

ЕТИЧЕСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ

Брой 11, кн. 1, 2026



Списание „Етически изследвания“

Година XI, брой 11, кн. 1, юли 2026 г.

Ethical Studies

Year XI, Volume 11, Issue 1, July 2026

Редакционна колегия

Главен редактор:

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

Отговорен редактор:

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

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

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

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

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

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

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

Редакционна политика

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

Авторски права

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

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

СЪДЪРЖАНИЕ

Уводни думи

Редакционна колегия

1-2

ЕТИКА И ИНСТИТУЦИИ

Институционални проблеми в българското здравеопазване в контекста
на етическия принцип на справедливостта

Мартин Мирчев, Александър Стойчев

3–18

Парадокси в детското здравеопазване в България

Маргарита Габровска

19–30

Семейство, общество, природа: въпросът за конститутивния за
психиката момент в задочната полемика

Делюз и Гатари срещу Фройд

Илия Тодоров

31–50

Moral Obligation Under Constraint:

A Situationist Ethical Perspective on Poverty Relief

Michael O. Aina

51–72

Grounding Morality in the Divine: A Critical Analysis of
Yoruba Ethical Thought and the Question of African Moral Philosophy

Olusola Ayomide Asaju

73–94

ОТЗИВИ, РЕЦЕНЗИИ, НАУЧНИ СЪОБЩЕНИЯ

Рецензия на книга

Сотирова, Д. Норми и нюанси (организационната етика и дигиталното общуване в кроскултурен контекст). В. Търново: Фабер, 2025

Цветан Давидков

95–97

CONTENTS

Editorial

Editorial Board

1-2

ETHICS AND INSTITUTIONS

Institutional Problems in Bulgarian Healthcare in The Context
of The Ethical Principle of Justice

Martin Mirchev, Alexander Stoychev

3–18

Paradoxes in Pediatric Healthcare in Bulgaria

Margarita Gabrovska

19–30

Family, Society, Nature: The Question of the Constitutive Moment for
the Psyche in the Correspondence Polemic

Deleuze and Guattari vs. Freud

Iliya Todorov

31–50

Moral Obligation Under Constraint:

A Situationist Ethical Perspective on Poverty Relief

Michael O. Aina

51–72

Grounding Morality in the Divine: A Critical Analysis of
Yoruba Ethical Thought and the Question of

African Moral Philosophy

Olusola Ayomide Asaju

73–94

REPORTS, REVIEWS AND SCIENTIFIC ANNOUNCEMENTS

Book Review

Sotirova, D. Norms and Nuances (Organizational Ethics and Digital Communication in a Cross-Cultural Context). V. Tarnovo: Faber, 2025

Tsvetan Davidkov

95–97

УВОДНИ ДУМИ
РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ
Сп. „Етически изследвания“
editor@jesbg.com

EDITORIAL
EDITORIAL BOARD
Ethical Studies

В първата книжка за 2026 година на списание „Етически изследвания“ предлагаме на вниманието на читателите пет авторски научни публикации, две от които на английски и три на български език. Всички те са обединени от общото проблемно поле, което се открива при действието и въздействието на морала в структурите на различните социални институции. Вследствие на това произтича и задачата на етиката да анализира и разкрие многообразните форми и последствия от подобно въздействие.

В броя са разгледани няколко основни направления на взаимовръзката етика–институции. Първото от тях е свързано със сякаш непрекъснато генериращата морални дилеми и проблеми сфера на здравеопазването. Тук представяме откриващата статия на доц. Мартин Мирчев и доц. Александър Стойчев от Медицинския университет във Варна. С поглед отвътре към проблематиката те анализират ролята и значението на принципа на справедливостта в перспективата на общественото здравеопазване и достъпа до здравни грижи, както и възможните причини за здравните неравенства днес. Като продължение на тази тема, но от малко по-специфициран ъгъл, д-р Маргарита Габровска разглежда парадоксите в детското здравеопазване в България. В рамките на етиката на грижата и въз основа на анализа на два казуса от практиката се изследва институционалното незнание не просто като административен, а като морален дефицит, свързан с една форма на епистемологична безотговорност.

Ролята на семейството като институция е теоретично разработена в статията на д-р Илия Тодоров. В перспективата на задочния дебат между Делъоз и Гатари, от една страна, и Фройд – от друга, авторът проследява и анализира взаимовръзките семейство-общество-природа, опитвайки се да „ревитализира“ Фройдовите аргументи в съвременен контекст.

Проблемът за бедността и етическите аспекти на справянето с нея в съвременните общества и институции е централен за статията на нигерийския философ Майкъл Айна. Авторът разглежда етиката на бедността през призмата на ситуационизма във философията на морала, като защитава един интегративен подход към моралната отговорност в контекста на справянето с бедността, търсещ съчетаването на ситуационизма с нормативни морални принципи.

Накрая темата за ролята на религията като институция и нейната връзка с философията на морала е разгледана в контекста на африканската философия и традиционна култура в статията на друг нигерийски философ Олусола Асаджу. По-специално, чрез анализ на основните понятия в теоцентричната морална традиция и философия на йоруба, той прави опит да демонстрира значимостта на тяхната етична концептуална рамка за съвременните теоретични дебати.

Книжката завършва с нашата традиционна рубрика за отзиви и рецензии на нови книги в областта на етиката. Този път проф. д-р Цветан Давидков представя книгата „Норми и нюанси“ от българския етик проф. Даниела Сотирова. В ревюто читателите ще могат да се запознаят с основните моменти в публикувания през изминалата година труд, с което се надяваме да насочим и техния интерес към него.

Гл. ас. д-р Иван Миков

Отговорен редактор

Сп. „Етически изследвания“

ИНСТИТУЦИОНАЛНИ ПРОБЛЕМИ В БЪЛГАРСКОТО ЗДРАВЕОПАЗВАНЕ В КОНТЕКСТА НА ЕТИЧЕСКИЯ ПРИНЦИП НА СПРАВЕДЛИВОСТТА

МАРТИН МИРЧЕВ

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

martin.mirchev@mu-varna.bg

АЛЕКСАНДЪР СТОЙЧЕВ

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

a.stoychev@mu-varna.bg

INSTITUTIONAL PROBLEMS IN BULGARIAN HEALTHCARE IN THE CONTEXT OF THE ETHICAL PRINCIPLE OF JUSTICE

MARTIN MIRCHEV

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

ALEXANDER STOYCHEV

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

Abstract

Problems of health status and ensuring adequate access to health care in the conditions of constantly increasing health care costs have become chronic. From an ethical point of view, they fuel debates about expectations and interpretations of justice in practice, as a fundamental ethical principle, but they also raise questions about the very role of institutions and society in these processes. Institutional vices and issues are often revealed in the form of inadequacies, which have various manifestations: unequal access to health care, shortages of medical personnel, lack of funding, private versus public medical sector competition, healthcare system structure and functionality.

Keywords: ethics, healthcare, justice.

Днес здравните системи са изправени пред разнообразни изпитания, а неравенствата в достъпа до здравни грижи и в здравния статус, съчетани с драматичното увеличение на разходите за здравеопазване, подхранват дебата за това, какво точно

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 11, кн. 1/2026

изисква справедливостта от отделните общества и световната общност? Дали проблемите на неравенството и разходите наистина са проблеми на справедливостта само в здравната политика и здравните институции или могат да се търсят в други управленски реалии? А защо не и в степента на зрялост на дадено общество? И не на последно място: по кои принципи на справедливостта трябва да се разпределя, особено предвид деликатната тъкан на системите за здравните услуги и грижите (Beachump and Childress, 2013)? В този смисъл етическият принцип на справедливостта се е превърнал в обект на множество интерпретации и предизвиква особено внимание в различни области и проблемни полета. Приложен към сферата на общественото здравеопазване и разбирането за справедлив достъп до здравни грижи, този принцип е във фокуса на общественото внимание, публичния дебат и обикновено на гражданско недоволство (Pratt, et al., 2020). Това се отнася даже за страни със сравнително високо качество на предоставяните медицински услуги, като Обединеното кралство, Канада, Франция, Нидерландия, Швеция, където критиките към системата варират от дълги периоди на чакане за достъп до определени специалисти и високите задължителни здравно-осигурителни вноски до недостиг на квалифициран медицински състав, бюрокрация и др. (Marshall, Miller and Moritz, 2023; van Merode, et al., 2024 ; Simonet, 2024). Още повече, че особената чувствителност на индивидите към общественото здравеопазване и достъпа до медицински грижи е и пряко свързана с разбирането за здравето като фундаментална човешка потребност, интерпретирана в контекста на човешките права (Nampewo, Mike and Wolff, 2022; United Nations, 2024).

Първите теории за международните и естествените права – сега често разглеждани като права на човека – се разгръщат във философията чрез социалните и политическите теории на Хуго Гроций, Томас Хобс, Джон Лок и техните наследници. Те защитават от потисничество, неравно третиране, нетолерантност, произволно вмешателство в личния живот и други подобни (Pagden, 2003). Либерално-демократическата традиция, която задава рамките на съвременния дебат за правата, описва базисни човешки нужди (като сигурност, достъп до храна, вода и подслон, информация и образование), без чието минимално задоволяване едно човешко същество би било сериозно оцетено (Jiacheng, 2022). Преведено на езика на правата, това поражда очакването обществото и системата да осигурят един базисен, достоен минимум за всеки.

Всеизвестната дефиниция на СЗО за здравето като „състояние на пълно физическо, психическо и социално благополучие, а не само липса на болест или недъгавост“ е придружена с обявяването на това състояние за едно от фундаменталните права на всяко човешко същество (WHO, 1948). Така зададено обаче – „правото на здраве“ в този контекст звучи твърде утопично и откъснато от действителността; в най-добрия случай може да се разглежда като регулативен идеал, мъчно преводим на езика на реалната здравна политика. Затова обикновено се разглежда „правото на здравни грижи“ и общественият ангажимент да се осигури достъп до тях. За разлика от негативните права, свързани с ограничаването или ненамесата в личното пространство и възможностите на гражданите, позитивните права са свързани с очакването и задължението други (държавата, системата, индивидите) да предприемат действия за тяхното гарантиране и/или реализиране (Feinberg, 1973). Това в особена степен се отнася за социалните права, или правата свързани с благоденствието (welfare rights), които значително разширяват обхвата на очакванията и чувствителността към потенциалното им нарушаване. Именно като такъв тип право следва да се разглеждат здравните грижи и достъпа до тях, от което произтичат съответните обществени и институционални ангажименти за неговото гарантиране.

Разбираемо е, че правата спрямо здравните ресурси вероятно винаги ще имат сериозни ограничения, затова вместо химеричните идеи за универсален равен достъп е необходимо да се търси балансиран вариант. Това предполага гарантиран минимум за всички – основен пакет здравни услуги (basic package) плюс възможност за получаване на допълнителни срещу заплащане. За последните се смята, че не се отнасят към жизнено важните (напр. избор на по-люксови болнични стаи, естетични интервенции и др.). Разбирането за справедлив достъп до здравни грижи се усложнява от трудността да се дефинира необходимият „достоеен минимум“ здравни грижи в една динамично променяща се среда. В тази връзка е необходимо да се постави и разграничение между „гарантиран“ и „достоеен“ минимум, доколкото гарантираният минимум от здравните грижи представлява правната или административна база за услугите, предоставяни от дадена система, докато достойният минимум е по-точно етичен критерий; тоест, гарантираният минимум е това, което правителството или застрахователят обещава да покрият, докато достойният минимум представлява грижа, която зачита човешкото

достойнство и не допуска унижение (макар и да е възможно дори достойният минимум все пак да доведе до унижителни резултати и преживявания за някои индивиди) (ter Meulen, 2012). Тъй като правото за достъп до здравни грижи днес се приема за основно човешко право, неговата реализация се осъществява чрез т.нар. „смесен модел“ на здравеопазване (Стайков, 2014; Лазарова, 2014; Khanpoor, et al., 2025).

Чрез своите трудове „Теория за справедливостта“ (1971г.) и „Справедливостта като честност“ (1985г.) Джон Ролс задава концепцията и философското основание за теоретизирането на смесения модел, доколкото допуска, че има базисни нужди, които трябва да бъдат безусловно гарантирани за всички граждани, а неравенствата (или неравното разпределение на блага, ресурси) са оправдани само тогава, когато от тях произтичат ползи за най-слабо облагодетелстваните членове на обществото (Rawls, 1985).

В здравеопазването този модел варира в широки граници в зависимост от ресурсното обезпечаване и баланса между социални и пазарни елементи, и в този смисъл установяването на базисен пакет грижи и услуги представлява предизвикателство. Проблемът е, че дори тези базисни нужди не са непременно константа, изменят се, доколкото и самите обществени процеси са динамични и с различен интензитет в различните страни. Следователно е трудно да се установи универсален или винаги релевантен базисен стандарт „по принцип“; той ще варира според ред специфики, и трябва да бъде договарян и/или предоговарян според адекватните възможности на обществата и държавите към дадено време. Тук прозира теорията на справедливостта на Ролс, но той разглежда нещата на база абстрактни принципи, докато например Джон Арас предлага алтернатива чрез казуистичен подход: при липсата на единна, подкрепяна от държавата визия за добрия живот, казуистиката търси „припокриващ се консенсус“ между групи с различни и често противоречиви възгледи. „Докато теоретик като Джон Ролс търси такъв консенсус на ниво всеобхватни, абстрактни принципи, казуистът го търси на по-ниското ниво на отговорите на парадигматични случаи; отговори, които биха могли да бъдат обяснени или оправдани по съвсем различен начин от различните групи“ (Aras, 2009).

Как още може да се подходи към този проблем? Едната логична възможност е *юридическа* – законови регламенти и фиксирани задължения; другата е *политическа* –

публичен дебат и евентуално договаряне по определени положения. Тъй като социалните права, разбирани като права на благоденствието (welfare rights) са обикновено свързани не само с разпределението на ограничени ресурси, но и с индивидуални избори и решения, то юридическата форма на институционално задължаване представлява необходимост, която не е напълно достатъчна, за да е практически приложима. Например, налице е право на труд, но го съпътства безработица; налице е и право на образование, но има неграмотни и необразовани; дори да има „право на здраве“, ще има нездрави и болни. Остава да се разгледа баланс между двете – политическа и юридическа форма – като чрез процесите на обществено договаряне, в които при взаимодействието на различни участници – институции, граждани, професионални групи – се стига до конкретни форми на реализиране на правото на здравни грижи, и справедлив достъп до тях. Това впрочем се отнася и за нашата здравна система – динамиката в законовите промени трябва да се случва именно в резултат на договаряне и дебат. В контекста на реформите, те би трябвало да бъдат предшествани от публичен дебат между институции, граждански групи, експерти, а не да се спускат промени директно и без съгласуване. Тоест, подходът трябва да бъде отдолу-нагоре, а не както често в нашия случай и опит – отгоре-надолу.

Разглеждайки политическата форма, са възможни три модела – *либерален*, *социален*, и както стана дума – вариации на *смесен*. Чистият либерален модел предполага, че никой не трябва да бъде лишаван от достъп до пазара на здравни услуги, стига да може да си го позволи. Всеки получава това, за което може да си плати. Тоест, здравните грижи се третираят като обикновена стока – модел, базиран на пазарен принцип – и поради това в своя чист вид е неприемлив, несправедлив. Ако здравеопазването е построено изцяло на този принцип, една част от населението просто ще бъде лишена от достъп до каквито и да било здравни услуги (European Society of Medicine, 2024; Saha, 2006). Алтернативите остават две. Първата е еднакъв достъп до здравни грижи – социален модел; втората – приличен базисен минимум здравни грижи – смесен модел. За достойнствата и недостатъците на социалния модел е казано достатъчно много и десетилетният опит на бившите социалистически страни, като България, е поучителен в това отношение. Най-разпознаваемата му черта е, че всички имат еднакъв достъп до здравеопазване, но никой не може да получи допълнителни здравни услуги срещу заплащане, поне не и

официално. Достойнствата на този модел са особено видими в страни, където тепърва се изгражда система на здравеопазване. Това е най-бързият начин да бъде обхванато цялото население, и да му се гарантира достъп до грижи. Посочват се също фокусът върху превенцията (пр. масови ваксинационни кампании) и здравната промоция, централизирана координация от държавния апарат, добре интегрираната първична помощ и осигуреността на медицинските лица (Semenova, et. al., 2024). Открояват се обаче и недостатъци: прекомерната централизация води до бюрократизация и тромава администрация, липса на конкуренция, нерационално разпределение на средствата и сравнително неадекватно заплащане на лекарския труд – дори предвид спецификите и рисковете на професията – както и липса на легален начин да се доплаща за определени услуги, което рефлектира върху стимула да се работи и надгражда, а оттам и върху качеството на труда. Тези специфики пораждат два от големите недостатъка на модела: създаването на черен пазар за медицински услуги и корупционните практики. Поради тези причини след демократичните промени, този социален модел в източноевропейските страни е изоставен, като се преминава към смесен модел (Kutzin, Cashin and Jakab, 2010; OECD, 2012; Пашев, 2007).

Прилагането на смесения модел, наложил се в повечето страни с развито здравеопазване, както и у нас, като най-разумна алтернатива, далеч обаче не означава безпроблемно задоволяване на обществените очаквания за справедлив достъп до здравни грижи. Доказателство за това са почти непрестанните здравни реформи, критиките към тях, артикулираното гражданско недоволство и оживеният политически дебат даже в страни, определени като високо развити и достигнали сериозни стандарти в общественото здравеопазване.

Налице е взаимодействие между множество променливи: постоянните и скъпоструващи технологични иновации на фона на ограничени ресурси (материални и човешки) на дадено общество; идентифицирането за здравни приоритети (например здравна промоция и профилактика, или реално клинично лечение, доболнична или болнична помощ); съотношението между социални и пазарни елементи в системата на здравеопазването; съотношението централизация и децентрализация; ролята на институциите и на здравните професионалисти; обществената среда и стандартът на живот, и прочие. Постоянното нарастване на цената на медицинските услуги и

технологии предизвиква обратния стремеж за ограничаване на разходите в тази област, а (свръх)комерсиализацията и навлизането на пазарните стимули в здравеопазването са чест обект на критика, особено що се отнася до ролята и въздействието на фармацевтичните корпорации (Big Pharma) върху здравната политика в глобален мащаб. Същевременно се изтъква, че иновациите в областта на лекарствените средства и високите медицински технологии изискват сериозни инвестиции и време за внедряване и са трудно постижими при една силно регулирана и лишена от икономически стимули система. Формулирането на целите, определянето на приоритетите, функционирането на институциите и конкретните очертания на справедливия достъп до здравни грижи не могат да се разглеждат като компетенция и отговорност само на здравните професионалисти и администратори. В едно отворено демократично общество вземането на такива решения е част от политическия процес и предполага обществен дебат, прозрачност, ангажираност на гражданското общество, информираност и балансиране на интереси. Това разбиране трябва да ни даде оценъчна база за състоянието на българското здравеопазване и за проточилата се вече близо 20 години здравна реформа.

У нас проблемите, свързани със здравния статус и осигуряването на адекватен достъп до здравни грижи в условията на постоянно увеличаващи се разходи за здравеопазване са се превърнали в традиционни. От етична гледна точка те подхранват полемики относно очакванията към справедливостта, но и въпроси за самата роля на институциите и обществото в тези процеси. Здравната реформа в България, стартирала в зората на прехода и продължила през 2007г. с присъединяването ни към ЕС, е съпътствана от хронични дефицити (State of Health in the EU, България, 2021; Национална програма за реформи: Доклад за напредъка 2007-2009), и основателно поражда гражданско недоволство.

Институционалните пороци и проблеми в системата се отразяват върху неравенствата по отношение на достъпа до здравеопазването. Характерен пример е свръхконцентрацията на болнични заведения в някои региони за сметка на други, където такива на практика няма и населението се оказва лишено от досег до здравни грижи. Част от причините за това се коренят в някои промени в Закона за лечебните заведения (завишени медицински стандарти, ограничения чрез националната здравна карта, дерегулиран пазар и конкуренция, проблеми със субсидиите и клиничните пътеки),

покрай които редица по-малки общински болници са закривани, преоткривани и пак закривани. Явно реалността сериозно се разминава с разбиранията на българина за правото му на справедлив достъп до здравни грижи. Битуващите в гражданското съзнание обяснения могат да се сведат до констатации за три дефицита – липса на пари, липса на разумна организация и липса на морал.

