с. 249). Трайкова заключава: „в Западния свят се налага схващането, че качествената медицинска услуга съчетава лечението (curing) с грижата (caring) – стандарт, който присъства в разбиранията ни и до днес“ (с. 262).

Така се получава и преход към текста на д-р Маргарита Габровска, която изследва „Морални проблеми в организацията на болничната грижа за жени, родили преждевременно“. Маргарита Габровска умело аргументира защо проблемите в този вид грижа са всъщност „в две групи (намиращи се в тясна взаимовръзка) – 1) засягащи пряко качеството на грижи за новороденото, и 2) отнасящи се до създаването на подходящи условия за възстановяване на майката. Докато първите се отнасят в значима степен до липсата на практики, основани на холистичен подход в мисленето за новороденото и неговите нужди, втората група проблеми са обвързани с разпознаването на потребностите на майката и съхраняване на достойнството ѝ...“ (с. 266).

Д-р Мария Кирова, също защитила своята дисертация под научното ръководство на проф. Недялка Видева, дава на читателя възможност да се запознае с „Четиринадесет лични истории за грижата“. В разработката си Мария Кирова се спира на отношението между пенсионерките в България и грижата. Тя прилага и полуструктурирани интервюта с такива жени: „личните истории са изключително полезни, не само защото дават думата на маргинализираните, но и защото извеждат на дневен ред необходимостта от създаването и разработването на конкретни политики, адресирани към справяне със специфични проблеми на една определена група жени“ (с. 277).

Д-р Надежда Радулова изследва проблема как „Да спасиш идеята за човешко: историята на медицинската сестра Надежда Василева отвъд стереотипите на грижата“. В текста си Радулова защитава тезата, че: „[н]ормативната етика и т.нар. фокусиран върху грижата феминизъм разглеждат узряването на моралния субект често през противопоставянето на тези категории, като феминизират първите и маскулинизират вторите.“ (с. 295). За да аргументира твърдението си, тя разглежда случая с Надежда Василева, която дръзва да занесе вода, а впоследствие – да осигури и грижа за евреите, депортирани от Беломорска Тракия.

Последният, но не и по стойност, текст в основната част на сборника е този на проф. Хараламби Паницидис, изследващ дълбините на „Сладостта на желанието и гордостта на аскезата в поезията на Константинос Кавафис“. Хараламби Паницидис онагледява как тази аскеза се явява естетическа по естеството си: „Тя иска не само да „спаси“ и „опази“ тялото с неговите желания, тя иска и да спаси, да опази възможността душата (да бъде) да не забрави тези желания. Превърната е в режим на специфично из-

върщане към изживяното, на специфично съотнасяне с миналото. Спорът между жизнеността и желанието се въплътява в подредеността на индивидуален естетически код, който оставя свобода на всяко посмяло посягане да види и излезе и откъд..., където трае единствено полъхът от насладата на съзерцанието“ (с. 312).

Съставителите показват, че подхождат с изключително внимание към етиката на грижата, като включват в приложението и две части от книга на проф. д-р Нел Ноддингс (Nel Noddings), озаглавени „Етика и загриженост“ (*“Ethics and Caring”*) и „Етика на загрижеността“ (*“An Ethic on Caring”*). В първия отрязък Ноддингс подкрепя тезата, че „за моралността като „активна добродетел“ са нужни две чувства, а не само едно. Първото е чувството (sentiment) на естествена загриженост [...] Второто чувство се появява в отклик на паметта за първото“ (с. 320).

Смислово сборникът завършва с част от студия на самата Недялка Видева – „Из: „Критически поглед към етика на грижата“, в която Видева изхожда от разбирането на Нел Ноддингс за грижата като „емпиричен универсал“ (с. 357). С избора си на точно тази част от тази конкретна студия съставителите свидетелстват за това с какво уважение и отговорност подхождат към труда и личността на Недялка Видева. Показателно е и че са добавили част, посветена на живота и творчеството на тази толкова значима академична фигура и уважавана личност, каквато именно бе Недялка Видева.