Недостатъчното финансиране на българското здравеопазване е неоспорим факт. Във вакуума на прехода към пазарна икономика през 90-те години здравеопазването остава с нисък национален приоритет (под 4% от БВП). (Лазаров, 2014; Проданов, 2014; Трайкова, 2019). В това отношение промяната у нас през последните години се оказва почти символична, доколкото разходите за здравеопазване на глава от населението в България са едва около половината от средната стойност за ЕС (след коригиране с разликите в разходите за живот) (State of Health in the EU, България, 2025; Dimova, Rohova and Polin, 2024). Според инициирания от Европейската комисия (ЕК) и Организацията за Икономическо Сътрудничество и Развитие (ОИСР) доклад „State of Health in the EU“, който представя здравния профил и на нашата страна, се посочва че към 2023 година, като дял от БВП България отделя (общо) 7,9% за здравеопазване, което е значително под средната стойност за ЕС от 10,0%. За сравнение в развитите страни (Германия, Франция и др.) се достигат 12-13% от БВП. Публичното финансиране у нас покрива 63% от разходите за здравеопазване (тоест около 4,9% от БВП, които държавата подsigурява) което е много по-нисък дял от средния за ЕС от 80%, като почти всички останали разходи (37% от разходите за здравеопазване или 3,1% от БВП) се поемат директно от пациентите (повече от двойно в сравнение със средната стойност от 16%, която гражданите на други държави-членки в ЕС плащат от джоба си), което реално намалява достъпа до здравни грижи и е източник на основателно обществено недоволство. Ниското публично финансиране води до най-високия в ЕС процент на разходите за здравеопазване, заплащани директно от пациентите в България (State of Health in the EU, България, 2025; Dimova, Rohova and Polin 2024). Последиците са стесняване на основния пакет от медицински услуги, дефицитите в здравното обслужване и изтичането на квалифицирани здравни професионалисти поради неадекватното заплащане (заплащането на труда на медицинските сестри е особено драстичен пример, който едва напоследък видя частично решение чрез осигуряването на

безплатно образование) (МОН, 2025; Clinica, 2025). В тази връзка трябва да се посочат и разгласените наскоро (но иначе отдавна известни) скандални несъответствия между заплащането на младите лекари и специализанти, докато някои ръководители на болници са навярно буквално милионери, и докато същевременно ръководените от тях болнични заведения тънат в дългове и просрочени плащания (СЕГА, 2026). Подобни констатации са фрустриращ пример не само за свръхкомерсиализацията на медицинската практика, но и още по-притеснително – за меркантилизирането и оскотявяването сред някои представители на лекарската гилдия, които заемат ръководни постове в болничната система. Промените по посока на по-добро финансиране на здравеопазването са в пряка зависимост от възможностите за политическо въздействие върху вземащите управленски решения, но и от по-стриктния контрол и прозрачност върху приходите и разходите.

Не по-малък проблем представлява липсата на рационална организация на здравната система. Ако трябва да перифразираме една стара шега, може да кажем: *„средствата са малко, но за сметка на това те се изразходват неразумно“*. Изграждането на националната здравноосигурителна система е белязано от множество неудачи и по отношение на доболничната и болничната помощ. Неслучайно за НЗОК се говори като за „Държавната каса“, тоест централизирана демократична система с присъщите ѝ липса на прозрачност и на възможности за гражданско въздействие и контрол.

Порочната система на клиничните пътеки води до някои от най-забележителните недоразумения в сектора. В последните години болничната помощ и клинично лечение доминират структурата на разходите с около 40% от общите разходи за здравеопазване (при средна стойност от около 28% в ЕС), като за съпоставка, за превенция и профилактика у нас се отделят едва около 2,9% (State of Health in the EU, България, 2025). По данни на Евростат (Eurostat, 2025) България е на челно място по брой болнични легла (864) на 100 000 души население, което е значително над средната бройка в ЕС (511 легла); България е водеща по брой хоспитализации и респективно изписвания (над два пъти повече в сравнение със страните от ЕС), въпреки че общата заетост е около 57%, а болничният престой е кратък (Eurostat, 2025; Simeonova-Ganeva and Ganev, 2025). Това показва, че болничният сектор е прекалено раздут, *но сметка на това* нискоефективен. Още повече, натоварването в този сектор противоречи на препоръките на СЗО, че редица

дейности трябва да бъдат изведени от болниците, за да се извършват амбулаторно (WHO, 1978). Проблемът е, че голяма част от тези дейности у нас са обвързани със заплащанията по различни клинични пътеки, което прави извънболничните грижи – дори и практически възможни – финансово неизгодни за лечебните заведения, огромната част от които, били те държавни, общински или частни (с изключение на Военномедицинска академия и болниците към МВР) по силата на Закона за лечебните заведения са търговски дружества ЕАД или ЕООД. Това обяснява, разбира се, и големия брой хоспитализации, които генерират печалби чрез клиничните пътеки, но и провокират злоупотреби, вариращи от фантомни болнични престои до скъпоструващи процедури, които не винаги са непременно нужни, или дори реално осъществени. Достъпът на частните болници до ресурсите на клиничните пътеки също не помага особено, добавяйки към това и конкурентната среда, в която частниците привличат младите лекари и опитни специалисти с по-добри финансови условия и материална база. Възможната алтернатива на това объркано положение е разработването и внедряването на диагностично свързани групи (ДСГ), чрез които се групират пациенти с подобни клинични диагнози и сходни разходи за лечение, но тази алтернатива тепърва прохожда у нас. Нездравата картина се допълва от тъжната статистика, че България е страната с най-ниска продължителност на живота, и най-висока смъртност в ЕС (Eurostat, 2025).

Обикновено, когато в едно демократично общество на микро-ниво възникват дефицити, които ограничават достъпа на гражданите до определени медицински грижи, този проблем се решава чрез публичен натиск върху тези, които вземат решенията на макро-равнище. Назад във времето пример за това са протестите на онкоболните през 2006 година, свързани именно с недостига на лекарствени средства, което доведе до промяна на ситуацията (уви, твърде късно за някои) (BTV, 2006). Тук трябва да отбележим и друга тревожна констатация: липсата на традиции и слабостта на гражданското общество у нас е причина почти всяка форма на публичен натиск и протест (още от началото на прехода) да взема веднага най-крайните и драстични измерения – гладни стачки, обсади на парламента, гражданско неподчинение и прочие. С възможностите на гражданското общество трайно да оказва въздействие върху управленските решения е свързан и процесът на определяне на приоритетите в здравната политика. Обикновено този процес се разглежда като държавна отговорност (особено за

осигуряване на механизми, гарантиращи справедлив достъп до медицински грижи за насърчаване на здравната промоция и профилактиката, и за въздействие върху фактори извън медицината, влияещи върху здравния статус на населението). Не трябва да се забравя обаче, че това е политически процес на договаряне и баланс на интереси с разнообразни участници. В този смисъл отговорностите са поделени, макар и в различна степен. Организацията на съвременното здравеопазване и приоритетите в здравната политика изглеждат все повече като области на сложни решения от компетенцията на експерти и професионалисти. Гражданското участие и допитването до населението не винаги дава желаните резултати. Поучителен в това отношение е т.нар. „Орегонски модел“ в САЩ от 90-те години на 20-ти век, при който допитване до гражданите за посочване на приоритети поставя по-напред по важност проблем като кривите зъби, за сметка на ранно лечение на болестта на Ходжкин, или смученето на палеца от хоспитализирането на недохранени деца... (AMA Journal of Ethics, 2011) Въпреки наличието на подобни примери, това не омаловажава значението на публичния дебат, откритостта и съвместното търсене на решения.

Що се отнася до битуващата в гражданското съзнание убеденост за липсата на морал в българското здравеопазване, тя отразява по-скоро недоверието в системата, отколкото е конкретно обвинение в морален дефицит към българските лекари и други здравни професионалисти. В тази връзка, хроничната липса на политическа воля за реална здравна реформа допълнително подронва усещането и очакването за справедливо отношение и внимание към деликатната претенция за адекватни грижи и достъп до здравеопазване.

Когато говорим за отговорности за днешните неблагоприятия в българското здравеопазване, можем да ги открием в различни посоки, но намирането на позитивни решения очевидно надхвърля рамките на етическия дебат, въпреки неговата полезност. Тези решения са свързани не просто с етическите аспекти на здравеопазването и очакванията към справедливостта, а с възможността за истински публичен дебат и съвместно търсене на разумни варианти в светлината на концепцията и принципа за справедливост. Тъй като това се отнася и за останалите страни на българския обществен живот, то вината за сегашното състояние на системата едва ли трябва да се търси само в специфични морални дефицити в здравеопазването, а е по-скоро израз на една обща

слабост на българското гражданско общество и на съпътстващите го отчуждени от общественения интерес институции и политици, чийто хоризонт обикновено се изчерпва с поредните избори.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

bTV Новините. (2026). Подписка на онкоболните започва от утре, Достъпен на: https://btvnovinite.bg/50471-Podpiska_na_onkobolnite_zapochva_ot_utre.html [Посетен на 18.06.2026]. [bTV Novinite. (2026). Podpiska na onkobolnite zapochva ot utre, Dostapen na: https://btvnovinite.bg/50471-Podpiska_na_onkobolnite_zapochva_ot_utre.html (Poseten na 18.06.2026).]

Клиника Бг/Clinica.bg. (2025). Обучението на сестри става безплатно, Достъпен на: <https://clinica.bg/33385-obuchenieto-na-sestri-stava-bezplatno>, [Посетен на 17.06.2026]. [Klinika Bg/Clinica.bg. (2025). Obuchenieto na sestri stava bezplatno, Dostapen na: <https://clinica.bg/33385-obuchenieto-na-sestri-stava-bezplatno>, (Poseten na 17.06.2026)]

Лазарова, Е. (2014). Демокрация и здравеопазване. Медицинската помощ като право на живот. – В: *„Европейските етични стандарти и българската медицина“*. С., БЛС, 367 – 373. [Lazarova, E. (2014). Demokratsia i zdaveopazvane. Meditsinskata pomosht като право na zhivot. – V: *„Evropeyskite etichni standarti i balgarskata meditsina“*. S., BLS, 367 – 373.]

Лазаров, М. (2014). Болестите на прехода. – В: *„Европейските етични стандарти и българската медицина“*. С., БЛС, 624 – 628. [Lazarov, M. (2014). Bolestite na prehoda. – V: *„Evropeyskite etichni standarti i balgarskata meditsina“*. S., BLS, 624 – 628.]

МОН. (2025). Освобождават се от такси за обучение бъдещите медицински сестри и акушери, Достъпен на: <https://www.mon.bg/news/osvobozhdavat-se-ot-taksi-za-obuchenie-badesthite-mediczinski-sestri-i-akusheri/> [Посетен на 15.06.2026]. [MON. (2025). Osvoobozhdavat se ot taksi za obuchenie badeshtite meditsinski sestri i akusheri, Dostapen na: <https://www.mon.bg/news/osvobozhdavat-se-ot-taksi-za-obuchenie-badesthite-mediczinski-sestri-i-akusheri/> (Poseten na 15.06.2026).]

Национална програма за реформи. (2007). „Доклад за напредъка 2007-2009“, Достъпен на: <https://www.minfin.bg/bg/573> , [Посетен на 15.06.2026]. [Natsionalna programa za reformi. (2007). „Doklad za napredaka 2007-2009“, Dostapen na: <https://www.minfin.bg/bg/573> , (Poseten na 15.06.2026).]

Пашев, К. (2007). Корупцията в здравеопазването в България, Достъпен на: https://csd.eu/fileadmin/user_upload/publications_library/files/2007/2007_03_BG_Corruption_in_the_Healthcare_Sector_in_Bulgaria.pdf, [Посетен на 17.06.2026]. [Pashev, K. (2007). Koruptsiyata v zdaveopazvaneto v Bulgaria, Dostapen na:

https://csd.eu/fileadmin/user_upload/publications_library/files/2007/2007_03_BG_Corruption_in_the_Healthcare_Sector_in_Bulgaria.pdf (Poseten na 17.06.2026).]

Проданов, В. (2014). Етически измерения на приватизацията, маркетинга и комодификацията на здравните услуги. – В: *„Европейските етични стандарти и българската медицина“*. С., БЛС, 91 – 100. [Prodanov, V. (2014). Eticheski izmerenia na privatizatsiyata, marketizatsiyata i komodifikatsiyata na zdravnite uslugi. – V: „Evropeyskite etichni standarti i balgarskata meditsina“. S., BLS, 91 – 100.]

СЕГА. (2026). Втори болничен шеф се оправда за 36 хил. евро заплата, Достъпен на: <https://www.segabg.com/hot/category-zdrave/vtori-bolnichen-shef-se-opravda-za-36-hil-evro-zaplata> [Посетен на 16.06.2026]. [SEGA. (2026). Vtori bolnichen shef se opravda za 36 hil. evro zaplata, Dostapen na: <https://www.segabg.com/hot/category-zdrave/vtori-bolnichen-shef-se-opravda-za-36-hil-evro-zaplata> (Poseten na 16.06.2026).]

Стайков, И. (2014). Право на здраве и право на здравно осигуряване. – В: *„Европейските етични стандарти и българската медицина“*. С., БЛС, 361 – 367. [Staykov, I. (2014). Pravo na zdrave i pravo na zdravno osiguryavane. – V: „Evropeyskite etichni standarti i balgarskata meditsina“. S., BLS, 361 – 367.]

Трайкова, А. (2019). Преходът и новото българско здравеопазване – една етическа перспектива. – В: *Преходът и паралелната държава.*, София, 177–186. [Traykova, A. (2019). Prehodat i novoto balgarsko zdraveopazvane – edna eticheska perspektiva. – V: Prehodat i paralelnata darzhava., Sofia, 177–186.]

AMA Journal of Ethics. (2011). Oregon’s experiment prioritizing public health care services, Available at: <https://journalofethics.ama-assn.org/article/oregons-experiment-prioritizing-public-health-care-services/2011-04> [Accessed 15.09.2025].

Aras, J., (2009). A case approach. – In: *A Companion to Bioethics*. Blackwell Publishing Ltd, pp.126 – 127.

Beauchamp, T., Childress, J., (2013). *Principles of biomedical ethics*, 7th ed. Oxford University Press, pp. 249 – 250.

Dimova, A., Rohova, M., Polin, K., (2024). Bulgaria: Health System Summary, 2024. European Observatory on Health Systems and Policies, WHO Regional Office for Europe. December 5, 2024. Available at: <https://eurohealthobservatory.who.int/publications/i/bulgaria-health-system-summary-2024> [Accessed 15.09.2025].

Eurostat. (2025). Healthcare resource statistics – beds, Available at: https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Healthcare_resource_statistics_-_beds. [Accessed 11.10.2025].

Eurostat. (2025). Hospital discharges and length of stay statistics, Available at: https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Hospital_discharges_and_length_of_stay_statistics

explained/index.php?title=Hospital_discharges_and_length_of_stay_statistics. [Accessed 17.10.2025].

Eurostat. (2025). Mortality and life expectancy statistics, Available at: https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Mortality_and_life_expectancy_statistics. [Accessed 09.10.2025].

European Society of Medicine. (2024). Global Health in the Grip of Neoliberalism: A Combined Retrospective Comparative Stages Heuristic Policy Analysis, Available at: <https://esmed.org/impact-of-neoliberalism-on-global-health-systems/>. [Accessed 19.06.2026].

Feinberg, J. (1973). *Social Philosophy*, Available at: <https://ia601708.us.archive.org/26/items/SocialPhilosophy/SocialPhilosophy.pdf> [Accessed 15.10.2025].

Jiacheng, H. (2022). The Patterns of Democracy in Context of Historical Political Science. Chinese Political Science Review. January 8, 2022. Available at: <https://link.springer.com/article/10.1007/s41111-021-00201-5>. [Accessed 08.09.2025].

Khanpoor, H., Alizadeh, A., Khosravizadeh, O., Amerzadeh, M., Rafiei, S. (2025). A mixed-methods model for healthcare system responsiveness to public health: insights from Iranian experts. February 23, 2025. Available at: https://www.researchgate.net/publication/389215651_A_mixed-methods_model_for_healthcare_system_responsiveness_to_public_health_insights_from_Iranian_experts [Accessed 21.09.2025].

Kutzin, J., Cashin, C., Jakab, M., eds. (2010). Implementing Health Financing Reform: Lessons From Countries in Transition. Brussels: World Health Organization, European Centre for Health Policy, European Observatory on Health Systems and Policies. January 2010. Available at: https://www.researchgate.net/publication/275638047_Implementing_Health_Financing_Reform_Lessons_from_Countries_in_Transition. [Accessed 19.06.2026].

Marshall, E.G., Miller, L., Moritz, L.R. (2023). Challenges and impacts from wait times for specialist care identified by primary care providers: Results from the MAAP study cross-sectional survey. *Healthc Manage Forum*. Sep;36(5):340-346, Available at: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/37415463/> [Accessed 07.09.2025].

Nampewo, Z., Mike, JH, Wolff, J. (2022). Respecting, protecting and fulfilling the human right to health. *Int J Equity Health*. 2022 Mar 15;21(1):36. Available at: <https://link.springer.com/article/10.1186/s12939-022-01634-3>. [Accessed 12.10.2025].

OECD Reviews of Health Systems: Russian Federation, (2012). OECD Reviews of Health Systems, OECD Publishing, Paris, Available at: <https://doi.org/10.1787/9789264168091-en> [Accessed 19.06.2026].

Pagden, A. (2003). Human Rights, Natural Rights, and Europe's Imperial Legacy. – In: Political Theory. Available at: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0090591702251008>. [Accessed 14.10.2025]

Pratt, B., Wild, V., Barasa, E., Kamuya, D., Gilson, L., Hendl, T., Molyneux, S. (2020). Justice: a key consideration in health policy and systems research ethics. – In: BMJ Glob Health. Apr 8, 2020, Available at: <https://gh.bmj.com/content/5/4/e001942>. [Accessed 13.09.2025].

Rawls J. (1985). Justice as fairness. Political, not metaphysical, 2013. Available at: https://johnjthrasher.com/wp-content/uploads/2013/11/Rawls_1985_Justice_as_fairness_political_not_metaphysical.pdf, [Accessed 19.06.2026].

Saha, S. (2006). The Inherent Inequities of Market-Based Health Care Reform, November 11, 2006. Available at: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC1831649/>. [Accessed 19.06.2026].

Semenova, Y., Lim, L., Salpynov, Z., Gaipov, A., Jakovljevic. (2024) Historical evolution of healthcare systems of post-soviet Russia, Belarus, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan, Uzbekistan, Armenia, and Azerbaijan: A scoping review. April 30, 2024. Available at: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2405844024055816>. [Accessed 19.06.2026].

Simeonova-Ganeva, R. I., Ganev, K. I. (2025). Healthcare workforce shortages: Evidence from communist and postcommunist Bulgaria. Comparative Southeast European Studies. – In: De Gruyter, vol. 73(1), pages 82-100. Available at: <https://ideas.repec.org/a/bpj/soeuro/v73y2025i1p82-100n1001.html>. [Accessed 25.09.2025].

Simonet, D. (2024). New Public Management, Austerity, and the Alienation of the Medical Profession in France., J Healthc Leadersh. August 24, 2024. Available at: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/39211351/> [Accessed 20.06.2026].

State of Health in the EU, България. (2021). Здравен профил на страната, Available at: https://health.ec.europa.eu/system/files/2022-01/2021_chp_bulgaria_bulgarian.pdf. [Accessed 27.09.2025].

State of Health in the EU, България. (2025). Здравен профил на страната, Available at: https://www.oecd.org/content/dam/oecd/bg/publications/reports/2025/12/country-health-profile-2025-country-notes_7e72146d/bulgaria_242bb908/60c0cef2-bg.pdf. [Accessed 10.04.2026].

ter Meulen, R. (2011) How 'decent' is a decent minimum of health care? – In: *J Med Philos*. December, 2011. Available at: https://www.researchgate.net/publication/221744549_How_'Decent'_Is_a_Decent_Minimum_of_Health_Care. [Accessed 05.09.2025].

United Nations. (2024). Access to medicines - a fundamental element of the right to health. Available at: <https://www.ohchr.org/en/development/access-medicines-fundamental-element-right-health>. [Accessed 11.10.2025].

van Merode, F., Groot, W., van Oostveen, C., Somers, M. (2024). The Hidden Reserve of Nurses in The Netherlands: A Spatial Analysis. May 28, 2024. Available at: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/38921712/>. [Accessed 16.06.2026].

WHO. (1948). WHO remains firmly committed to the principles set out in the preamble to the Constitution. Available at: <https://www.who.int/about/governance/constitution>. [Accessed 18.10.2025].

WHO. (1978). Declaration of Alma-Ata. Available at: <https://www.who.int/publications/i/item/WHO-EURO-1978-3938-43697-61471> [Accessed 15.06.2026].

ПАРАДОКСИ В ДЕТСКОТО ЗДРАВЕОПАЗВАНЕ В БЪЛГАРИЯ

МАРГАРИТА ГАБРОВСКА

Институт по философия и социология, Българска академия на науките, България

gabrovska.m@gmail.com

PARADOXES IN PEDIATRIC HEALTHCARE IN BULGARIA

MARGARITA GABROVSKA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria

Abstract

The research is based on the hypothesis that a significant portion of problems in healthcare policies stems not only from administrative deficits but also from a lack of moral and epistemological knowledge regarding the actual needs of children as a vulnerable group. The article examines two case studies indicative of the functioning of the Bulgarian pediatric healthcare system, emphasizing the link between knowledge, attention, and the moral responsibility of institutions. In this context ignorance is seen as institutional irresponsibility, which reproduces vulnerability and inequality.

Keywords: healthcare, children, policies, rights, vulnerability.

Въведение

*„[...]Тия, които грешат между добро и зло,
правят това поради липса на знание“*

Платон [1]

Системата на здравеопазването в България е сред подложените на публична критика от десетилетия. Проблемите ѝ често се асоциират с недостатъчност - на финансови ресурси, специалисти, планиране и политики по превенция. По същество, всичко това засяга въпроса за обществената отговорност и моралната чувствителност на институциите към потребностите на групи, поставени в уязвима ситуация. Особено видимо тези проблеми се открояват в сферата на детското здравеопазване, където

липсата на релевантни политики е основание за публичното говорене не само за „криза в системата“, но и за криза в грижата, мислена като морална практика.

Въпреки множеството стратегически документи и реформи, България продължава да отчита едни от най-ниските нива на достъп до профилактични прегледи и детска психиатрична помощ в Европейския съюз. Страната се нарежда на челни позиции по мъртви раждания, преждевременни раждания и детска смъртност [2]. В редица региони малолетните нямат постоянен достъп до педиатър или до услуги за ранна интервенция. Според доклад на Национална мрежа за децата [3], социално-икономическите и етническите различия остават решаващ фактор за това кое дете ще получи навременна грижа и кое – не. Тези неравенства се проявяват още в първите години от живота, когато профилактиката и ранната диагностика имат най-висока ефективност, но и когато системата е най-слабо достъпна за семействата, живеещи в риск.

Детското здравеопазване у нас функционира реактивно и в рамките на институционална логика, която разглежда детето като обект на грижа, а не като субект с развиваща се автономия. В резултат възниква следният парадокс – система, създадена да защитава най-уязвимите, често възпроизвежда тяхната уязвимост. В този смисъл етическите изследвания, които се стремят към извеждане на грижата в полето на политическия ангажимент (Held 2005; Tronto 1993; Nussbaum 2007; Nussbaum 2011; Sevenhuijsen 1998), напомнят, че тя е не само морална, но и политическа категория, която може и трябва да структурира начина, по който обществата организират своите институции. От тази перспектива въпросът за детското здравеопазване разкрива как държавните институции, в лицето на управляващите, разбират себе си като носители на морала, грижейки се за своите най-уязвими членове.

На този етап от въведението в темата е необходимо да направим няколко уточнения. Вече отбелязахме, че в етически план грижата представлява фундаментална категория, която отразява отношението на човека към другия и неговата уязвимост. Тя не би следвало да бъде редуцирана до емоционален отклик, тъй като в същината си отразява морална практика, при която вниманието, съпричастността и отговорността са водещи принципи на човешкото съжителство (Gilligan 1982; Tronto 1993). С други думи, грижата може да бъде мислена като социална и политическа рамка и „взаимозависима практика, без която обществото не може да съществува“ (Tronto 1993: 161). В този

смисъл, извеждането ѝ на политическо ниво означава пренасочване на фокуса на публичните политики – включително здравните – от абстрактните принципи към конкретната отговорност за Другия.

Оттук следва да разграничим грижата като етическо понятие, с което се занимава настоящият текст, от понятието „здравни грижи“, което неминуемо се появява в контекста на обсъждането на здравни политики. Докато последното обозначава институционализирани и професионализирани форми на действие, регулирани от нормативни изисквания [4], в тази статия отнасяме грижата към мисленето за *битие-с* другия, където вниманието и откликът към уязвимостта предшестват и аргументират самата структура на професионалната и обществената практика.

Хипотезата, изследвана в настоящия текст, гласи, че именно отсъствието на базисно разбиране относно същността на грижата води до възпроизвеждането на парадокси в здравните политики. Несъстоялата се среща между създаващите политики и тези, които следва да се възползват от тях, води до неефективни решения, които лишават от централни способности и поставят под заплаха съхранението на достойнството на членовете на цели социални групи (Nussbaum 2007; 2011).

Докато всяко незнание е предпоставка за нанасяне на вреда, то не всяка липса на знание би могла да бъде определена като морално осъдителна. Когато малкото дете настъпва охлювите, излезли след дъжда, то често не осъзнава, че действието му причинява смъртта им; но когато възрастният му обясни до какво води тази негова постъпка, силно вероятно е детето не просто да преустанови това свое занимание, но и да започне да внимава за охлювите по улицата. С други думи, докато незнанието и невниманието могат да бъдат определени като типични и очаквани характеристики в периода на ранното детство, то с нарастване на възрастта, добиването на нови компетентности и автономия имаме очакването, че човешките същества придобиват все по-висока осъзнатост за последствията от действията си, както и за вредите от вземане на неинформирани решения. С времето децата учат, че заекът в илюстрираната книга е по-различен от плюшения заек и съществено различен от живия заек, който най-сетне са получили като подарък за рождения си ден. Докато книгата и играчката биха могли да дадат известна подготовка на детето относно грижата, която се очаква да полага за новия си домашен любимец, то навярно тази подготовка няма да бъде достатъчна, за да се радва

заскът на добро здраве и нормална продължителност на живота. Необходимо е допълнително практическо знание, което придобива характера на задължение, тъй като отсъствието му засяга пряко нечие добруване и живот. И докато това знание, както и устойчивостта в интересите не е по силите на малкото дете – т.е. то не е в състояние да поеме пълна отговорност и да изпълни това задължение, – отговорността за грижата и съблюдаването на нейното качество пада върху възрастния.

Ако пренесем тези размишления върху институционалните политики на грижа, можем да кажем, че познаването на Другия (адресатът на политиките) е морално задължение на създаващите ги, предвид техните възрастови и развитийни характеристики, както и очакванията, произтичащи от обществената им и експертна функция. Липсата на знание за Другия може да бъде определена като проява на институционална безотговорност, доколкото това обстоятелство води след себе си непосредствена вреда - създаването на неадекватни политики или липсата на такива, което отново произтича от нереализирания опит за познаване на Другия и за критичност към неговото съществуване изобщо. С други думи, говорим за съзнателен избор Другият да не бъде отразен, да не бъде зачетен при вземане на решения, засягащи именно неговия живот.

В книгата си „Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education“ Ноддингс определя основата на грижата като „вглъбеност“ (engrossment) (Noddings 1984: 17). По-късно, в „Starting at Home: Caring and Social Policy“, тя разгръща и надгражда тази идея чрез понятието „внимателност“ (attentiveness) (Noddings 2002: 13). Този акт изисква активно разпознаване на нуждите на другия, при което обгрижващият възприема неговите емоции и специфичен контекст без субективни проекции. В този смисъл внимателността представлява едновременно етическа и епистемична категория, тъй като свързва моралния ангажимент с правилното, рецептивно познание за другия човек. Отнесено към политиките в детското здравеопазване, това означава, че не бихме могли да говорим за пълноценна институционална грижа без знание за социалните и културните реалности, в които живеят децата и техните семейства.

В същото време в България функционират приблизително 77 пациентски организации[5]. Тяхното участие в консултирането на здравни политики и реформи обаче е по-скоро изключение, отколкото правило; липсва консистентно

представителство и бихме могли да говорим по-скоро за участие в рамките на конкретен казус, отколкото за утвърдена практика. Максимата „Нищо за нас без нас“ („Nihil de nobis, sine nobis“), свързана с идеята, че властта не трябва да взема решения без участието на засегнатите граждани или съсловия, често се декларира, но, видно, рядко се прилага, що се отнася до българската ситуация. Присъствието и участието на Другите в разговора за техните способности, потребности и необходимост от грижа, връща политическия Аз към отговорността му пред *лицето* на Другите [6]. Тази отговорност се изразява в безпокойство и социално чувство, което придобива своя израз в грижата за Другия (Левинас 2000: 151-174). По този начин политиките са адресирани към конкретния, а не към абстрактния Друг.

В рамките на етиката на грижата знанието не е неутрална категория, а морално задължение; познаването, от своя страна, предшества гриженето. Подобно на Ноддингс, Тронто (Tronto 1993) също включва внимателността („attentiveness“) като първо условие на грижата, разбирана като морално знание – отказът да се види или разбере нуждата на другите обрича на провал всяко следващо действие, свързано с нея. В този смисъл незнанието на институциите не е просто липса на информация, а форма на морална небрежност.

Селма Севенхойзен (Sevenhuijsen 1998) развива тази идея в политически контекст, като отбелязва, че либералната държава често институционализира моралната небрежност, когато отказва да разпознае зависимостите и уязвимостта на гражданите. Това „политическо невежество“ подкопава самите основи на демократичното участие, защото изключва онези, които се нуждаят най-силно от грижа. Вирджиния Хелд (Held 2005) също подчертава, че познаването на другия е част от епистемологичната отговорност, свързана с грижата. Следователно придобиването на знание се превръща в морален акт – да познаваш означава да поемеш отговорност. А там, където липсва познание за реалните нужди на децата и техните общности, възниква морален дефицит – институционализирана небрежност, която подкопава самата идея за обществена грижа.

Следващите два казуса, избрани за представяне на изследваната тема, представят ситуацията на пациенти, позиционирани на крехката граница между живота и смъртта. Както недоносените новородени, така и децата, живеещи с животозастрашаващи и животоограничаващи заболявания, можем да определим като групи в състояние на

„двойна уязвимост“ (Andersen 2014; Mackenzie et al. 2014: 1-29; Wilke, Paul et al. 2025: 267-284). Биологичната уязвимост, обвързана с възрастта и произтичащите медицински, социални, психологически и етически рискове, се усилва от ситуационната или патологичната такава, произтичаща от заболяването, с което се увеличава рискът от нанасяне на вреда, а с това растат и институционалните задължения към защита на правата на тези пациенти.

Невидимият адресат на грижа

В България не съществува единен регистър на недоносените новородени – т.е. институциите не събират информация относно усложненията и заболяванията, както и краткосрочните и дългосрочни нужди от медицинска грижа и медикаменти, които имат децата от тази група. Повече от десетилетие отговорът на Министерството на здравеопазването по темата е, че този проблем ще бъде решен чрез въвеждането на електронно пациентско досие през Националната програма за подобряване на майчиното и детското здраве, но изпълнението на посочения ангажимент продължава да бъде отлагано.

Липсата на национален регистър на недоносените новородени поражда особен етически парадокс. За да бъде грижата морално значима, както неведнъж отбелязахме, се изисква внимание към конкретния Друг – познаване на неговите нужди и контекст. Когато институцията, натоварена с отговорността да осигури грижа, не разполага с информация за тези, към които тя е насочена, самата грижа се обезсмисля. Министерството на здравеопазването планира ресурси без яснота относно реалните адресати на своите действия, което води до противоречие между намерението за грижа и възможността за нейното реализиране. От гледна точка на етиката на грижата това може да бъде разглеждано като форма на морална слепота и институционализирано невнимание към най-уязвимите. При отсъствието на знание не бихме могли да говорим за пълноценна грижа, а при липса на грижа справедливостта е поставена под заплаха. От тази перспектива, създаването на регистър не се свежда до мярка, обезпечаваща административни интереси, а представлява акт на етическо признаване на част от най-уязвимите членове на обществото.

Изследвания дефицит можем да разглеждаме и като симптом на епистемологична безотговорност - отказ на институциите да познават реалността на онези, за които следва да се погрижат (Held 2005: 156-159). В контекста на етиката на грижата, знанието е неотделимо от моралното действие, което превръща липсата на информация за преждевременно родените деца в институционализирана форма на невнимание, при която цяла група пациенти остават статистически невидими, а оттам и политически незначими.

Функция на националния регистър, като източник на информация и знание, би била както уеднаквяването на достъпа до необходимата специализирана грижа в цялата страна, така и изграждането на комплексен и многопластов здравен профил на всяко недоносено дете и неговите индивидуални потребности. Фрагментираното предоставяне на здравни грижи у нас е системен и структурен проблем, който придобива най-голяма видимост именно в случаите на наличие на придружаващи състояния или заболявания (коморбидност), каквито често се наблюдават както при преждевременно родени деца, така и при деца с животозастрашаващи и животоограничаващи заболявания. Това създава поне две значими предпоставки, които възпрепятстват осигуряването на пълноценно лечение - 1) специалистите в различните медицински направления (напр. кардиология, офталмология, неврология, пулмология, онкология) работят без вътрешна съгласуваност помежду си, което води до отсъствие на единен и холистичен подход към ситуацията на пациента; 2) строго профилираното финансиране на клиничните пътеки в България не разполага с инструмент за „разпознаване“ и въвеждане специален режим на действие в случаи на педиатрични пациенти с коморбидни състояния, което още веднъж лишава тази уязвима група от достъп до качествено лечение и комплексни грижи.

Институционалният механизъм на отказ от познаване на Другия и неговите специфични потребности, блокира възможността за реална грижа още на входното равнище на здравната и социалната система. Докато при недоносените деца тази невидимост е количествена, при палиативните пациенти, както ще видим в следващия казус, тя е качествена. И в двата случая отсъствието на ключово знание води до неразпознаване на потребностите на децата-пациенти, както и на тях самите, като легитимен адресат на публичен ресурс.

Когато дефиницията изключва живите

Според НАРЕДБА № 7 от 3 ноември 2016 г. за утвърждаване на медицински стандарт „Педиатрия“ палиативните грижи са грижи за „деца в терминално състояние“, което противоречи на международно приетата дефиниция [7]. Особено в случаите на деца, палиативните грижи адресират нуждите на пациенти, страдащи от животозастрашаващи и животоограничаващи заболявания и много по-рядко - деца в терминална фаза на болестта. Посочените групи заболявания могат да съпътстват живота на детето десетки години преди да преминат в терминален стадий. Законът за здравето от своя страна не разграничава педиатричните от възрастните пациенти по отношение на палиативните грижи, а НЗОК предоставя само една клинична пътека за предоставяне на палиативни грижи, която урежда тези грижи само при лица с онкологични заболявания и отново не предвижда разграничение между възрастните пациенти и пациентите деца.

Публичните политики в областта на палиативните грижи в България са белязани от системни липси - отсъства законодателна и административна рамка за осъществяването им, липсва медицинска специалност по палиативна медицина, както и подходяща инфраструктура (болнични отделения по палиативни грижи за деца, детски хосписи, мобилни екипи), но най-вече липсва обществено разбиране на проблема, както и разпознаването му като значим за общото добруване. Отсъствието на обществена реакция по темата легитимира институционалната небрежност, умножава индивидуалното страдание и води след себе си икономически и социални щети за всички.

Според Закона за здравето, чл. 95, ал. (1) и ал. (2), палиативните грижи се прилагат при „нелечими заболявания с неблагоприятна прогноза“, а тяхната цел е „поддържане качеството на живот чрез намаляване или премахване на някои непосредствени прояви на болестта, както и на неблагоприятните психологични и социални ефекти, свързани с нея.“. Законодателят не е предвидил никакво ограничение както по възраст, така и по диагноза или продължителност на прилаганите палиативни грижи, т.е. на теория всеки български гражданин с нелечимо заболяване има право на палиативни грижи. На практика обаче в България съществува само една клинична пътека, която урежда предоставянето на палиативни грижи. Това е КП № 253 „Палиативни грижи за болни с

онкологични заболявания”, като видно от наименованието ѝ, като палиативни пациенти са разпознати единствено тези, страдащи от онкологични заболявания, а самата клинична пътека предлага палиативни грижи с болничен престой общо 20 дни в рамките на 6 месеца на онкологичното заболяване - крайно недостатъчен период, обслужващ основно терминалната фаза на заболяването.

В България палиативните грижи са мислени предимно като терминални грижи – грижи в последните дни или седмици от живота. Това разбиране противоречи на дефиницията на Световната здравна организация, според която палиативната грижа е „активна, цялостна грижа за пациенти с животозастрашаващо заболяване, насочена към подобряване на качеството на живот както на пациента, така и на неговото семейство — от момента на поставяне на диагнозата до края на живота и дори след него“. Системата признава нуждата от грижа едва когато е твърде късно да се погрижи, с което вместо да съпровожда живота, тя обслужва предимно смъртта. От гледна точка на етиката на грижата, това обстоятелство показва дефицит на внимание и отзивчивост в гриженето, което следва да започва не с приближаването на края на живота, а с признаването на неговата изначална уязвимост. Подобна институционална редукция на понятието за грижа превръща човешкото страдание в административна категория.

Етическият парадокс тук е, че като стеснява дефиницията, системата вместо да бъде по-ефективна, всъщност отказва грижа на всички, които живеят с тежко или прогресиращо заболяване, което не спада към онкологичните и не се намира в терминален стадий. Проблемът допълнително се задълбочава от това, че здравната система продължава да възприема детето като „умален възрастен“ – пациент, чиито нужди могат да бъдат посрещнати в рамките на стандартните медицински протоколи. Това води до системна подмяна – специфичните преживявания на детето се превръщат в разсейващи фактори, а не в същностни аспекти на неговото лечение. В България липсват педиатрични хосписи, а законът допуска настаняването на деца в хосписи за възрастни, което следва да разглеждаме като морален провал и отказ на институциите да разпознаят съществени характеристики на периода на детството и произтичащите от това нужди. В резултат, палиативните грижи, които би следвало да започнат от момента на диагностициране на заболяването и да продължат колкото е необходимо за детето и семейството, се свеждат до функционално физическо обгрижване в терминалната фаза

на заболяването - обстоятелство, което значително влошава качеството на живот и влиза в противоречие със стремежа за *прибавяне на повече живот към дните* [8] на тази група пациенти.

Заклучение

Трансформирането на институционалната небрежност в споделена политическа отговорност изисква възприемане на детето не като пасивен обект, присъстващ предимно в статистическите анализи, а като субект, чието достойнство и способности зависят пряко от качеството и навременността на грижата. Посочените два казуса илюстрират системен политически проблем, който в голяма степен можем да отдадем на продължаващото „пребиваване“ на грижата предимно в полето на частния живот и личните дела, а не в това на публичните политики.

В допълнение, реактивността във функционирането на държавните институции при решаване на обществени проблеми води до непропорционални и фрагментирани действия, тъй като реакцията и последващите политики са ситуативни и не произтичат от анализ на цялостното състояние на проблема. Докато политиките за детето продължават да бъдат „извънредни“, а не фундаментални, системата остава затворена в парадокса да лекува симптомите на своето собствено невнимание, вместо да гради среда, в която уязвимостта не е повод за изключване, а основание за солидарност. В този смисъл, излизането от очертаните институционални парадокси изисква преминаване към целенасочени политики, стъпващи на няколко основни препоръки, които бихме могли да изведем от анализа до момента: 1) преодоляване на епистемичния дефицит чрез систематично събиране на данни; 2) преосмисляне на нормативните дефиниции и синхронизация с международните стандарти и 3) институционализиране на интердисциплинарния подход и сътрудничество чрез въвеждането на комплексни клинични програми за педиатрични пациенти със съпътстващи заболявания. Следването на подобна линия на политическо ангажиране би положило началото на качествено различно осмисляне и планиране на грижата за най-уязвимите групи пациенти, съхранявайки достойнството и насърчавайки развитието на техните способности.

БЕЛЕЖКИ / NOTES

[1] Виж Платон, 1979: 409.

[2] Доклад на Фондация „Нашите недоносени деца“, изготвен от д-р Венелин Стойчев, ИФС-БАН. *Какво ново ни носят данните за недоносените през 2023 г. (или за липсата на системност в системата на здравеопазването)*. Извлечено на 12.02.2026 г. от: <https://premature-bg.com/news/speczialen-doklad-izgotven-po-porachka-na-fondacziya-nashite-nedonoseni-decza-opovestyava-trevozhni-danni-za-visok-proczent-na-prezhdevremenni-razhdaniya-i-detska-smartnost/>

[3] Виж Годишен доклад на Национална мрежа за децата „Бележник 2025“: https://nmd.bg/wp-content/uploads/2025/07/belejnik2025_web_low-res-1.pdf

[4] Наредба № Н-5 от 17 октомври 2025 г. за утвърждаване на медицински стандарт „Здравни грижи“.

[5] Справка за регистрираните пациентски организации в България: <https://spravochnik.famar.bg/%D0%B8%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B8%D1%82%D1%83%D1%86%D0%B8%D0%B8-%D0%B8-%D0%BE%D1%80%D0%B3%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D1%86%D0%B8%D0%B8/%D0%BF%D0%B0%D1%86%D0%B8%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%81%D0%BA%D0%B8-%D0%BE%D1%80%D0%B3%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D1%86%D0%B8%D0%B8>

[6] По смисъла на Левинас.

[7] Според международно приетата дефиниция на СЗО педиатричните палиативни грижи представляват активна, цялостна грижа за тялото, ума и духа на детето, което включва и оказване на подкрепа на неговото семейство. Те предполагат не само медицинска грижа, но и психологическа подкрепа, достъп до игра, образование и включване в живота на семейството и общността. Източник: <https://www.who.int/europe/news-room/fact-sheets/item/palliative-care-for-children>

[8] Изразът се възприема като знаков за философията на палиативните грижи и поставя акцент върху стремежа към живот с възможно по-високо качество, независимо от неговата очаквана продължителност.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Левинас, Е. (2000). *Тоталност и безкрайност*. Част Трета: „Лицето и екстериорността“. Университетско издателство „Св. Кл. Охридски“. [Levinas, E. (2000). *Totalnost i bezkrajnost*. Chast Treta: „Litseto i eksteriornostta“. Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kl. Ohridski“.]

Платон. (1979). Протагор. В: *Диалози*, т. 1. София, изд. „Наука и изкуство“. [Platon. (1979). Protagor. V: *Dialozi*, t. 1. Sofia, izd. „Nauka i izkustvo“.]

Andresen, S. (2014). Childhood vulnerability: systematic, structural, and individual dimensions. *Child Indicators Research* 7(4): 699–713.

Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Held, V. (2005). *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford University Press.

Mackenzie, C., Rogers, W., Dodds, E. (2014). Introduction: what is vulnerability and why does it matter for moral theory? In: *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. New York: Oxford University Press, s. 1–29.