ОТЗИВ ЗА СЪБИТИЕ

**ДЕСЕТО МЕЖДУНАРОДНО ЛЯТНО УЧИЛИЩЕ „БИОЕТИКАТА В
КОНТЕКСТ“ 27.06 – 2.07.2023 г., АКАДЕМИЯ ЗА ПОЛИТИЧЕСКО
ОБРАЗОВАНИЕ, ТУТЦИНГ, ГЕРМАНИЯ**

ВАЛЕНТИНА КЪНЕВА

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

vkaneva@phls.uni-sofia.bg

EVENT REVIEW

**INTERNATIONAL SUMMER SCHOOL: BIOETHICS IN CONTEXT X,
27.06 - 2.07.2023, ACADEMY FOR POLITICAL EDUCATION, TUTZING,
GERMANY**

VALENTINA KANEVA

Sofia University “St. Kliment Ohridski”

От 27 юни до 2 юли 2023 г. в Академията за политическо образование в Тутцинг, Германия се проведе десетото международно лятно училище по биоетика на тема: „Природа, култура и многообразие на отношенията човек-природа“[1]. Лятното училище бе организирано в рамките на проекта „Биоетиката в контекст“ с ръководител проф. Томас Съорен Хофман от Университета за дистанционно обучение в Хаген, Германия, в партньорство с университетите на Загреб, Крит, София, Солун и Линц. Участието на преподавателите и студентите бе подпомогнато финансово от Европейска програма Еразъм+. С активното съдействие на Михаел Шпикер за четвърти път лятното училище се проведе в Академията за политическо образование в Тутцинг.

В периода 25-27 юни 2023 г. бе организирана предварителна двудневна сесия с основни участници в екипа на проекта. Тя бе посветена на идеята за интегративна биоетика, залегнала в основата на общия проект и на свързаните с биоетиката инициативи и образователни програми в отделните страни. Сесията бе насочена към проясняването на философските основания на идеята за интегративна биоетика и възможностите за нейното развитие. Докладите на Гюнтер Пьолтнер (Виена), Анте

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 8, кн. 2/2023

Чович (Загреб) и Томас С. Хофман (Хаген) очертаха разбиране за биоетика, различно от доминиращото описание на биоетиката като разширена с оглед на предизвикателствата на новите технологии медицинска етика и етика на общественото здраве. На преден план бяха изведени задачите на философската етика с оглед на рефлексията върху основни понятия като природа, живот, свобода, върху проблеми на науките, които засягат всички нас като човешки същества, трансформациите на практиките и промените в начините на живот, които съвременните технологии предизвикват.

Фокусът при Томас С. Хофман бе върху разбиране за природа, което адекватно отразява включеността на човека в природните процеси, и познание за живота, което не е обективируемо, а е свързано с преживяването, разбирането и изразяването на участието в него. Гюнтер Пьолтнер разгледа предизвикателства, свързани с тълкуването на основни понятия в съвременните дискусии и подчерта необходимостта от философски анализ, в който се осветляват методологическите редукции, посредством които те са постигнати, както и необходимостта от аргументирана критика, насочена към редукционистки и едностранчиви позиции в етиката. Той подчерта важността на комуникацията и посредническата задача на биоетиката в академичните и обществените дискусии, свързана най-вече с проясняването на собственото ни разбиране за нас самите с оглед на възможните технологични интервенции, с проясняването на човешките цели и с отстояването на едно основно за етиката разбиране за добър живот в общност или заедно с другите. Връщането към въпросите за добрия живот в доклада на Хайке Баранцке (Вупертал) бе в много широкия хоризонт на една рефлексия върху условията за живот на живото същество и неговата жизнена среда. Анте Чович очерта задачите на биоетиката по отношение на постепенното формиране на едно ориентиращо в света знание (Мителщрас), в следване на насоките от проекта на Ханс Йонас за етика на технологичната цивилизация и от изследването му „Организъм и свобода“.