Noddings, N. (1984). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press.

Noddings, N. (2002). *Starting at Home: Caring and Social Policy*. University of California Press.

Nussbaum, M. (2007). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press.

Nussbaum, M. (2011). *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Harvard University Press.

Sevenhuijsen, S. (1998). *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*. Routledge.

Tronto, J. (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. Routledge.

Wilke, D., Paul, N. W., Neu, M. A., Faber, J. (2025). Sources of vulnerability and ethical challenges in qualitative research with pediatric cancer patients. *Childhood*, 32(2), 267-284.

**СЕМЕЙСТВО, ОБЩЕСТВО, ПРИРОДА: ВЪПРОСЪТ ЗА КОНСТИТУТИВНИЯ
ЗА ПСИХИКАТА МОМЕНТ В ЗАДОЧНАТА ПОЛЕМИКА ДЕЛЪОЗ И ГАТАРИ
СРЕЩУ ФРОЙД**

ИЛИЯ ТОДОРОВ

Университет по архитектура, строителство и геодезия, България

iliq_rt@abv.bg

**FAMILY, SOCIETY, NATURE: THE QUESTION OF THE CONSTITUTIVE
MOMENT FOR THE PSYCHE IN THE CORRESPONDENCE POLEMIC DELEUZE
AND GUATTARI VS. FREUD**

ILIYA TODOROV

University of Architecture, Civil Engineering and Geodesy, Bulgaria

Abstract

The referential nature of the proposed text is in line with the attempt to conduct a polemical discussion in absentia between the opposing conceptual views of Sigmund Freud and Gilles Deleuze and Félix Guattari regarding their view of the fundamental psycho-determining motive in its variants: family, society or nature. The main goal is to translate into a contemporary context the arguments given by Freud, thus reviving them against the criticisms of Deleuze and Guattari. A comparative analysis conducted in this way will fix a specific tension and ideological friction, opening up a horizon of possible interpretations rather than providing ready-made answers once and for all.

Keywords: Oedipus complex, Superego, psychoanalysis, schizo-analysis, morality, nuclear family.

Въведение

Цел на настоящия прочит е да се направи опит за една задочно полемизираща дискусия между паралелните концептуални гледища на Зигмунд Фройд и на Жил Делъоз и Феликс Гатари относно фундаменталния психодетерминиращ мотив в неговите два варианта: семейството или социума. Основният резултат обаче ще се изрази в своеобразния пренос на авансираните от Фройд аргументи в един съвременен контекст,

като така те, въпреки ограничаващата ги историко-културна детерминанта, ще се ревитализират наново срещу критиката на Делюз и Гатари.[1]

За Зигмунд Фройд феноменът на морала е преди всичко нещо имплицитно и манифестиращо специфичната психологическа функция на съвестта. От своя страна последната е образувание в психичната конституция, свързано с фигурата на „Сврхх-Аза“, изкрystalизираща изключително от „Едиповата ситуация“. Тя от своя страна пък изисква като своя необходима основа нуклеарното семейство с един баща и една майка. Респективно съвестта, а с нея и моралът, са невъзможни без случването на „Сврхх-Аза“ в едиповия контекст на нуклеарното семейство. Присъствието на „Сврхх-Аза“ в психичната организация отговаря за изтръгването на „Аза“ от недиференцираното нагонно-инстинктивно „То“ или природно биологичното начало. Така без „Сврхх-Аз“ няма психичен, а с това и морален „Аз“, т.е. без „Едипова ситуация“ нямаме едновременно условия както за съществуването на съвестта и морала, така и за съществуването на психиката като цяло. Изводът, който прави Фройд, е че без семейство не би бил възможен моралът като условие, от своя страна, за социо-културната интеграция, но също така не би била възможна изобщо и човешката психика, доколкото цялата системна логика на психичната конституция при човека почива върху основата на дисоциацията и интеграцията на противоречията, създадени в „Едиповата ситуация“. Така Фройд ще постави своя прословут приносен концепт за Едиповия комплекс, както в основата изобщо на човешката психика, така - и необходимо от това в основата на самата човешка култура, драматично обобщавайки, че оттук нататък психологията и културната антропология не могат да бъдат мислени в оптиката на някаква теоретико-методологическа диференциация, а само в смисъла и духа на тяхното феноменологично тъждество. Тук логично следва въпросът: има ли, и възможна ли е алтернатива на „Сврхх-Аза“: на функцията му на психо-морален двигател някъде отвъд Едиповата ситуация? Може ли например културното общество в цялост или чрез някоя своя институция да бъде алтернатива на „Сврхх-Аза“ и така да измести или транслира функцията на бащата от нуклеарното семейство в конститутивния за психиката и морала момент? Друг въпрос е: възможна ли е психика без морал, и ако обществената среда измества психогенната Едипова ситуация, без да предлага адекватен заместител на „Сврхх-Аза“ и с това източник на съвестта и морала, дали обществената среда няма да

се превърне от психогенна в психопатогенна? Подобна е идеята, стояща зад шизо-анализата на Делъоз и Гатари, определящи шизофреника като алтернатива на винаги невротичния „Аз“ на семейната триангулация. От друга страна в тяхната критична перспектива се застъпва и тезата, че: „дори пеленачето вече се оказва обхванато в едно актуално желаещо производство, където родителите играят ролята на частични обекти, на свидетели, на преносители и агенти в течението на един процес, който ги надхвърля отвсякъде и непосредствено свързва желанието с една историческа и социална реалност“ (Делъоз, Гатари, 2004: 135). Така желанието, стоящо зад формирането на психичния живот, има за свой адресат директно социоисторическата среда, на която родителите са само частични представители и ретранслатори. Либидното инвестиране е в институциите на социалния космос и най-общия историко-културен хоризонт. Делъоз и Гатари твърдят, че социалната метафизика пряко и в цялост конституира психичната реалност, без да се минава през някакъв фазов преход, консолидиращ в автономен етиологичен извор семейната институция.

1. Семейството - „зародишна клетка на културата“. Семейната културна форма на „фронтовата линия“ срещу природната стихийност в психоаналитичния манифест

В своите изследвания Зигмунд Фройд „рисува“ една определено традиционна или „класическа“ картина на антропогенезиса. Той разкрива като основен негов задвижващ мотив антагонизирането на човешкото същество с природата. Конфронтацията и последващата еманципация са белязани от неизбежното несекващо, по „библейски“ инсценирано страдание и трудности. Сянката на природата надвисва над човека, не само хвърлена отвън от могъщите природни стихии, но и отвътре от страховитите репрезентации на тези стихии прикрити в дълбините на собствената му психика. В своя „епичен“ и „епохален“ опит за обособяване човекът открива за себе си оазиса или цитаделата на културата. Тук обаче Фройд ще настоява, че при все огромната си значимост за човекообразуването, културата е предшествана и възможна само през нещо друго – конститутивния момент на семейната организация. Така тук опозицията по-скоро се измества във формата семейство – природа, и едва от това в култура – природа. Самото културно ставане, според Фройд е своеобразният праисторически преход от

животинската орда към човешкото семейство. Последното, съобразно еволюционната и историческа необходимост, е нуклеарно и организирано около единична бащина фигура. Тази фигура носи така важния „завет“ на отказа от преследването на етологичния телос на самца автократ на ордата и заместването му с идеала на братската общност като негова екзистенциална антитеза. По този начин според Фройд се извървява пътят от „свръхчовека“ към обществото, от абсолютно нарцистичната, водена от „воля за власт“, неасоциирана с нищо друго освен със собствените си желания субектност към разпределеното самовъздържание на социалните субектности. Така „закачливо“ Фройд ще подхвърли, че очакваният от Ницше в бъдещето свръхчовек вече се е случил в миналото и именно отдалечаването, а не приближаването към него бележи човешкото, респективно културно развитие (Фройд, 1993b: 111). Всеки баща се превръща в културна фигура, репродуцираща това наследство. Затова и според Фройд бащата в семейството е абсолютно конститутивен момент от изграждането на „Свръх-Аза“ или съвестта у човека, а без последната не би било възможно социализиращото морално самоограничение, наложено от културната общност. Така на семейството трябва да се гледа като на „зародишната клетка на културата“ (Фройд, 1991: 49). Затова и проблемите на семейната организация са собствено източникът на всички проблеми на културното ставане от най-ниската до най-високите и най-абстрактните степени на обособяването му, например в институциите на държавността (Фройд, 2019: 107). Реалното ставане, реалното правене на културата е в пространството на семейните отношения, откъдето тя се проектира във всички други области на социалния космос. Така културата според Фройд се случва преди всичко като едно психо-морално развитие, износено от „Аза“. „Азът“ от своя страна е резултатът от откъснатата, „вразумена“ от „Свръх-Аза“ част от То. Именно „Свръх-Азът“ е хранителят на културната ценност, на отказа от предшестващото чисто животинско битие, излагащо човека на произвола на природата. Но преди всичко „Свръх-Азът“ е елемент от специфичната семейна триангулация, от специфичната структура на Едиповия комплекс. Така твърдейки, че културата чрез моралното ставане получава движещия си импулс от „Свръх-Аза“, Фройд ще прокламира убеждението, че Едиповият комплекс е в основата, като метафизичен и онтологичен гарант, на цялото историческо и структурно развитие на културата. Едиповият комплекс се проявява в най-общ исторически план, но и в конкретното за

всеки индивидуален човек развитие, като източник на морала (Фройд, 1993b: 359). Едиповият комплекс е феноменът, стоящ зад същинската генеалогия на морала, а с това на културата и човека. По този начин той е издигнат, в разбирането на Фройд, до качеството му на крайъгълен камък на всяка антропологическа интерпретативна инициатива, тъй като именно той стои в основата на самия антропогенезис. Възпроизвеждането на човековостта в онтогенетичен и филогенетичен план задължително се ситуира в структурата на едиповата ситуация. Така няма човек, който в *ставането си такъв* да не се е „сблъсквал“ и да не е бил рафиниран от Едиповия комплекс. Това го превръща в универсална антропологична и психологична матрица с най-фундаментални импликации към всеки хуманитарнонаучен дискурс. Психичната инфраструктура на Едиповия комплекс, армира и трасира не само морално-културния генезис на човека като вид, но и непосредствено индивидуалното му развитие. Детайлите около механизма на това развитие Фройд щрихира по следния начин: отправна точка е стремежът на детето към безусловно нагонно удовлетворяване, последвано от решаващото и в най-пълна степен драматично събитие на родителската забрана, отключващо от своя страна страха от реалната опасност на наказанието или дори по-лошото: обричащото на гибел оттегляне на любовта (Фройд, 1992: 199). Впоследствие този продуктивен страх, възбуден в условията на семейната триангулация, започва да се абстрахира и интериоризира, а с това и да се десексуализира и „де-едипизира“, скъсвайки със събитийно-съдържателния компонент на генезиса си, докато не се превърне в чистата енергия на съвестта, а с това и в психическата база изобщо на морала (Фройд, 1993b: 361). Осъществява се необходимото еманципиране на моралния мотив от страховете и либидните катексиси, контекстуализирани от ситуирането в семейното пространство. Във връхната точка на тази „педагогика на сплашването“ Фройд ще обобщи, че „възпитанието може без колебание да се определи като стимулиране към отказ от принципа на удоволствието и заместването му с принципа на реалността“ (Фройд, 1992: 12). Първият отказ от нагонно удовлетворение се налага от страна на външните сили и авторитети и той създава нравствеността, която впоследствие се саморазвива в съвестта и изисква по-нататъшен, като вече инспириран спонтанно и отвътре отказ от нагоните (Фройд, 1993b: 361-62). „Външната принуда постепенно се усвоява вътрешно, при което особената душевна инстанция – „Свръх-Азът“ – я приема в числото на своите заповеди.

Всяко дете ни демонстрира процеса на това превръщане и само в резултат на него то става морално и социално“ (Фройд, 1993b: 294). Това закрепване на „Свръх-Аза“ започва да се откроява като не друго, а във висша степен „най-скъпоценното психологично постижение на културата“ (Фройд, 1993b: 294). Би могло да се твърди, че културната общност формира първо в лицето на бащата от семейната Едипова триангулация един въплътен представител на „Свръх-Аза“, под чието влияние се осъществява изобщо моралното, респ. социокултурното развитие. От тук нататък „Азът“ упражнява всичките си, задържащи в етоса на моралното и културното, изтласквания под влиянието на „Свръх-Аза“, обособен като полюса на „антикатексис на съпротивата“ срещу първичното удовлетворение и капитулация пред чисто природния поведенчески код. Моралният „Свръх-Аз“ субституира външния реален, социокултурен порядък, в пространството на вътрешния психичен свят. Това инвестиране на външно-реалното във вътрешно-психичното пространство, на културния принцип на реалността в най-собствено егоцентричния органичен интенционален план, е осъществимо според Фройд само и единствено през посредничеството на нуклеарното, триангулирано в ситуацията на Едиповата структура, семейство. Културата, моралът и психичният „Аз“ като техен продукт и иманентна манифестация могат да се случат само във феномена на семейната структура. Но с това се разкрива и една особена теоретико-изследователска слепота на Фройд. Пълната, неведнъж призната от самия него, теоретико-интерпретативна капитулация пред феномена на матриархалността както в семейната организация, така и в конститутивната ѝ митологико-религиозна репрезентация. Матриархалното експулсиране на бащиния авторитет, разпада нуклеарната триангулация и компрометираща педагогико-оклутуряващата инициатива. От това би следвало, че „матриархалната култура“ е възможна само като парадокс. Изследваните преди Фройд от Морган и Енгелс форми на не-патриархална, не-нуклеарна семейна организация не би трябвало според него да са в състояние да произведат каквато и да е била морално обоснована социокултурна общност. Спасението, към което Фройд прибегва, се крие в инспириралата го Дарвинова теза за прото-антропологичната моно-патриархална орда и последвалото ѝ раздробяването на множество нуклеарно патриархални социокултурни единици. Така патриархалната семейна организация ще се постави „в самото начало и в края“ на човешката история, правейки „поклъването“ на матриархалната „аномалия“

възможно само като отклонение и статистическо изключение – „апендикс“ върху патриархалния културно-исторически фундамент.

2. „Де-едипизиране“ на психичния процес. Желанието „преди“ семейството в критичната оптика на Делъоз и Гатари

Разгледаното дотук настояване на Фройд, че психичното в иманентно несъзнаваното му изражение възниква единствено и само в контекста на семейната структура, подчинена от своя страна на Едиповия комплекс, се вижда като основното слабо място в „психоаналитичната космология“ според Делъоз и Гатари, и съответно като решаваща отправна точка на тяхната критика в *„Анти-Едип. Капитализъм и шизофрения“* (вж. също: Делъоз, Гатари, 2009). Като метафизично основание на тезата в този критически проект стои твърдението – своеобразна реплика на Фройд, че всъщност „несъзнаваното е сирак и само се произвежда в тъждествеността на природата и човека“ (Делъоз, Гатари, 2004: 67). Несъзнаваното не е нещо, породено през процесите на изтласкване в Едиповата ситуация, следователно то не е някакво посткултурно образувание, а е най-автентичната страна на природното начало в човека. Психичното е преди всичко натуралистично. Природното се саморефлектира в човека като психично. Примордиалната натуралност на битието се пренамира в рефлексията на *cogito* като едно психе. Природното се натъква на себе си от упор в рефлексията и едва вторично се разгръща целият спектър на социокултурната реалност. Делъоз и Гатари атакуват класическия антагонизъм човек – природа, метастазирал в опозициите култура – природа, бог – свят, морал – природа, през критичния патос на един „неоницшеански“ модел, определяйки човека като „хомо – натура“ – синтез за чието най-същностното проявление трябва да се вземе срасналия се с природата шизофреник (Делъоз, Гатари, 2004: 73). Деромантизираната, изведена от обкръжението на сантименталните конотации природа следва да се опише в термините на една машинизирана онтология: потоци и прекъсвания – входи и изходи. Машинното се свежда до метафизичното му значение не като структура, а като функция на пропускливост на потоци. Тази функция на пропускливост *input – output* е дефинирана като желание. Тук прозира референцията към Шопенхауерово-Ницшеанското разбиране на онтичното като интенционално, но и сантимент към процесуалната онтология в оригиналният ѝ Хераклитов вариант. В

непопулярната си епистоларна „самооткритост“ Фройд признава силното влияние на Фойербах над себе си, а през него имплицитно се разкриват и мощните мотиви от философията на Спиноза (Gay, 1989: 28). Така изследователската рамка на психоаналитичната теория се помества в обема на онази философска традиция, която интерпретира желанието в „негативен“ смисъл. В тази парадигма се желае липсата на дразнение, т.е. стреми се отсъствие, дефицит, а не наличност на нещо. Следвайки друг симпатизант на Спиноза в лицето на Ницше (Прюдо, 2019: 192), Делъоз ще *де-антропологизира* и *де-биологизира* желанието, и така ще го освободи от парадигмата на „негативната интерпретация“, превръщайки го в интензитет – в принципно онтологична величина, позитивно конституираща всичко изобщо. Потокът е битийно производство, потокът е желанието, което е производство, всичко в крайна сметка се свежда до производство, а всичко това, което е производство, е природа. Куриозното е, че „сетиво“ за този онтологичен мотив има не друг, а само шизофреникът. Така необходимо антропологичната и онтологичната перспектива се сливат в един неологизъм: „шизо-анализа“. „Шизото“, тази открояна като най-автентична форма на синтеза хомо-натура е върхната точка, в която вече „не съществува разграничение човек – природа“ (Делъоз, Гатари, 2004: 16). Така според Делъоз и Гатари, ако и да има някакъв антагонизъм, той не е между човек и природа, или по-обобщено между социум и природа, а е винаги и най-конкретно между социум и желание. „Проблемът на социума винаги е бил да кодира потоците на желанието, да ги вписва, да ги регистрира, да прави така, че да не протича никакъв поток, който не е бил овладян, канализиран, подчинен на правила“ (Делъоз, Гатари, 2004: 50). Преди всичко, изглежда за една обществено-културна форма е жизненоважно да функционира именно като субординиращ координатор, респективно във всеки смисъл репресор на желанието. Това е релевантно на изначалната природа на желанието, доколкото то е поначало революционно, дезорганизиращо и деструктуриращо, поставено така като един вид най-автентична антитеза на социума (Делъоз, Гатари, 2004: 156). По този начин и „Едиповата структура“ ще се демаскира в качеството ѝ на основен инструмент на социума за потискане на желанието в неговите автохтонни модуси. Социумното инфраструктуриране на желанието си служи с „Едиповата структура“ като скеле за надграждане на всеки следващ забранителен режим и съответното кодиране и овладяно артикулиране на потоците на желанието. Така

изглежда социумното предхожда семейното, ползвайки последното само като инструментална матрица за най-първото и пряко организиране и с това овладяване на интенционалните импулси. Историческото разгръщане на човешкото общество обаче необратимо и съдбовно достига до феномена на капитализма, който в същността си ще се прояви като най-чиста тенденция към противното декодиране и детериториализиране на потоците на желанието. (Делъоз, Гатари, 2004: 50) Парадоксално този феномен е интегрална част от логиката на еволюция на социалната организация. Социалното само произвежда в тъканта си своята гибел. Карциномната мутация на капитализма метастазира във всички сфери на социалното, включително и в семейното, и произвежда в тях своя противоположен заряд, антикатексис на първоначалната социална регулация и рестрикции. „Капитализмът се стреми към един праг на декодиране, който разрушава социума в полза на едно тяло без органи и – върху това тяло – освобождава потоците на желанието в едно детериториализирано поле“ (Делъоз, Гатари, 2004: 50). Но така според Делъоз и Гатари именно реновираният като първично натурализиран процес на производство на капитализма ще произведе един възхитителен шизофреничен заряд, превръщайки шизофреника в свое най-иманентно проявление.[2] Шизофреникът в крайна сметка ще се появи едновременно като закономерното изчадие и естествен „ангел-унищожител“ на капитализма (Делъоз, Гатари, 2004: 52). Той необходимо се реализира като външна граница на капитализма и предел на най-дълбоката му тенденция (Делъоз, Гатари, 2004: 325). Маргинализираният непромислено и несправедливо образ на шизофреника е най-собствено присъщата форма на субектност на логиката на капитализма. Реституирането на природното право над желанието от капитализма, превръщащо го във феномен, описван най-добре като *natura secunda* – втора природа, дава път на шизофреника да се разгърне от своя страна като *homo-natura*. При него най-ясно се разкрива моментът на освобождаване от социумната и респективно семейна регулация, а с това именно и да се превърне в своеобразен полюс и алтернатива на невротичната субектност. Естествено се поставя въпроса как шизофреникът наследява невротика от едиповият стадий. Тъй като капиталът необходимо се обръща срещу „Едип“, доколкото „Едип“ е формация реактивна спрямо желаещото производство, което капиталът освобождава, декодирайки, детониращият освободителен заряд на капитализма деструктурира едиповата рамка и така надмогва патогенизиращата

невротизираща тенденция, само за да я замени с чистото пропадане в шизофренната ренатурализация на субекта. Това е посоката, в която деедипизирането шизофренира. Делъоз и Гатари ще обърнат внимание, че типичните алтернативи на невротичната субектност, изразени в параноята и шизофренията, са независими от всяка семейна псевдо-етиология, представлявайки, по техни думи чиста, непосредствена форма на инвестиране на социално поле в желанието. Тук социалното поле не е положено в интенционалния хоризонт през едно кодифициращо и партикулиращо посредничество на социума в лицето на семейната йерархия и структура. Капитализмът освобождава желанието от фиксирането му в Едиповата рамка и го проектира от упор към цялостното социумно поле. „Развихреното“ желание не потича по установените контролирани канали. Неговите посоки вече не са зададени от делегирания на семейството социален авторитет. Така чистото желание повежда към чистата природност и изразяващия я синтез на „хомо-натурата“ изигран от шизофреника. По-конкретно, ролята на бащата в семейството като агент на производство на антипроизводство, или по Фройд – вектор на Свръх-Азовия антикатексис, е заобиколена веднъж завинаги от капитализма. Патриархалният социум, заменен от капиталистическия социумен симулакрум, преобръща контролираното желание в желание, което поема всеки контрол. Освободеното от тясната семейна клетка желание вече не се сблъсква с проблемните фигури на „татко и мама“, а се проектира освободено в широкия хоризонт на общочовешкото културно-историческо битие. В хоризонта на желанието стоят вече имената от историята, а не името на бащата и майката (Делъоз, Гатари, 2004: 367). Едип остава като пределната териториалност за невротика, а невротичността – съдбата на семейната триангулация. „Социализиращото“ семейство прави детето невротично, а „десоциализиращият“ капитализъм го взема на страната на шизофренията. Делъоз и Гатари се съгласяват с Фройд, че „Аз-ът“ е нещо, което прораста към „татко-мама модела“, но шизото отива отвъд, шизото отдавна вече не е конфигурирано в този модел, нито причастно към „Аза“, произвеждан в рамките му. Шизофреникът трансцендира проблематичната казуистика на семейното триангулиране, той е отвъд, той е зад, под, другаде, но не и в тези тук проблеми (Делъоз, Гатари, 2004: 38). Морално конституираният, етичният, респ. „нормалният“, социалният, културният „Аз“ наистина е не друг, а единствено „Азът“ на семейната триангулация. В този смисъл Едип ще се

постави от психоанализата като метафизичния синтез зад културния феномен, разкривайки теорията на Фройд преди всичко като теория на културата. Психоанализата се превръща в метафизика на културата. От спонтанния, ненаправляван теоретично метафизичен синтез на капитализма обаче ще изходи едно своеобразно възражение. Самото „изчадие“, отрочето на капитализма – шизото, като „хомо-натура“, открива един друг и по-дълбинен пласт в психогенезата, отколкото това е направила самата „дълбинна психология“ на Фройд. Тук несъзнаваното ядро на психиката не се разкрива само като резултата на културната репресия, а като най-първичен момент на задвижване и проекциране на желанието. Така психичното се поставя не като резултат на потиснатото желание, а самото желание в неговата първа и независима форма е източникът на автентично психичната реалност. „Шизофренията ни дава един особен извън-едипов урок“, като изобщо „взривява едиповата генеалогия“ на психичния субект (Делъоз, Гатари, 2004:104). Същият може да съществува и отвъд Едиповия контекст, изнесен оттам от потока на либидото. Делъоз и Гатари настояват да се де-едипизира либидото. Затворено само между стените на Едиповия триъгълник „аз-мама-татко“, то изглежда без алтернатива създава психичното пространство като продължение на семейното. „Шизо-анализата“ на Делъоз и Гатари като необходима алтернатива на психоанализата на Фройд решително де-едипизира несъзнаваното, за да достигне според своята претенция до истинските проблеми на психологията (Делъоз, Гатари, 2004: 111). Нейна цел е да анализира специфичната природа на либидните инвестиции на икономическото и политическото като предоминиращи всички семейни инвестиции в плана на неврогенната едипова ситуация.

3. Проблемът за инвестирането на желанието. Социумът, пожелан отпреди и свръх родителите

Шизо-анализата се издига от Делъоз и Гатари в своеобразен проект за политическа и социална психоанализа. Тя постулира, че всъщност няма непреодолим трансцендентално конституиран Едипов триъгълник, а Едиповата структура всъщност винаги е отворена в едно социално поле, което я субординира йерархично и темпорално като източник на либидни инвестиции (Делъоз, Гатари, 2004: 130, 132). Бащата, майката и аз-ът са в борба и в пряка хватка не толкова помежду си, колкото с елементите

на историческата и политическа ситуация, сред която са захвърлени, и която нахвърля насреща им свод предметности като интенционални прицели. Така Делъоз и Гатари ще настояват, че семейството е по природа ексцентрично и децентрализирано, а задълбоченото в клиничната оптика вглеждане ще разкрие, че „социалното формира комплекси в несъзнаваното много по-ефективно от семейното“ (Делъоз, Гатари, 2004: 133). Непосредствено социалното ще бъде посочено като генериращо несъзнаваните конфликти и дисоциации, предпоставяйки своите съдържания преимуществено на желанието, още преди същото да изкристализира в своеобразното си вътрешно-семеино завихряне. Тезата тук е, че несъзнаваното либидно инвестиране е преди всичко по отношение на историческата социална реалност. В тази перспектива семейството никога не е монада в смисъла на автономна фигура. То е винаги изначално вписано в по-голям кръг, който само опосредства и изразява. „Присъщо на либидото е да инвестира социалното поле в несъзнавани форми и чрез това да халюцинира цялата история, да бълнува цивилизациите, континентите, расите и интензивно да „усеща“ едно световно ставане. [...] Дори пеленачето вече се оказва обхванато в едно актуално желаещо производство, където родителите играят ролята на частични обекти, на свидетели, на преносители и агенти, в течението на един процес, който ги надхвърля отвсякъде и непосредствено свързва желанието с една историческа и социална реалност“ (Делъоз, Гатари, 2004: 133, 135). Шизо-анализата, аргументира претенцията да постига в цялост това, към което се стреми психоанализата на Фройд: да бъде истинска „дълбинна психология“. Отваряйки скобата на семейната психична динамика към социоисторическото, а с това и политическо и икономическо пространство, шизо-анализата реализира изчерпателно тенденцията за обединение на хуманитарния с натуралистичния дискурс. Освободената от предетерминиращата абсолютно фаталистично психичните процеси фигура на родителите, тя щрихира едно комплексно вписване на индивидуалната психика в онтологичния поток. Целта на Делъоз и Гатари не е по техни думи да се отрича жизненоважното и пълно с любов значение на родителите. Идеята е по-скоро как те да бъдат актуално ситуирани в един нов теоретичен обзор, поставящ желаещото производство като не само психологичен, но и онтологичен принцип. Желанието се онтологизира, вместо да се едипизира, при което от конструиращи и генериращи семейните системи се превръщат в канализиращи и

проводими. Стои реално единствено въпросът как да се формират някакви места и функции, които родителите ще заемат в качеството си най-вече на специални агенти, свързани с други агенти, или, по друг начин формулирано, дали либидото изобщо познава баща-майка или пък кара родителите да функционират като нещо съвсем друго – агенти на производство, свързани с други агенти на производство в социалната реалност (Делъоз, Гатари, 2004: 470). Първата теза на шизо-анализата на Делъоз и Гатари е: „всяко инвестиране е социално и така или иначе се отнася до историческото социално поле“. Либидото всъщност винаги прицелва наличния социум (Делъоз, Гатари, 2004: 452, 458), и така „социалните инвестиции се имат първични по отношение на семейните инвестиции“ (Делъоз, Гатари, 2004: 363). „Отношението към несемейното винаги е първично под формата на полевата сексуалност в социалното производство“ (Делъоз, Гатари, 2004: 471). Приматът на социалното поле като термин на инвестирането на желание е този, който определя цикъл и състоянията, през които изобщо преминава цялото развитие на един психичен субект. Изначално възпитателна институция е самото общество в неговата цялост, като най-непосредствено и автентично комуникиращо със субекта на първичния език на желанието.[3] Възражението на Делъоз и Гатари на Фройд цели да освободи либидото и сексуалността от семейния прелат и да го върне в най-автохтонните му релации в тъканта на социалното. Любовта, желанието и техните потоци проявяват непосредствено социалния характер на несублимираното либидо (Делъоз, Гатари, 2004: 467). Фройд затваря сексуалността, либидото, желанието в тясната рамка на Нарцис и Едип, на „Аз-а“ и семейството. Противно на това шизо-аналитичната интерпретация ситуира либидото – сексуалността като обърнати с лице директно към самото социално поле с неговите икономически, политически, исторически, расови, културни детерминанти. Така за родителите остава само да са стимули посредници на социалния живот, а истинският организатор е социалното поле на желанието. Желанието на детето като условно приета първа фаза в развитието на психичния живот на субекта е най-автентично привлечено, „съблазнено“ от социалната форма, представляваща фон, но и субстанция на семейната, триангулирана в „Едиповата ситуация“, сценография. В тази картина „социалното и метафизичното се появяват едновременно, съответно на двата едновременни смисъла на процес – като исторически процес на социалното производство и метафизичен процес на желаещото производство. „Съществува само

социално и метафизично“ ще заключат Делъоз и Гатари (Делъоз, Гатари, 2004: 474). „В този смисъл има само желание и социално“ (Делъоз, Гатари, 2004: 242). Желанието е поставено като онтологична теза, а социалното – като неговото друго, най-собственото му небитие, антитезата, произвеждаща сцелението и напрежението в потоците на желанието. В Хегеловата концептуална парадигма това ще рече, аналогично на абсолютния дух и природата, желанието да произвежда от себе си социалното като свое друго, чрез което да се самоотчужди и така да се артикулира, определи, респ. да приеме конкретно битие. Тук семейното ще е винаги вторично и производно на социалното. Работата е там, че критикуваният, именно в това отношение, Фройд вече се е сблъсквал с идеята за родителите в семейната структура, представени само като агенти на социалното производство. Неговото възражение срещу аналогично формулираната теза на Карл Маркс е, че „човечеството никога не живее само в съвременността, а в идеологиите на Свръхаза е живо миналото ... мощна, независима от икономическите и социални отношения инстанция в човешкия живот“ (Фройд, 1990: 446). Миналото е винаги семейното минало, историята е винаги семейната, родова история, още от времето на първичната орда, от колапса на която се разроява нуклеарно-семейната организация и производният на нея социум. Семейно-родовото е метафизичната основа на социо-историческия процес, още с това, че обществото възниква в прехода от една семейна форма към друга, от биологичния субстрат на животинската орда към културния дериват на нуклеарно-патриархалното семейство. Според Фройд, съхранявайки завета на културния код като отказ от биологичното, семейството във всеки смисъл е най-първата истински човешка общност и с това прототип и матрица на всяка друга социумна форма. Така тук полемиката се премества в посока на дефинирането изобщо на историческото: семейна или социална е по своята същност историята. Въпреки очевидното съгласуване на Делъоз и Гатари с Фройд, че в своята конкретност психичната субектност е винаги преди всичко определена историческа субектност (Кюркчиев, 2019:83), въпросът за примата на социалното и семейното по отношение на определението на историчното остава на същата точка както и по отношение на психичното. Кое е в основата на историчното и на психичното – социумът или семейството? Коя от двете форми предетерминира конституирането на индивидуалната психична система така, както предетерминира и развитието на процеса, който наричаме исторически?

4. Генеалогия на морала: възможна ли е етика без семейство. Психична нормалност и моралност

За Фройд само „Сврѣх-Азѣт“ може да е метафизичният гарант, не само на семейството, но и на социо-историческата реалност като производна от него. Като онтологична антитеза на желанието според него може да се постави единствено „Сврѣх-Азѣт“, а не, както смятат Делѣоз и Гатари, социумѣт. От своя страна пробуждането на „Сврѣх-Аза“ е центрирано в архитектуриката на първичното, нуклеарно Едипово триангулирано семейство. „Сврѣх-Азѣт“ има демиургичния статут да е отговорен изобщо за съществуването на психичен „Аз“ и с това на психиката като цяло. За Фройд обаче „гласѣт“ на „Сврѣх-Аза“, артикулира и прокламира строго и монотонно само едно послание: „Едиповата забрана“ – забраната върху отцеубийството и кръвосмешението (или обобщено и абстрахирано: убийството и промискуитетата, като абсолютно подривни за социо-културната организация моменти). Може да спекулираме, че в концепцията на Фройд „Сврѣх-Азѣт“ идва да надделее над Ницшевия сврѣхчовек на първичното желание, на неограничената воля за себеутвърждаване над всичко друго, инкарниран в хипотетичната историческа фигура на бащата sameц на протоантропичната орда. Именно така „Сврѣх-Азѣт“, представляващ психичното бягство на братята съзаклятници от природата, създава от това самоограничаващо волевите си претенции братство човешката културна общност. Така психичното и социалното изобщо възникват синхронно и в особено концептуално тъждество, но това възникване е мотивирано изключително в контекста на първата форма на семейна организация.

Делѣоз и Гатари от своя страна защитават тезата за социума като автентична антитеза на желанието. Общественията организация само си служи със семейната, за да репресираща, рестриктира и преорганизира желанието, а с това и да извайва психичния субект в шаблона на *невротичния* „Аз“. Тук се чете съгласие с твърдението на Фройд, че без семейно генерирания „Сврѣх-Аз“ човек ще бъде обречен на психозата или перверзията. За Делѣоз и Гатари обаче шизоидната психоза като алтернатива на винаги *невротичния* „Аз“ на Едиповото семейство е много по-автентичната форма на биване в света – едно завръщане към онтологичния корен, интуиция за значението на желанието и на социалното като форми на производство. Фройд е далеч по-песимистичен – без развит в семейната триангулация „Сврѣх-Аз“ единственият път пред „Аза“ е към

перверзното регресиране, от което без покровителството на свръхазовата съвест, може да намери спасение само в скока към сингулярния нарцисизъм на психозата.

Делюз и Гатари са убедени в изживяването на Едиповия модел, а с това и в залеза на класическия Аз, мислен като винаги *невротичния* „Аз“ на семейния комплекс. Капитализмът е демонтирал и така деабсолютизирал, десубстанциализирал основите на този модел, оголвайки психичния субект за алтернативните полюси: психоза или перверзия. Иманентната на капитализма логика е перверзията. Ако вземем предвид психоаналитичната дефиниция, перверзното е движение, регресиращо фазите на сексуалното развитие, импулсирано от неотзивчивостта на средата в прякото задоволяване на психо-сексуалния субект. Препятствията на социокултурната рестрикция и комплициращите условности, съпътстващи социализацията, отвращават, от-върщат назад психиката, закрепена по-слабо за опорната точка на „Свръх-Аза“ (*перверзията като отворителното отворено, от-върнало се - неврозата като отворачението от отвореното отворачане на перверзията*). Така тя преживява едно своеобразно бягство, пре-хождащо отминалите и с това познати, достъпни и най-просто – лесни фази на задоволяване, докато не се ситуираща в точката на най-високо задоволяване и най-ниско съпротивление, оказвано от враждебния възпитаващ, строг и санкциониращ външен социокултурен свят. За Фройд липсата на силен „Свръх-Аз“ е в основата на етиологията на перверзията. Без интериоризирания в „Свръх-Аза“, и така направен най-собствен, глас на забраната поставена, от социокултурната среда по отношение на първичното сексуално задоволяване, *психо-сексуалният* субект реверсира, деволуира развитието си в посока на инфантилната „полиморфно перверзна“ конституция. Ако „потъването“ е твърде ускорено субектът пропада директно в ядрото на авто-еротичния нарцисизъм, скъсвайки връзката на либидните си импулси с външните катексиси, превръщайки себе си в източник и цел на цялото либидо. Това, според Фройд е описанието на шизоидната психоза, а така и вторият очакван резултат от дисфункционалното поставяне на „Свръх-Аза“. За основателя на „*дълбинната психология*“ става ясно, че и перверзията, и психозата са културно-педагогически проблем, както и че педагогичното, като увод в моралното, а с това и културното и социалното, е винаги и по необходимост генерираща форма на невроза.

Така прогнозата, залегнала в психоаналитичната интерпретация, се осъществява в действителност според Делюз и Гатари при „победата“ на капитализма над социокултурното ограничение и неговото продължение в лицето на „Свръх-Аза“. Последният закрепва в режим на противоестествена левитация психичната субектност в пространството на неврозата. Тя именно е единственият възможен социокултурен сценарий, проиграван сред декорите на семейната постановка. Респективно културният човек е винаги невротичен – теза, формулирана ясно още от Фройд. Когато обаче силовите нишки на това левитиращо закрепване се прекъснат, субектът пропада в двата модуса на ре-натурализация: перверзията и психозата. Капитализмът е подготвил за пропадащия трасето на перверзията като пренасищане на носталгично търсените първични катексиси на неограничената още инфантилна психо-интенционалност. Това, според Делюз и Гатари, което обаче капитализмът сякаш не очаква, е честото и устремно подминаване на перверзията към по-ниския, но така и по-същностен стазис на ре-натурализация на психичната организация – психозата или шизофренията. Така ре-натурализирането на психичната субектност може да е само легитимен екзистенциален телос, докато отвращението ни от нея е продиктувано единствено от стигмата, дадена едновременно от социализиращата денатурализация на семейната организация и псевдоренатурализацията на капитализма. Ако неврозата е веднъж завинаги „излекувана“ от капитализма, за Делюз и Гатари „спасението“ от перверзията ще е възможно само в полюса на Шизото. Фройд ще определи основния стремеж на невротика като стремеж да не се превърне в перверзник, а основния му страх като страх да не пропадне в шизофреничната бездна. Неврозата задържа регресията, от една страна, към инфантилната полиморфно перверзна сексуална удовлетвореност и, от друга към абсолютния автоеротичен център на първичния нарцисизъм. И двете регресии биха били изход от травматичния сблъсък на психичния субект с рестрикциите и компликациите на социокултурната среда. Така психичното развитие неизбежно се свързва с отгласването от перверзното и психотичното, но според Фройд единствената възможна посока остава да е само към невротичния стазис. Свързвайки по този начин антропологичното с невротичното, психоанализата ще защити претенцията си да бъде „дълбинна психология“ или изобщо психологията като дисциплина, обосноваваща всяка бъдеща антропология – в нейните културологични и социологични деривати.

За Делъоз и Гатари нещата стоят по-различно. В тяхната интерпретация психичният субект е изправен пред три възможни пространства на реализация: социокултурното семейно пространство като невротик, капиталистическото *ре-териториализиращо* социо-културното като перверзник и *де-териториализираното* и *ре-натурализирано* пространство като шизо. Последният е фаворизирания от тях изход, доколкото представлява формата на най-автентична екзистенция. Визията на Делъоз и Гатари за психотичния „Шизо“ звучи най-вече „романтично“: буквално тук става дума за естетизирано радикално реверсиране към природата. Шизото като хомо-натура реституира най-автентичната ситуираност на човешката субектност спрямо метафизическия факт на желанието като онтологичен „процес-поток“.

На въпроса: кой свои или присвоява детето, бихме очаквали от Фройд категоричен отговор: само и единствено семейството! За него детето е проект по семейното социо-културно невротизиране на психичния субект. Тук култивиране и невротизиране са в необходимо тъждество. Само през този проект е възможен човекът като полюс и алтернатива на натурата. За Делъоз и Гатари тази дистинкция и противопоставяне са изкуствени, отживели идеологически построения. Разлика между човек и натура няма, а техният автентичен синтез се разкрива в образа на шизото „хомо-натура“. Така техният възглед имплицира три възможни сценария за присвояване на фигурата дете, мислена като потенциален човек. От една страна, това може да е социумът, институционализирай Едиповото семейство, своящ детето-човек като невротик. От друга, може да е капиталистическият либерализиращ хиперконsumerизъм, своящ човека като „вечно дете“ – инфантилна разюзданост на желанието, респ. перверзник. Или това може да е освободеният чрез импулса на капитализма, заглушен от културата глас на натурата, която да си възвърне *човека-дете* в най-първичната му – генезисна форма на „хомо-натура“ или *шизо*.

БЕЛЕЖКИ / NOTES

[1] Наред с позоваванията в текста по темата, вж. още: Фройд, 1993а; 1994; 1997.

[2] Капитализмът дава на детето новата оптика на желанието, да селектира предметите му не само в затвореното между тесните стени на семейството пространство, а да може да избира целия социум предложен на поднос – пъстро блюдо от многообразни възможности за инвестиране на либидото. Но така капитализмът „освобождава духа от

бутилката“, оказвайки се в крайна сметка безсилен в самовъзпроизвеждащия се безкрайно опит да аксиоматизира желанието в своеобразни перверзни матрици. Шизото се отвръща от отвратително перверзния аксиоматизъм на ре-териториализираното желание като изкуствена самоцелност и самоценност, за да открие наново нещо загубено под хилядолетни наслоявания – абсолютната свобода на желанието.

[3] Изглежда само привидно капитализмът таранира семейството за да вземе детето, да го изтегли през новия му фокус на либидно инвестиране към социалното, превръщайки последното във възпитател, организиращ даването и забраняването на възможните си обекти на желание. Но всъщност социумното в неговата многообразна интенционална амалгама стои само като суровина за студеното аксиоматизирано ре-териториализиране на желанието от капитализмът. Той само инструментализира, асемблирайки социалните предметности на лавицата като консумативи, а не на скамейката като регулативно-възпитателни съдници, като каквито ги представя семейния педагогически наратив.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Енгелс, Ф. (1949) *Произходът на семейството, частната собственост и държавата*. София, Изд.на БКП. [Engels, F. (1949) *Proizhodat na semeystvoto, chastnata sobstvenost i darzhavata*. Sofia, Izd.na BKP.]