В докладите на Ставрула Цинорема (Ретимно) и на Томас Фухс (Линц) на преден план бяха изведени проблемите, свързани с развитието на изкуствения интелект, роботиката и дигитализирането. Валентина Кънева (София) подчерта преразглеждането на дневния ред на биоетиката в последните години с развитието на изкуствения интелект и климатичните промени. Тя очерта предизвикателства, свързани с обществените и

политически дискусии, както и с властта на социалните медии по отношение на формирането на обществени нагласи и мнения.

Що се отнася до образованието, внимание бе отделено както на инициативите в Хърватия, които очертаха Анте Чович и Хрвое Юрич, така и на магистърските програми в Софийския университет и в Университета на Крит, които бяха представени от Валентина Кънева и Ставрула Цинорема. Дейностите по проекта „Биоетиката в контекст“ са тясно обвързани с магистърска програма „Интегративна биоетика“ към Философския факултет на Софийски университет „Св. Климент Охридски“ [2]. В периода от 2012 г. до настоящата 2023 г. в организирания в рамките на проекта обучения са взели участие над 30 студенти и докторанти от Философския факултет.

Докладите, представени в лятното училище бяха разнообразни. Сред по-строгите философските бяха докладите, свързани с понятието за природа и разбирането за свобода на Томас С. Хофман и на Ставрула Цинорема. Маркус Кнауп очерта отправни точки в разбирането за природа в процесуалната философия на Алфред Уайтхед и в по-нови разработки от областта на системната биология. Сред докладите, фокусирани върху конкретни проблеми, бе доклада на Маркус Ротхар върху развития в областта на синтетичната биология. На критически позиции в екологичната философия бе посветен докладът на Огнян Касабов, който представи идеи на Бруно Латур и Андреас Малм, изискващи промени в утвърдени начини на мислене, но и конкретни практически действия, насочени към промени в обществата за преодоляване на настоящата кризисна ситуация. Върху трансформиращите енергии в екологичното движение и промени в чувствителността бе съсредоточен текстът на Хрвое Юрич. Валентина Кънева насочи вниманието към проблеми на афективността в съвременните дебати върху климатичните промени и към възможния излаз към етически нагласи и загриженост. Теологически измерения на отношенията човек-природа представи в доклада си Милтиадис Ванцос (Солун). Специфична перспектива към това отношение бе разгърната в доклада на Игор Етерович (Риека) върху алпинизма. Разнообразни теми бяха обсъдени и във връзка с подготвените за лятното училище студентски презентации.

Началото на едно полезно сътрудничество, плод на което е и проекта за провеждане на съвместни летни училища, бе поставено на конференцията, посветена на проблемите на биоетиката в Югоизточна Европа, проведена през 2004 г. в Дубровник,

Хърватия[3]. На развитията в областта на биоетиката в региона през изминалите 20 години ще бъде посветен специален брой на списанието *Synthesis Philosophica*, планиран за 2024 г.

БЕЛЕЖКИ

[1] Програмата на лятното училище и повече информация за проекта ще намерите на адрес:

<https://www.fernuni-hagen.de/bioethik/sommerschule-2023.shtml>

[2] Представяне на магистърската програма на уебсайта на Философски факултет – <http://phls.uni-sofia.bg/article/511>

Вж. и **Кънева, В.** (2021). Биоетиката в програмата на философската специалност. 10 години от основаването на магистърска програма „Интегративна биоетика“ във Философски факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. – В: *Етически изследвания*, бр. 6, кн.1, 55 – 67.

[3] Вж. **Covic, A., T.S. Hoffmann.** (Eds.) (2005). *Bioethics and Cultural Plurality. The Southeast European Perspective.* Academia Verlag: Sankt Augustin.