Дельоз, Ж., Гатари, Ф. (2004). *Анти-едип. Капитализъм и шизофрения*. София, Критика и хуманизъм. [Delyoz, Zh., Gatari, F. (2004). *Anti-edip. Kapitalizam i shizofrenia*. Sofia, Kritika i humanizam.]

Дельоз, Ж., Гатари, Ф. (2009). *Хиляда плоскости. Капитализъм и шизофрения*. София, Критика и хуманизъм. [Delyoz, Zh., Gatari, F. (2009). *Hilyada ploskosti. Kapitalizam i shizofrenia*. Sofia, Kritika i humanizam.]

Кюркчиев, С. (2019) . *Психологически експертизи и грижата за себе си*. София, Изток-Запад. [Kyurkchiev, S. (2019) . *Psihologicheski ekspertizi i grizhata za sebe si*. Sofia, Iztok-Zapad.]

Морган, Л. (1899). *Първобитното общество*. Тутракан, Н. Мавродинов. [Morgan, L. (1899). *Parvobitnoto obshtestvo*. Tutraкан, N. Mavrodinov.]

Прюдо, С. (2019). *Аз съм динамит. Животът на Ницше*. София, Ера. [Pryudo, S. (2019). *Az sam dinamit. Zhivotat na Nitsshe*. Sofia, Era.]

Фройд, З. (1990). *Въведение в психоанализата*. София, Наука и Изкуство. [Froyd, Z. (1990). *Vavedenie v psihoanalizata*. Sofia, Nauka i Izkustvo.]

Фройд, З. (1991). *Психология на сексуалността*. София, Христо Ботев. [Froyd, Z. (1991). *Psihologia na seksualnostta*. Sofia, Hristo Botev.]

Фройд, З. (1992). *Отвъд принципа на удоволствието*. София, Наука и изкуство. [Froyd, Z. (1992). *Otvad printsipa na udovolstviето*. Sofia, Nauka i izkustvo.]

Фройд, З. (1993a). *Детската душа*. София, Евразия. [Froyd, Z. (1993a). *Detskata dusha*. Sofia, Evrazia.]

Фройд, З. (1993b). *Тайната на живота*. София, Евразия. [Froyd, Z. (1993b). *Taynata na zhivota*. Sofia, Evrazia.]

Фройд, З. (1994). *Изкуството на психоанализата*. София, Евразия. [Froyd, Z. (1994). *Izkustvoto na psihoanalizata*. Sofia, Evrazia.]

Фройд, З. (1997). *Аз и То: Природа на несъзнаваното*. София, Евразия. [Froyd, Z. (1997). *Az i To: Priroda na nesaznavanoto*. Sofia, Evrazia.]

Фройд, З. (2019). *Текстове за културата*. София, Критика и хуманизъм. [Froyd, Z. (2019). *Tekstove za kulturata*. Sofia, Kritika i humanizam.]

Хегел, Г. (1998). *Енциклопедия на философските науки*. Том 3. София, ЛИК. [Hegel, G. (1998). *Entsiklopedia na filosofskite nauki*. Tom 3. Sofia, LIK.]

Gay, P. (1989). *Freud: A Life for Our Time*. London, Papermac.

MORAL OBLIGATION UNDER CONSTRAINT: A SITUATIONIST ETHICAL PERSPECTIVE ON POVERTY RELIEF

MICHAEL O. AINA

Obafemi Awolowo University, Ile-Ife, Nigeria

moaina@oauife.edu.ng

Abstract

This paper examines the ethics of helping the poor through the perspective of situationism in moral philosophy and moral psychology. Situationism emphasizes the role of contextual, social, institutional, and psychological factors in shaping moral judgment and action, challenging ethical theories that assume fixed moral rules or stable virtues. Contrary to this background, the paper argues that moral responsibility in relation to global poverty cannot be understood as universally fixed but must be interpreted in light of agents' capacities, institutional conditions, and the consequences of action. It critically engages both supporting and opposing arguments concerning poverty relief, emphasizing tensions between duties of assistance, individual rights, institutional effectiveness, and respect for autonomy. While the paper maintains that assisting the poor is morally significant, it argues that the strength and scope of such obligations are context-dependent rather than absolute. The paper ultimately defends an integrated context in which situationist insights are combined with normative ethical principles, offering a more realistic and practically responsive account of moral responsibility in addressing global poverty.

Keywords: moral responsibility, situationism, global poverty, ethical context-dependence, moral psychology, poverty relief.

Introduction

The persistence of extreme poverty in the midst of unprecedented global wealth remains one of the most disturbing moral contradictions of the contemporary world. That is the moral question of whether individuals and societies have a duty to help the poor is one of the most imperative and contested problems in present moral and political philosophy. Despite remarkable technological advancement, economic growth, and increasing global productivity, millions of people continue to live under conditions of severe deprivation without adequate access to food, clean water, shelter, healthcare, education, and other necessities required for a minimally decent human life. Recent reports from the World Bank indicate that nearly 700 million people still live in extreme poverty, while global poverty reduction has slowed considerably due to economic crises, armed conflicts, climate change, political instability, and

the long-term effects of the COVID-19 pandemic (World Bank, 2024). Poverty therefore remains not merely an economic concern but a pressing moral and political problem that raises fundamental questions about justice, responsibility, and human obligation in an interconnected world.

The moral significance of poverty has generated extensive debate within moral and political philosophy. One fundamental question concerns whether individuals and wealthy societies possess a moral obligation to assist those living in conditions of deprivation. If such obligations exist, further questions emerge concerning their nature, extent, and justification. Are obligations to help the poor grounded in charity, beneficence, justice, or human rights? Are they universal and unconditional, or do they depend upon social circumstances, institutional realities, and practical limitations? These questions have become increasingly important in contemporary considerations of global justice, particularly in light of widening economic inequality and persistent structural disadvantage.

Traditional ethical theories have offered influential but competing answers to these questions. Utilitarian philosophers such as Peter Singer argue that individuals are morally obligated to prevent suffering whenever they can do so without sacrificing anything of comparable moral importance (Singer, 2009). From this perspective, geographical distance or national boundaries possess little moral relevance when compared to the urgency of human suffering. Deontological approaches, particularly those influenced by Kantian ethics, ground obligations of assistance in respect for persons as rational beings possessing intrinsic dignity (Kant, 1785/1996). Similarly, distributive justice theories such as John Rawls's difference principle maintain that social and economic institutions are morally legitimate only when they operate to the advantage of the least privileged members of society (Rawls, 1971). Thomas Pogge further argues that global poverty is not merely unfortunate but is actively sustained by unjust international economic and political arrangements that affluent societies help maintain (Pogge, 2008).

Although these approaches differ significantly, they often share an underlying assumption about moral agency: namely, that individual is capable of acting consistently on the basis of stable moral principles, rational deliberation, or enduring moral character. However, this assumption has increasingly been challenged by developments in moral psychology and situationist ethics. Practical studies in social psychology suggests that moral behavior is

frequently shaped by contextual and environmental factors such as time pressure, emotional condition, institutional setting, social expectations, and diffusion of responsibility rather than by fixed character traits alone (Darley & Batson, 1973; Doris, 2002). Additional studies in behavioral ethics and cognitive psychology similarly indicate that moral judgment and prosocial behavior are often influenced by unconscious biases, situational framing, and institutional environments (Bazerman & Tenbrunsel, 2011; Miller, 2018). These findings raise important philosophical concerns regarding the plausibility of ethical theories that rely heavily on stable dispositions or universally applicable moral duties.

It is within this context that situationism emerges as a significant perspective for rethinking moral responsibility toward the poor. Situationism maintains that moral action cannot adequately be explained solely through reference to fixed virtues, universal rules, or abstract principles, since human behavior is profoundly influenced by situational and structural conditions. Rather than viewing moral agents as consistently rational and morally stable actors, situationism emphasizes the extent to which moral conduct is shaped by psychological limitations, institutional arrangements, social pressures, and environmental circumstances (Doris, 2002). This does not imply that moral principles are meaningless or irrelevant; rather, it calls into question the assumption that moral principles alone reliably determine ethical behavior across different contexts.

This paper argues that situationism reveals an important limitation within traditional theories of moral obligation toward the poor. Many Universalist ethical approaches presuppose a degree of psychological consistency and practical moral agency that practical studies of human behavior increasingly challenge. Consequently, moral obligations concerning poverty relief cannot be understood adequately through abstract moral principles alone, but must also account for contextual realities, institutional constraints, and the situational conditions under which moral decisions are made. A situationist approach therefore offers a more psychologically realistic and context-sensitive basis for assessing moral responsibility in relation to global poverty.

The paper proceeds by first clarifying the concept of poverty and its moral significance before examining the central claims of situationism and situation ethics. It then critically analyzes major philosophical arguments both for and against helping the poor and finally evaluates the strengths and limitations of a situationist approach to moral responsibility in the

context of poverty relief. Through this analysis, the paper seeks to contribute to contemporary debates on global justice by demonstrating how empirical insights about human moral behavior can deepen philosophical discussions concerning ethical obligation and social responsibility.

Understanding the Concept of Poverty

Poverty is a complex and multidimensional phenomenon that cannot be adequately captured by purely income-based or economic measures. Although it is often operationalized in terms of income thresholds or consumption levels, such approaches fail to capture its broader social, political, and moral dimensions. A philosophically adequate understanding of poverty must therefore extend beyond material deprivation to include capability deprivation, social exclusion, vulnerability, and the erosion of human dignity (Sen, 1999; Robeyns, 2017).

From a conventional economic perspective, poverty is typically defined as the inability to secure sufficient financial resources to meet basic needs. A common distinction is drawn between absolute and relative poverty. Absolute poverty refers to severe deprivation in which individuals lack access to basic necessities such as adequate nutrition, clean water, shelter, and healthcare. Robert McNamara famously described this condition in terms of malnutrition, illiteracy, disease, and low life expectancy, representing conditions incompatible with a minimally decent human life (McNamara, 1973). Relative poverty, by contrast, is defined in relation to prevailing social standards within a given society. Individuals may meet basic survival needs yet remain excluded from meaningful participation in social, economic, and cultural life. This highlights inequality, marginalization, and reduced life opportunities rather than mere subsistence (Townsend, 1979).

Beyond these classifications, Amartya Sen's capability approach offers a more normatively robust framework. Poverty is understood here as deprivation of substantive freedoms to achieve valued functioning and ways of life (Sen, 1999). Income is significant only insofar as it expands real opportunities for education, healthcare, political participation, and social recognition. Present developments in capability theory further emphasize poverty as a failure of human flourishing rather than simply a lack of resources (Robeyns, 2017).

Importantly, poverty is not merely the result of individual misfortune or a form of natural bad luck but is often structurally produced and sustained. Global trade systems, political instability, corruption, and historical patterns of colonial exploitation contribute significantly to

persistent deprivation. Pogge argues that poverty is embedded within institutional arrangements that systematically disadvantage certain populations (Pogge, 2008). Hickel further argues that global inequality is actively reproduced through economic systems that benefit affluent societies while constraining the development of poorer regions (Hickel, 2020). In this sense, poverty constitutes a form of structural injustice, that which is an outcome of systemic arrangements rather than isolated individual actions (Young, 2011).

The moral significance of poverty lies in its systematic violation of fundamental human rights. Extreme poverty undermines access to rights such as life, health, education, security, and political participation, exposing individuals to chronic vulnerability and premature death (Pogge, 2008; World Bank, 2024). These deprivations are not morally neutral; they represent serious injustices requiring ethical explanation and response.

Understanding poverty in this multidimensional and morally charged sense is essential for evaluating moral responsibility toward the poor. If poverty were merely a matter of individual misfortune, moral responses might be limited to discretionary charity. However, if poverty is structurally produced and involves capability deprivation, then moral responsibility extends to questions of justice, institutional reform, and collective accountability. This expanded understanding of poverty provides the necessary foundation for examining whether and how moral agents ought to assist the poor, which is an inquiry that becomes especially significant when interpreted through a situationist principle.

Situationism and Situation Ethics

Situationism in moral philosophy and moral psychology challenges the traditional assumption that moral behavior is primarily explained by stable character traits or enduring virtues. Instead, situationists argue that moral action is significantly shaped by contextual and environmental factors such as social pressure, emotional states, time constraints, cognitive biases, and institutional structures (Doris, 2002; Harman, 1999). Developments in moral psychology and behavioral ethics have strengthened this view by demonstrating that even subtle situational cues can systematically influence moral judgment and prosocial behavior in ways that agents often fail to recognize (Bazerman & Tenbrunsel, 2011; Miller, 2018). Further current experimental and computational study further confirms that moral decision-making is

highly sensitive to framing effects, institutional context, and incentive structures (Xie, Hirst, & Xu, 2020; Emelin, 2020).

Philosophical considerations have also revisited the tension between situationism and virtue ethics, not by rejecting situationism outright but by refining its implications for moral agency. For instance, while character traits may not be fully “robust,” they still interact dynamically with situational environments in shaping moral behavior (Bock, 2025; de Bruin, Zaal, & Jeurissen, 2023). This suggests that moral agency is better understood as context-sensitive rather than character-determined.

The philosophical roots of situationism lie in both empirical psychology and ethical theory. John Doris (2002) famously challenges the Aristotelian assumption that virtues such as honesty, courage, and generosity are stable dispositions that reliably guide behavior across contexts. Aristotle’s virtue ethics assumes a relatively unified moral character that expresses itself consistently across situations (Aristotle, trans. 2000). Situationist, however, argue that empirical findings undermine this assumption by showing that moral behavior often varies significantly across contexts despite stable moral beliefs or self-conceptions.

Classic experimental studies remain influential in this discussion. The Good Samaritan experiment by Darley and Batson (1973) demonstrated that even seminary students were significantly less likely to help a distressed individual when placed under time pressure. Similarly, Isen and Levin (1972) found that individuals in positive emotional states were more likely to engage in helping behavior than those in neutral moods. While these studies remain foundational, recent study in behavioral ethics has expanded their implications by showing that organizational environments, incentive systems, and cognitive overload significantly shape moral behavior in predictable ways (Bazerman & Tenbrunsel, 2011; Miller, 2018).

Gilbert Harman (1999) further develops the philosophical critique by appealing to the “fundamental attribution error,” the psychological tendency to overemphasize internal traits while underestimating situational influences in explaining behavior. Contemporary extensions of this critique suggest that moral judgment itself is often shaped by unconscious cognitive processes and contextual framing effects, challenging the assumption of fully transparent moral agency (Miller, 2018; Xie, 2020).

Situation ethics, most prominently developed by Joseph Fletcher (1966), provides a normative framework that complements these empirical insights. Fletcher rejects both rigid

moral absolutism and unrestricted relativism, proposing instead that moral judgment should be guided by agape, which is self-giving love aimed at human flourishing. Moral rules, on this view, function as flexible guides rather than absolute commands, and must be evaluated in light of concrete circumstances. In relation to poverty, this implies that moral obligations cannot be derived purely from abstract duties but must consider contextual factors such as resource availability, institutional effectiveness, and potential unintended consequences (Fletcher, 1966). Further current ethical considerations have extended this contextual sensitivity into applied domains such as global justice, where scholars argue that moral responsibility is distributed across individuals and institutions in ways that depend heavily on structural conditions (Risse, 2012; Hickel, 2020). This strengthens the situationist intuition that moral responsibility cannot be understood independently of systemic constraints.

Situationism also raises important questions concerning moral responsibility, praise, and blame. If moral behavior is significantly shaped by factors outside an agent's control, then traditional notions of moral credit and culpability become more complex. Doris (2002) argues that conventional practices of moral evaluation may overstate the explanatory role of character. However, it suggests a revision rather than elimination of moral responsibility that agents can still be held accountable, but only within a framework that acknowledges situational constraint, cognitive limitation, and institutional context (Buss, 2025; Piovarchy, 2020).

Applied to the ethics of helping the poor, situationism and situation ethics jointly suggest that moral obligations are not fixed or universally uniform. Whether an agent is required to assist the poor depends on situational conditions such as resources, institutional capacity, and expected effectiveness of intervention. Contemporary global ethics literature reinforces this view by emphasizing that effective poverty relief depends heavily on structural context and institutional design (World Bank, 2024; Hickel, 2020). Furthermore, situation-sensitive ethics highlights the consequences of moral action. Assistance to the poor is morally justified when it effectively reduces suffering, but may become morally ambiguous when it generates dependency, inefficiency, or unintended harm (Deaton, 2013). According to World Bank, development in economics similarly emphasizes that the effectiveness of aid depends strongly on institutional and contextual factors rather than moral intention alone (World Bank, 2024).

In the long run, situationism provides a psychologically informed basis for understanding moral action, while situation ethics offers a normative orientation that preserves

moral evaluation without relying on rigid universalism. Together, they provide a more realistic account of moral agency in complex environments such as global poverty, where structural constraints and situational variability significantly shape moral possibilities.

Moral Problems in Helping the Poor

Helping the poor raises a range of moral problems that resist simplistic ethical prescriptions. While the suffering associated with poverty generates a strong intuitive demand for assistance, profound analysis reveals persistent tensions concerning responsibility, effectiveness, autonomy, and unintended consequences. These tensions suggest that moral responses to poverty cannot be adequately captured by universal rules alone, but must instead be sensitive to the complexity of concrete situations.

A central difficulty concerns the distribution of moral responsibility. If poverty is partly produced by structural injustice and global economic inequality, then it becomes unclear whether responsibility should be located primarily at the level of individuals, states, or global institutions (Pogge, 2008; Young, 2011). Traditional ethical theories attempt to resolve this ambiguity in different ways. Utilitarianism holds that agents are morally required to prevent suffering whenever they can do so without comparable moral sacrifice (Singer, 2009). Kantian ethics grounds moral obligation in respect for persons as ends in themselves, thereby generating duties of assistance under conditions of need (Kant, 1785/1996). By contrast, contemporary theories of global justice emphasize the institutional production of poverty, arguing that affluent societies bear responsibility because global economic structures systematically disadvantage poorer populations (Risse, 2012; Hickel, 2020).

Finding in political philosophy further complicates this picture by showing that responsibility in global poverty contexts is distributed across overlapping institutional and causal networks rather than traceable to discrete agents alone (Risse, 2012). This challenges the assumption that moral obligation can be cleanly assigned in universal terms. Situationism intensifies this difficulty by emphasizing that even when moral obligations are acknowledged in principle, an agent's capacity to act is shaped by situational constraints such as institutional structure, resource availability, and social environment. Practical research in moral psychology supports this view, showing that perceived responsibility and willingness to help are highly sensitive to contextual framing and institutional conditions (Bazerman & Tenbrunsel, 2011;

Miller, 2018). Moral responsibility, therefore, cannot be understood independently of the situations that enable or restrict action.

A further problem concerns the effectiveness of assistance. Helping the poor is morally justified only insofar as it produces beneficial outcomes without generating negative unintended harm. While aid can reduce suffering and save lives, poorly designed interventions may weaken local economies, foster dependency, or reinforce corrupt governance structures (Deaton, 2013). World Bank reinforces this concern by showing that the success of poverty alleviation strategies depends heavily on institutional context, governance quality, and economic structure (World Bank, 2024). This makes it difficult to maintain that assistance is always morally good in an unqualified sense.

Situationism aligns closely with this insight by shifting moral evaluation away from abstract obligation toward contextual assessment of consequences. On this view, moral judgment must consider whether a particular intervention is likely to succeed within a specific institutional and social environment rather than assuming that assistance is inherently required or beneficial. Similarly, in moral psychology and applied ethics emphasizes that moral decision-making often involves context-sensitive reasoning rather than strict rule application, especially in complex domains such as global poverty (Greene, 2019; Miller, 2018).

Assistance becomes morally problematic when it undermines the agency of those it intends to help. Amartya Sen's capability approach argues that justice requires not merely the distribution of resources but the expansion of substantive freedoms that enable individuals to determine the course of their own lives (Sen, 1999). In a similar vein, Martha Nussbaum maintains that human dignity is closely tied to the human capacity for practical reason, that is, the ability to reflect, deliberate, evaluate alternatives, and make meaningful choices concerning one's conception of a worthwhile life (Nussbaum, 2011). Practical reason is central to autonomy because it enables persons to function as self-governing agents rather than passive recipients of external control. Assistance that disregards this capacity actually risks becoming paternalistic, substituting the judgment of donors or institutions for the decision-making agency of the poor themselves. Developments in capability theory further emphasize that certain forms of aid may unintentionally reinforce structures of dependency instead of expanding genuine freedom and participatory agency (Robeyns, 2017). Moral evaluation must therefore consider not only whether aid alleviates suffering, but also whether it preserves and strengthens the

recipient's ability to exercise practical judgment and participate meaningfully in shaping their own social and material conditions from situations' understanding.

From a situationist viewpoint, this implies that moral evaluation must extend beyond intention or immediate relief to include the broader contextual effects of assistance on human agency. Whether aid is morally justified depends not only on its capacity to reduce suffering but also on whether it enhances or constrains the long-term capabilities of recipients. Moral responsibility, therefore, becomes fundamentally context-dependent rather than rule-governed.

Helping the poor also involve or generate persistent conflicts between competing moral obligations. Individuals and states frequently face trade-offs between local and global responsibilities, immediate relief and long-term development, or individual rights and collective welfare. Governments, for instance, may struggle to allocate limited resources between domestic poverty reduction and international humanitarian assistance (Rawls, 1971; Singer, 2009). Contemporary global justice theory emphasizes that such tensions are not accidental but structurally embedded within global economic and political systems (Risse, 2012; Hickel, 2020).

Situationism offers a way of understanding these conflicts by emphasizing practical reasoning under constraint rather than strict adherence to universal principles. Moral decisions in such contexts are shaped by situational pressures, institutional limitations, and available resources. This view shows that individuals often resolve moral dilemmas through heuristic and context-sensitive reasoning rather than rule-based deliberation alone (Miller, 2018; Greene, 2019).

Finally, experimental research in moral psychology highlights the variability of moral behavior across situations. Even individuals with strong moral commitments may fail to act due to time pressure, cognitive overload, emotional state, or social influence (Darley & Batson, 1973; Isen & Levin, 1972). More recent studies confirm that prosocial behavior is highly sensitive to environmental cues, framing effects, and institutional design (Bazerman & Tenbrunsel, 2011; Miller, 2018). These findings challenge ethical theories that assume stable moral agency and consistent moral performance across contexts. Situationism incorporates this empirical insight by suggesting that moral evaluation must account for the interaction between internal dispositions and external conditions. Moral failure, on this view, cannot always be reduced to character deficiency but may reflect situational constraint.

Arguments for Helping the Poor

The moral case for assisting the poor has been defended across several philosophical traditions; each converging on the claim that extreme poverty generates serious moral obligations rather than mere charitable preferences. Despite differences in grounding, these perspectives collectively challenge the view that aiding the poor is optional, instead framing it as a requirement of morality, justice, or human dignity. From a utilitarian perspective, the most influential argument is that moral action should aim at maximizing overall well-being while minimizing suffering. Peter Singer (2009) argues that if individuals can prevent significant suffering or death without sacrificing something of comparable moral importance, they are morally required to do so. The force of this argument lies in its rejection of moral distance: geographical separation, social unfamiliarity, or lack of personal connection does not weaken moral responsibility when preventable suffering is at stake. What matters is the capacity to reduce suffering, not relational proximity.

This line of reasoning, which can be traced back to classical utilitarians such as Henry Sidgwick (1907), has gained renewed relevance in contemporary discussions of global ethics and effective altruism, where the emphasis is placed on the real-world impact of moral action rather than intention alone (Singer, 2009; MacAskill, 2015). Greene further reinforces this consequentialist intuition by stressing that moral responsibility tracks preventable harm under conditions of feasible intervention rather than ideal moral perfection (Greene, 2019).

Deontological ethics offers a different but complementary justification. Kant's moral philosophy, particularly categorical imperative grounds obligation in respect for persons as ends in themselves, which prohibits treating individuals merely as means to external purposes (Kant, 1785/1996). Extreme poverty undermines the conditions necessary for autonomous rational agency, thereby generating duties to assist those whose basic capacities for dignity and choice are threatened. From this standpoint, failing to assist the poor is not merely unfortunate but morally impermissible insofar as it allows conditions that violate human dignity to persist. Kantian theorists extend this argument beyond interpersonal ethics into global moral responsibility. Onora O'Neill (1996), for example, argues that obligations of justice require institutions and individuals alike to avoid foreseeable harm and to uphold basic conditions of human agency, even across national boundaries. Kantian-inspired global ethics continues to

emphasize that moral respect for persons necessarily generates transnational duties when basic rights are at stake (O'Neill, 2016).

Rights-based approaches strengthen this deontological framework by reframing poverty as a violation of fundamental human rights. Thomas Pogge (2008) argues that global poverty is not merely a natural misfortune but is sustained by unjust institutional arrangements that advantage wealthy societies while predictably harming the poor. On this view, affluent states bear negative duties not to participate in or uphold systems that perpetuate deprivation. Assistance to the poor therefore becomes a matter of rectifying structural injustice rather than voluntary charity. Recent work in global justice theory reinforces this structural diagnosis by showing how economic institutions systematically reproduce inequality through trade regimes, debt systems, and governance asymmetries (Risse, 2012; Hickel, 2020).

Virtue ethics provides yet another dimension by focusing on the moral character of agents rather than rules or consequences alone. Aristotle's account of virtue emphasizes the cultivation of dispositions such as compassion, generosity, and practical wisdom as essential to human prosperity (Aristotle, trans. 2000). Rosalind Hursthouse (1999) argues that helping those in need is an expression of virtuous character insofar as it reflects sensitivity to human suffering and appropriate moral perception. From this perspective, assisting the poor is not only about outcomes but about becoming the kind of person who responds rightly to the vulnerability of others.

Justice-based theories further extend the moral argument by focusing on fairness and structural equality. John Rawls (1971) argues that social and economic inequalities are justified only when they benefit the least advantaged members of society. This principle places the condition of the poor at the center of moral and political evaluation. Similarly, Iris Marion Young (2011) shifts attention from individual responsibility to structural injustice, arguing that poverty is often produced by institutional processes and collective social arrangements rather than isolated wrongdoing. Political philosophy continues this line of thought by emphasizing that global poverty is sustained through systemic relations of power that demand institutional correction rather than mere charitable response (Risse, 2012).

Considered together, these philosophical traditions converge on a shared conclusion: extreme poverty generates serious moral reasons for action that cannot be reduced to optional generosity. Whether grounded in consequences, duties, rights, virtues, or justice, the moral

imperative to assist the poor emerges as a stable feature of ethical reflection. However, as later sections will suggest, the way these obligations are interpreted and acted upon remains deeply sensitive to situational constraints, institutional conditions, and practical feasibility.

Arguments against Helping the Poor

Although many philosophical traditions defend strong moral obligations to assist the poor, a significant body of thought challenges the coherence, desirability, and universality of such obligations. These critiques do not necessarily deny that poverty is morally troubling; rather, they question whether assisting the poor is always morally required, always effective, or always justified under conditions of justice, autonomy, and institutional complexity.

A central objection emerges from libertarian political philosophy, which prioritizes individual rights, especially property rights, over redistributive claims. Robert Nozick (1974) argues that individuals are entitled to holdings acquired through legitimate means, and that compulsory redistribution violates this entitlement by treating individuals as instruments for others' welfare. From this perspective, state-enforced assistance to the poor is morally problematic because it undermines personal liberty and the moral integrity of ownership. Libertarian arguments continue to stress that justice is fundamentally about non-interference rather than patterned redistribution, thereby placing strict limits on the moral justification of compulsory poverty relief.

A second line of criticism focuses on the empirical and institutional consequences of aid. Development economists such as Deaton (2013) argue that large-scale foreign aid can weaken local governance structures, distort economic incentives, and create long-term dependency. Instead of resolving poverty, poorly structured aid may entrench it by undermining domestic productivity and encouraging reliance on external support. This concern is reinforced in contemporary development research, which increasingly emphasizes that aid effectiveness depends heavily on institutional quality, governance capacity, and context-specific design rather than moral intention alone (World Bank, 2024). From this perspective, moral enthusiasm for helping the poor must be tempered by empirical caution about unintended consequences.

Related to this is the problem of moral hazard and dependency. Public choice theorists such as James M. Buchanan (1985) argue that welfare systems and redistributive mechanisms may unintentionally discourage responsibility and self-sufficiency when incentives are poorly

aligned. He further contends that redistributive policies are often affected by bureaucratic inefficiency, political self-interest, and rent-seeking, where state actors pursue institutional or personal advantages rather than the genuine welfare of the poor. The concern is not merely economic but moral: when assistance is guaranteed regardless of behavior, it may weaken the development of agency and responsibility among recipients. Behavioral study in economics and psychology similarly suggests that incentive structures significantly shape long-term decision-making and can influence dependency patterns in welfare systems (Miller, 2018).

Another important critique concerns autonomy and paternalism. Even when aid is motivated by concern for the poor, it may undermine the agency of recipients by imposing external judgments about what counts as a good or valuable life. Martha Nussbaum (2011) and capability theorists acknowledge this risk, emphasizing that development must expand, rather than restrict, the substantive freedoms of individuals. However, critics argue that many development interventions fail this standard by substituting external planning for local autonomy. Global ethics reinforce this concern, warning that well-intentioned assistance can reproduce asymmetries of power that limit self-determination rather than enhance it (Robeyns, 2017).

A further challenge arises from the problem of demandingness in moral theory. Bernard Williams (1973) argues that moral theories that impose extensive obligations risk alienating agents from their personal projects, commitments, and identity. Applied to global poverty, this suggests that while helping the poor may be morally admirable, it cannot be assumed to generate unlimited or universal obligations for all agents in all circumstances. Moral requirements must be sensitive to human limitations, practical constraints, and the structure of lived experience.

Situationism reinforces several of these critiques by emphasizing that moral action is deeply context-dependent. Moral behavior is shaped by situational constraints such as institutional structure, cognitive load, and available resources (Doris, 2002). From this perspective, it is unreasonable to assume that agents will consistently fulfill strong moral obligations to assist the poor across all contexts. Whether assistance is appropriate depends on the agent's capacity, the likely effectiveness of intervention, and the broader situational environment in which moral decisions are made.

Considered together, these objections do not eliminate the moral importance of poverty but complicate the assumption that helping the poor is always a straightforward moral duty.

Instead, they suggest that moral responsibility in relation to poverty is conditional, constrained, and highly sensitive to institutional and situational realities.

A Situationist Analysis of Helping the Poor

Situationism in moral philosophy and moral psychology challenges the assumption that moral behavior is primarily governed by stable character traits or universal moral rules. Instead, it argues that moral judgment and action are significantly shaped by contextual, institutional, and psychological conditions (Doris, 2002; Harman, 1999). When applied to the ethics of helping the poor, situationism shifts attention away from abstract obligations toward the concrete conditions under which moral action becomes possible, effective, or even desirable.

From this perspective, moral duties are not fixed entities that apply uniformly across contexts but are sensitive to situational variability. Although dominant ethical theories such as utilitarianism, Kantian deontology, and theories of global justice tend to present assistance to the poor as a strong moral requirement (Singer, 2009; Kant, 1785/1996; Pogge, 2008), situationism insists that such obligations must be filtered through practical conditions of agency, capacity, and institutional environment. The ability of an agent to assist meaningfully is not simply a matter of moral will but is shaped by access to resources, knowledge, and effective channels of intervention. In many cases, what appears to be a moral failure may in fact reflect structural or situational limitation rather than ethical deficiency.

Equally important is the recognition that the moral value of assistance depends on its contextual effectiveness. Aid delivered without regard to institutional or economic conditions may fail to achieve its intended goals or may even produce harmful consequences. Development research has increasingly emphasized that the success of poverty alleviation efforts is contingent on governance structures, local institutional stability, and economic absorptive capacity (Deaton, 2013; World Bank, 2024). This reinforces the situationist claim that moral evaluation must include empirical sensitivity to context rather than relying solely on abstract principles of beneficence or justice.

Furthermore, assistance to the poor must be evaluated in light of its broader social consequences, including the possibility of dependency, market distortion, or weakened institutional accountability. Critics such as Hardin (1968) and Buchanan (1985) highlight how well-intentioned interventions can generate systemic instability when incentive structures are

ignored. For example, continuous foreign food aid may undermine local agricultural markets by making it difficult for local farmers to compete with subsidized imports, while poorly monitored welfare systems can encourage bureaucratic inefficiency and long-term dependency. Even where moral motivation is present, outcomes may diverge significantly from expectations if situational dynamics are misunderstood. Situationism thus reframes moral responsibility as involving not only intention but also practical foresight and contextual awareness.

Classic studies demonstrate that helping behavior is highly sensitive to situational variables such as time pressure, emotional state, and environmental cues rather than stable moral disposition alone (Darley & Batson, 1973; Isen & Levin, 1972). These studies show that prosocial behavior is shaped by cognitive load, framing effects, and institutional design, suggesting that moral action is deeply embedded in environmental structures (Miller, 2018; Greene, 2019). Applied to global poverty, this implies that moral obligation cannot be understood independently of the psychological and institutional conditions under which agents operate.

A situationist framework therefore evaluates moral action in terms of what agents can reasonably be expected to do given their capacities, the likely consequences of intervention, and the institutional contexts in which they act. This does not eliminate moral responsibility but reconfigures it as context-sensitive practical judgment rather than rigid rule-following. Moral assessment becomes a matter of whether agents respond intelligently and responsibly to the constraints and opportunities of their situation, rather than whether they comply with universalized moral requirements.

Several situational variables further shape the ethics of poverty relief. Temporal constraints influence whether immediate relief or long-term structural intervention is more appropriate. Institutional conditions determine whether aid is likely to be effective or captured by corruption. Psychological factors such as empathy, fatigue, and attention affect the likelihood of moral action. Cultural norms shape how assistance is perceived and whether it is received as respectful or intrusive (Sen, 1999; Nussbaum, 2011). Together, these factors illustrate that moral decision-making in poverty contexts is inherently embedded in complex situational environments.

A common objection to situationism is that it undermines moral responsibility by attributing behavior too heavily to external conditions. However, situationists do not deny

responsibility; rather, they reconceive it in terms of practical wisdom and contextual responsiveness. An agent may still be morally praiseworthy when they engage in careful, informed, and context-sensitive deliberation, even if outcomes are imperfect. Conversely, moral failure may consist not in lack of virtue but in negligence regarding relevant situational constraints. Moral responsibility, on this view, is preserved through attentiveness to context rather than adherence to rigid principles.

In the end, a situationist account of helping the poor suggests that moral obligation is neither absolute nor absent but conditional upon the interaction between agent capacity, institutional context, and expected consequences. It provides a mediating position between rigid moral universalism and relativism by grounding moral judgment in empirical realities while retaining evaluative standards. In this sense, situationism offers not a rejection of moral responsibility but a refinement of how such responsibility should be understood in complex global contexts marked by poverty and inequality.

Critical Assessment of Situationism

Situationism offers a powerful corrective to overly idealized accounts of moral agency by emphasizing the decisive role of contextual, psychological, and institutional factors in shaping moral judgment and behavior (Doris, 2002; Harman, 1999). In the context of poverty ethics, it provides a more realistic insight into why individuals and institutions often fail to act on their moral commitments despite recognizing the urgency of global deprivation. However, while its explanatory power is significant, its normative implications remain deeply contested, especially regarding moral responsibility, ethical guidance, and the stability of moral evaluation.

One of the central strengths of situationism lies in its strong empirical foundation. Contemporary moral psychology studies show that moral behavior is not primarily governed by or shape stable character traits but is highly sensitive to situational variables such as cognitive load, emotional framing, institutional environment, and decision architecture (Bazerman & Tenbrunsel, 2011; Cushman, 2019). Classic experiments, such as the Good Samaritan study, already demonstrated that seemingly minor contextual factors like time pressure can significantly override moral intentions (Darley & Batson, 1973). This shows that prosocial behavior is deeply shaped by environmental design and cognitive limitations rather

than purely stable moral dispositions (Miller, 2018; Greene, 2019). Applied to global poverty, this suggests that moral failure to assist the poor cannot always be straightforwardly interpreted as lack of moral commitment; it may also reflect structural constraints and situational overload.

Situationism also contributes to moral theory by grounding ethical reflection in lived human conditions rather than abstract idealizations. It challenges the assumption that moral agents consistently operate under conditions of full rationality, information, and freedom. Instead, it highlights the extent to which moral decision-making is embedded in institutional, psychological, and social environments. This makes it particularly relevant for poverty ethics, where decisions about aid are shaped by governance structures, economic systems, and informational asymmetries. Global justice theorists increasingly acknowledge this embeddedness, emphasizing that moral responsibility must be evaluated in relation to real institutional contexts rather than idealized agents (O'Neill, 2016; Risse, 2012).

However, the same empirical strength that supports situationism also generates significant normative challenges. If moral behavior is heavily influenced by factors beyond the agent's control, then traditional accounts of moral responsibility, particularly praise and blame, become less stable. This raises a fundamental philosophical tension: whether moral evaluation can remain meaningful if actions are largely shaped by external conditions (Doris, 2002; Sverdlik, 2018). In the context of poverty relief, this implies difficulty in determining whether failure to assist the poor should be attributed to moral negligence or to situational constraints such as limited resources, institutional barriers, or psychological fatigue.

A further concern is the risk of normative indeterminacy. Because situationism emphasizes variability across contexts, it may generate unstable moral guidance. Similar agents in similar situations may receive different moral evaluations depending on subtle contextual differences, raising concerns about consistency in moral reasoning. Recent critiques in moral psychology and ethics suggest that without some stable normative framework, situation-sensitive ethics may struggle to provide reliable action-guidance in complex global issues such as poverty alleviation (Cushman, 2019; Miller, 2018).

Moreover, situationism is less equipped to address structural injustice at the level required for global poverty analysis. Poverty is not merely the result of individual inaction but is deeply embedded in global economic and political systems that systematically reproduce inequality (Pogge, 2008; Sen, 1999). While situationism effectively explains individual

variation in moral response, it offers limited resources for diagnosing and transforming these large-scale institutional structures. Global justice theory therefore insists that structural explanations must complement psychological accounts if poverty is to be adequately understood and addressed (Risse, 2012; World Bank, 2024).

Another limitation lies in the epistemic demands placed on moral agents. Situationism assumes that agents can accurately interpret situational variables and adjust moral judgment accordingly. However, recent work in behavioral ethics suggests that individuals frequently suffer from “ethical blind spots,” where cognitive biases and limited information distort moral perception (Bazerman & Tenbrunsel, 2011). This means that situational sensitivity itself may be unreliable unless supported by institutional safeguards or normative principles that guide interpretation.

Despite these limitations, situationism remains philosophically valuable because it forces moral theory to confront the gap between ideal moral expectations and actual human behavior. It improves ethical reflection by integrating empirical psychology with normative analysis and by highlighting the importance of context, constraint, and cognitive limitation in moral life. However, its most defensible role is not as a standalone moral theory but as a complementary framework that must be integrated with wider ethical resources.

Finally, a defensible approach to poverty ethics must combine the empirical realism of situationism with the normative stability of theories such as deontology, virtue ethics, and global justice. While situationism explains how moral agents actually behave under constraints, these additional frameworks are necessary to determine how they ought to act. In this sense, situationism does not replace traditional moral theory but refines it, ensuring that moral judgment remains both humanly realistic and normatively meaningful.

Conclusion

This paper has examined the ethics of helping the poor through a situationist framework, arguing that moral responsibility in global poverty cannot be fully captured by traditional ethical theories that rely on fixed duties, rights, or stable virtues. While utilitarian, deontological, virtue-ethical, and justice-based approaches provide strong normative reasons for aiding the poor, they often assume idealized moral agency that overlooks how real moral decisions are shaped by contextual, institutional, and psychological conditions. Situationism

contributes a corrective by showing that moral action is significantly influenced by situational factors such as cognitive limitations, institutional structures, resource availability, and environmental pressures, thereby reframing moral responsibility as context-sensitive practical judgment rather than universal obligation. At the same time, the analysis has shown that situationism, while powerful in explaining variability in moral behavior, cannot independently ground a complete normative ethics, since it risks weakening stable standards of moral evaluation and guidance if left unaccompanied by broader moral principles. The paper therefore defends a balanced position in which situationist insights are integrated with normative frameworks of justice, human dignity, and moral accountability, allowing for an approach to poverty ethics that is both empirically realistic and normatively robust, and ultimately better suited to addressing the complex moral demands of global poverty.

REFERENCES

- Aristotle.** (2000). *Nicomachean ethics* (T. Irwin, Trans.). Hackett Publishing.
- Bazerman, M. H., & Tenbrunsel, A. E.** (2011). *Blind spots: Why we fail to do what's right and what to do about it*. Princeton University Press.
- Bock, I.** (2025). "Virtue ethics and situationism: Proposing a path forward with self-sustained virtues and a therapeutic aim". *South African Journal of Philosophy*, 44(1): 74-88.
- Buchanan, J. M.** (1985). *Liberty, market and state*. University of Chicago Press.
- Buss, S.** (2025). "Virtues and moral responsibility: Reflections on situationism". *Philosophia*.
- Cushman, F.** (2019). *Moral learning: Psychological and philosophical perspectives*. Oxford University Press.
- Darley, J. M., & Batson, C. D.** (1973). "From Jerusalem to Jericho: A study of situational and dispositional variables in helping behavior". *Journal of Personality and Social Psychology*, 27(1): 100-108. <https://doi.org/10.1037/h0034449>
- de Beauvoir, S.** (2011). *The second sex* (C. Borde & S. Malovany-Chevallier, Trans.). Vintage. (Original work published 1949)
- de Bruin, B., Zaal, R., & Jeurissen, R.** (2023). "Pitting virtue ethics against situationism". *Ethical Theory and Moral Practice*.
- Deaton, A.** (2013). *The great escape: Health, wealth, and the origins of inequality*. Princeton University Press.
- Doris, J. M.** (2002). *Lack of character: Personality and moral behavior*. Cambridge University Press.

- Dressler, W.** (2014). *Poverty and inequality in global perspective*. Routledge.
- Emelin, D., et al.** (2020). *Moral Stories dataset for situated reasoning*. arXiv.
- Fletcher, J.** (1966). *Situation ethics: The new morality*. Westminster Press.
- Greene, J.** (2019). *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them*. Penguin Books.
- Hardin, G.** (1968). "The tragedy of the commons". *Science*, 162(3859): 1243-1248.
- Harman, G.** (1999). "Moral philosophy meets social psychology". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 99: 315-331.
- Hickel, J.** (2020). *The divide: A brief guide to global inequality and its solutions*. Penguin.
- Hursthouse, R.** (1999). *On virtue ethics*. Oxford University Press.
- Isen, A. M., & Levin, P. F.** (1972). "Effect of feeling good on helping" *Journal of Personality and Social Psychology*, 21(3): 384-388.
- Kant, I.** (1996). *Groundwork of the metaphysics of morals* (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1785)
- MacAskill, W.** (2015). *Doing good better: Effective altruism and a radical new way to make a difference*. Guardian Faber Publishing.
- McNamara, R.** (1973). *Address to the Board of Governors*. World Bank Group.
- Miller, C. B.** (2018). *The character gap: How good are we?* Oxford University Press.
- Nozick, R.** (1974). *Anarchy, state, and utopia*. Basic Books.
- Nussbaum, M. C.** (2011). *Creating capabilities: The human development approach*. Harvard University Press.
- O'Neill, O.** (1996). *Towards justice and virtue: A constructive account of practical reasoning*. Cambridge University Press.
- O'Neill, O.** (2016). *Justice across boundaries: Whose obligations?* Cambridge University Press.
- Pogge, T.** (2008). *World poverty and human rights: Cosmopolitan responsibilities and reforms* (2nd ed.). Polity Press.
- Rawls, J.** (1971). *A theory of justice*. Harvard University Press.
- Risse, M.** (2012). *On global justice*. Princeton University Press.
- Robeyns, I.** (2017). *Wellbeing, freedom and social justice: The capability approach re-examined*. Open Book Publishers.
- Sen, A.** (1999). *Development as freedom*. Oxford University Press.

- Sidgwick, H.** (1907). *The methods of ethics* (7th ed.). Macmillan.
- Singer, P.** (2009). *The life you can save: Acting now to end world poverty*. Random House.
- Sverdlik, S.** (2018). "Moral responsibility and situational constraints". *Ethics*, 128(3): 480-512.
- Townsend, P.** (1979). *Poverty in the United Kingdom*. Penguin Books.
- United Nations Development Programme.** (2010). *Human development report*. UNDP.
- Williams, B.** (1973). "A critique of utilitarianism". In J. J. C. Smart & B. Williams (Eds.), *Utilitarianism: For and against* (77-150). Cambridge University Press.
- World Bank.** (2024). *Poverty, prosperity, and planet report 2024*. World Bank. <https://doi.org/10.1596/978-1-4648-2127-1>
- Xie, J. Y., Hirst, G., & Xu, Y.** (2020). *Contextualized moral inference*. arXiv.
- Young, I. M.** (2011). *Responsibility for justice*. Oxford University Press.
- Zalta, E. N.** (2020). "Situationism in ethics". In *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford University.

GROUNDING MORALITY IN THE DIVINE: A CRITICAL ANALYSIS OF YORUBA ETHICAL THOUGHT AND THE QUESTION OF AFRICAN MORAL PHILOSOPHY

OLUSOLA AYOMIDE ASAJU

Obafemi Awolowo University, Nigeria

ORCID: 0009-0000-5887-5617

sirpentouch@gmail.com

Abstract

In this paper, the philosophical basis of morality in traditional African thinking will be critically evaluated with special emphasis on the Yoruba conceptual framework. It is an answer to the basic question: Are there African notions of morality? This paper, grounded in an analytic approach to philosophy, questions the genesis, nature, and normative form of moral reasoning within Yoruba epistemology. This paper argues that Yoruba morality is a unique system of ethics that is theocentrically grounded, evaluates character (*Iwa*), and operates through an internal moral faculty (*Ifa aya*). This analysis shows that Yoruba ethical reasoning offers a complex alternative to Western moral theories, avoiding the trap of cultural relativism by comparing evolutionary, commonsense, and theological explanations of the origin of morality. The paper finds that African moral ideas, especially the Yoruba concept of *Omoluwabi*, can be useful philosophical material in contemporary ethical argument.

Keywords: Yoruba ethics, African philosophy, *Iwa*, *Omoluwabi*, moral ontology, religious morality, *Olodumare*.

1. Introduction: The Question of African Morality

The philosophical question of the existence of unique African moral concepts has been a controversial topic in cross-cultural ethical arguments. The debate over the existence of African philosophy, as Gbadegesin (1991, p. 1) notes, has long taken center stage in the philosophical arena in Africa, at the expense of substantive issues that the very existence of human beings raises. This has sadly resulted in a stalemate in the emergence of a unique African philosophy. In this paper, I will address this challenge by using traditional Yoruba moral philosophy as an example of African ethical reasoning.

The word "morality" must be used with caution before proceeding. Common definitions, e.g., the principles of good behavior in both public and private matters, are insufficient in the philosophical context because they do not distinguish the descriptive from the normative aspects of moral discourse. A stronger philosophical explanation is provided by Gyekye (1995, cited in Wiredu, 1996, p. 45), who holds that morality, as it is fundamentally understood, is the result of the pressure of human consciousness on objective values and unconditional imperatives. To the theist, they are based on God and transcendental reality. Such a definition raises philosophical issues at first glance. Should morality be based on the transcendental reality? Does this make the non-theistic ethical systems incomplete or just different? The Yoruba does so, as we will observe, in a curious fashion: it bases morality on Olodumare (the Supreme Deity) and at the same time acknowledges the independence of communal moral thinking. This conflict between divine foundation and human ethical action is a main theme of this analysis.

Mbiti (1970, p. 212) also provides a theological definition of morality as principles with the eschatological or ultimate goal of bringing believers to a perfect and final union with the Almighty. Although this captures the teleological aspect of religious ethics, it might omit moral systems whose goals are immanent rather than transcendent. The Yoruba conception, as we will show, has both an immanent and transcendent dimension at the same time.

2. The Problem of the Origin of Morality: Contending Philosophical Explanations

We should discuss the origin of morality as part of a broader philosophical question before turning to the Yoruba conception in particular. According to Oyeshile (2004, p. 136), two major schools of thought should be carefully scrutinized with respect to their philosophies. Western philosophy has three main explanations for morality: evolutionary-social, commonsense-empirical, and religious-theological. Though insightful, each meets persistent opposition. Before presenting the Yoruba alternative, these theories must be rigorously examined to identify conceptual deficiencies that a theocentric but non-arbitrary system like the Yoruba framework could fill. According to Oyeshile (2004), no single-origin explanation is acceptable, as African moral thought typically draws on multiple sources.

2.1 The Evolutionary-Social Model

The former school believes that morality, as a social phenomenon, is the result of social evolution. In this respect, morality and society co-evolve, and, according to Gyekye (1996, p. 56), morality is a device of society for maintaining itself and ensuring the smooth functioning of the machine of governance. It is a functionalist explanation that puts morality as an emergent feature of the social organization- a binding force that keeps people together who form part of a whole. This stand is similar to Durkheimian sociology, which considers moral facts as social facts. However, it has the traditional naturalistic fallacy: because morality is socially functional, it does not necessarily follow that the legitimacy of moral norms is based on their social functions. The evolutionary-social model of moral behavior describes how moral behavior evolved, and fails to explain the normative power that moral claims exert on individual consciousness.

Moreover, this model is unable to provide an adequate account of cross-cultural moral convergence around some values (e.g., taboos against murder, the necessity of veracity) or moral advancement, or of the ability to evaluate the current social order from a perspective beyond it. When morality is simply a product of social evolutionary pressure, why should we then criticize what was once a socially functioning institution, such as slavery or apartheid?

Yoruba culture acknowledges this vulnerability. It acknowledges that moral norms grow socially but holds that certain acts (e.g., killing a family member, incest) are immoral regardless of their social repercussions. This implies that the Yoruba framework comprises evolutionary and non-evolutionary features, as we discuss in Section 4.

2.2 The Commonsense-Empirical Model

The second school considers morality to be a commonsense product. It is on this basis that humans, in a bid to survive and adapt to the environment, learned what to avoid. Moral knowledge, as Oyeshile (2004, p. 140) points out, is developed over time through experience, creating a tradition of practical wisdom passed down through generations. This stance is reminiscent of Aristotelian *phronesis* (practical wisdom) and Humean moral sentimentalism. It has a problem of induction, however, in that prior experience of harmful effects does not imply a logical inevitability of future moral obligations. This is not, in itself, a categorical prohibition on lying; rather, it suggests that lying has generally led to social discord. In addition, the

commonsense model is unable to explain moral principles that lack observable consequences, such as the dignity of persons regardless of social utility.

The Yoruba solution teaches. Proverbs like "*Iwa lewa*" describe beauty as morality distilled over generations. For non-empirical moral guidance, the Yoruba believe in an inner moral faculty (Ifa aya, discussed in Section 6). Experience teaches what hurts, but the inner oracle knows right from wrong, even when consequences are uncertain.

2.3 The Religious Grounding Model

According to the third school of thought, morality is based only on religion or on man's understanding of the deity (Oyeshile, 2004: 136). Yoruba theology's main concept bases morality on divine will and personality. The answer determines how people behave and think within their communities, because this is the beginning of morality. Oveshile (2004, p. 136) suggests that religion is an important aspect of Africans' lives, but that the morality that Africans use to structure their conceptions of right and wrong is never purely religious. Instead, there are many sources of morality, such as religion, reason, prudence, societal norms and practices, and the desire for peaceful coexistence. This is a synthetic account that is more nuanced than any single-origin theory.

3. African Moral Universe: God as Guardian

After defining the general philosophical scene, we proceed to the African conception. According to Mbiti (1970, p. 205), one of the most important things is that God is viewed as the supreme protector of human morality. This is a formula that has to be unwrapped. The fact that God is seen as a protector and not a lawgiver is philosophically important. According to most Western divine command theories, the will of God is the very measure of what is right and wrong- what is morally obligatory is commanded by God. The Yoruba conception seems different: God is the one who protects or controls a moral order that has independent reality. God does not punish moral offenders at random, as Idowu (1962, p. 38) explains. The society should handle the violators of its moral laws. Idowu (1962, p. 41) says that the last disposer of everything is Olodumare, who is the Judge that determines the fate of man, and each individual will get what he is worthy of and nothing less.

The Yoruba model presents a third option to Plato's Euthyphro dilemma: either God dictates the good arbitrarily or recognizes an independent good. Since Olódùmarè is the "Perfect King" (Idowu, 1962, p. 29), he exemplifies good. Human civilizations find that good by collective debate and divination, avoiding arbitrariness and remaining theocentric. This structure answers the arbitrariness of Divine Command Theory. In recent literature, research on African religious ethics (Molefe, 2020) posits that the character of Olódùmarè is unchanging and perfect, thereby qualifying him to avoid brutality (Idowu, 1962). Olódùmarè does not impose morals; it is only a protector of them. In the Ifá divination corpus, a "fundamental code of natural laws" (Abimbola, 1976) is discovered: a mixture of divine and social logic, with God's protection, not legislation (Mbiti, 1970). The Yoruba worldview is sophisticated, and its understanding of morals is derived not from supernaturally declared higher laws but from the nature of the Supreme Being.

This passage shows an important aspect of Yoruba moral ontology: moral authority is decentralized rather than centralized. Moral enforcement is society's responsibility, and divine punishment is the secondary mechanism that results from it. This dispensation of moral authority raises interesting philosophical questions in moral epistemology. What is the way societies understand the acts that amount to moral violations? What is the protection against communal error of morality? The answer of the Yoruba, to which we shall refer, is both the wisdom that is revealed (by divination and custom) and an inner moral sense (the oracle of the heart).

3.1 Moral Causality, Disease, and Misfortune

According to Mbiti (1970, p. 209), there are societies in Africa where, more often than not, the belief is that some diseases or misfortunes are God's punishment for moral offenses. This belief should be understood philosophically, not ruled out as a prescientific superstition. According to the attribution of misfortune to moral causes, a coherent metaphysical system has been used in which the moral and natural orders are not radically distinct. This paradigm, which we can refer to as moral naturalism, views moral transgressions as having tangible consequences in the world, not as wrongs in an abstract sense in some spiritual domain. Similar ideas can be found in Western thought: Plato argued that injustice harms the soul, Kant argued that evil actions cause a moral stain, and numerous theories of karma.

The philosophical problem is to express this linkage in a way that does not push us into a crude theodicy, the effort to explain all cases of suffering as punishment. The Yoruba culture, as it is presented by Idowu (1962, p. 52), does not argue that misfortune is caused by moral failure, but merely that some of it is. This is left to allow a real tragedy and innocent suffering without losing a real moral causality.

4. Yoruba Moral Ontology: The Centrality of Olodumare

The Yoruba idea of morality is essentially religious, though this claim should be qualified with care. According to Idowu (1962, p. 32), to the Yoruba, morality is basically a product of religion, and the two cannot be separated. Gbadegesin (1991, p. 65) further explains that any effort to remove God from the society He created, as a consequence of His will, would be disastrous for the Yoruba.

This thesis of inseparability requires philosophical examination. However, just what does it mean to say that morality is the fruit of religion? There are multiple interpretations:

The Genetic Interpretation: Moral norms originated in the past through religious practices and beliefs. Although morality may now have a relative autonomy, it has its roots in religion.

The Grounding Interpretation: Moral norms are normative because God supports them. Moral claims would not be real obligatoriness without God.

The Content Interpretation: The contents of the moral norms, what is prohibited or what must be done, are defined by the religious revelation or will of God.

The Motivational Interpretation: Religious beliefs furnish the motivation for moral behavior. Humans would not always act according to moral imperatives unless there are divine sanctions and rewards.

The Yoruba tradition supports all four interpretations to varying degrees, with the grounding interpretation being the most philosophically important. According to Idowu (1962, p. 44), morality is the embodied will of God, and what religion morally approves, society also approves, and whatever religion condemns, society condemns.

This statement raises the Euthyphro problem, a question in Plato's dialogue in which Socrates asks: Is something pious because the gods like it, or do the gods like it because it is

pious? In the case of Yoruba, will an action be morally good because Olodumare is happy with it, or is Olodumare happy with it because it is inherently good?

The written material indicates that the Yoruba believe they are inclined towards the first horn of this dilemma: that actions are good because Olodumare says they are. According to Idowu (1962, p. 33), Yoruba believe that the sense of right and wrong is God-ordained and existed even before man began seeking an explanation for why some modes of behavior are preferred over others.

However, this interpretation of divine command needs to be qualified. The Yoruba conception does not render the decrees of Olodumare arbitrary, as is the case with some Western divine-command theories. The very character of Olodumare sets the norm: being the Pure King and the Perfect King (Idowu, 1962, p. 29), it is an example rather than a determining force of goodness. This indicates a modified divine command theory, in which divine commands exhibit a perfect moral nature rather than mere will.

5. Iwa: Character as the Soul of Morality

Iwa is the most philosophically important notion of Yoruba ethics. According to Oyeshile (2004, p. 142), what Olodumare evaluates in man in the Yoruba faith is his *Iwa*, and that nature of the Yoruba is the basis of the ethical (morality); on it rests the life of a man. The meaning of life is founded on *iwa*, which has ontological and ethical etymologies, as Oyeshile (2004, p. 142) also adds. *Iwa* governs social interactions among people, and its following in the Yoruba cultural paradigm provides answers to some complex questions of life.

This focus on character makes Yoruba ethics fit in the tradition of virtue ethics, similar in nature to the Aristotelian virtue theory but with African characteristics. Unlike Aristotelian virtue ethics, which is also aimed at the highest good, *eudaimonia* (human flourishing), Yoruba ethics links character to the well-being of this world and to the fate in the afterlife. According to Gbadegesin (1991, p. 72), the well-being of man here on earth, his destination in the hereafter, highly relies on his character.

Yoruba virtue ethical thought has several philosophical strengths over Western deontological (rule-based) or consequentialist (outcome-based) theories:

Holism: Character analysis is based on the entire individual in contexts rather than on individual action. One bad deed does not always make one a bad person, and one good deed does not always make one good.

Developmental Focus: Character develops over time through habituation and learning, so moral education is the core of ethical practice.

Contextual Sensitivity: A virtuous act is relative to situations; the very act could be virtuous under one circumstance and vicious under another circumstance.

Social Embeddedness: Character is considered in the context of relationships within the community, rather than in an abstract way.

5.1 Omoluwabi and Eniyan Keiniyan: The Taxonomy of the Morals

Omoluwabi (also spelled *Omoluabi*) is a person of exemplary moral character. According to Fayemi (2009, p. 45), the term literally means "the child begotten of the chief of Iwa" – a person who embodies the highest ethical ideals and is seen as a model of good character. According to Fayemi (2009, p. 45), the phrase signifies "the child begotten of the chief of Iwa," a person of the utmost morality. This person is admired for their morality. Gbadegesin (1991, p. 78) defines an *Omoluwabi* as a person of honor who works hard, respects others' rights, and gives back to the community. An *Omoluwabi* is a kind and meek person who embodies Yoruba values, including patience, humility, respect for elders, and communal cooperation. (Idowu, 1962, p. 56; Gbadegesin, 1991, p. 80).

Yoruba legal philosophy bases social order on morality (*iwa*) and Integrity (*omoluwabi*). According to Olu-Owolabi (2018, p. 112), losing *Omoluwabi* status is a potent informal consequence that promotes reformatory justice and social stability. This echoes some existentialist and personalist traditions in Western philosophy, defining the difference between being and being an actual person.

Second, the *Omoluwabi* notion of moral excellence is interestingly linked with social status. The literal meaning of the word is a person who is well behaved, which means that the true standard of nobility is a person's moral character. This is how nobility became democratic: anyone can be an *Omoluwabi* if he or she develops the necessary characteristics. However, it also maintains a connection between moral and social order: the well-born are meant to be

models of moral excellence, and those who exemplify moral excellence are given the respect they deserve as nobility.

This is an important process of democraticization: democratic-noble. Yoruba culture is based on character, not on bloodline, unlike medieval European or caste-based groups. Omoluwabi is open to all, no matter who you are, and can be achieved through moral training. Chieftaincy institutions typically do not adhere to this ideal of aristocracy and are, instead, hereditary. Hereditary privilege is often derided behind his back as "omoluwabi kii se be" (he will not do that, an Omoluwabi), a corrupt Yoruba chief. This opposition between ideal and practice is fruitful: Omoluwabi allows a critique of the dominant, even if they are the ones in control of tradition. Political leaders in modern democracies should be judged by their *iwa*, not by their genealogy or fortune.

Third, the taxonomy suggests that moral appraisal is inherently about an entire individual, not the actions of individuals. To refer to a person as Omoluwabi is to define his whole way of life, not to judge a decision. This broad methodology does not encounter the issue of moral mathematics that afflicts act-based theories, the effort to measure exactly the moral weight of every single action.

6. The Inner Oracle: Ifa Aya and Moral Epistemology

Perhaps the most philosophically intriguing element of Yoruba moral thought is the concept of *Ifa aya* "the oracle of the heart." Gbadegesin (1991, p. 82) explains that Olodumare put Ifa aya the oracle of the heart in every individual to aid him in ethical and religious living. This oracle of the heart guides him and determines his moral life. Whether a person is good or bad, in essence, depends on how much he responds to or disobeys the guidance of his inner oracle.

Gbadegesin (1991, p. 83) further notes that from the Christian and ethical point of view, the inner oracle of the Yoruba is a person's conscience. However, the concept of *Ifa aya* carries philosophical implications beyond Western notions of conscience.

6.1. Conscience or Moral Faculty?

Western philosophical explanations of conscience usually describe it in one of the following ways:

Intuitionist: Conscience is the direct apprehension of moral truths, just as perception is the apprehension of physical truths.

Internalized Social Norms: Conscience. This is the internalization of social needs through conditioning and training.

Practical Reason: Conscience is not a distinct faculty, but a reason that is used on moral questions.

The Yoruba notion of Ifa aya is a blend of all three, but with the theological aspect. It is an oracle, and, like divination, it offers pure guidance, not rational calculation as such, but a kind of moral perception. Being entrenched in each person by Olodumare, it is divinely originated and powerful. However, its direction must be followed or not, which presupposes the freedom of human beings and their moral responsibility.

This conception provides an answer to a long-standing issue in moral epistemology: the perceived disjunction between factual knowledge and moral motivation. The assertion by Hume that reason is rightly the slave of the passions, that pure considerations of reason cannot be the source of action, has long been the bane of Western philosophy. The Ifa aya also offers guidance (cognitive content) and inspirational energy (as an oracle speaking authoritatively). It is so divine as to give it the power, not simply to inform us, but to move us.

The sixth ethical principle is moral responsiveness and moral responsibility. Gbadegesin (1991, p. 83) emphasizes that an individual's nature depends on how he reacts or disobeys his inner oracle, a delicate philosophical formulation. Moral quality requires responsiveness to moral guidance, not just following norms. Those who follow the inner oracle of true receptivity are morally different from those who conform. This receptivity, not conformity, recalls current virtue ethics and moral psychology. Adult moral agents learn moral rules as what defines them, according to moral development studies. Omoluwabi is a man whose personality aligns with morality, so that good action is natural rather than the result of self-discipline.

6.2 Ifa Aya and Moral Development

Ifa aya (the inner oracle) cultivation parallels moral internalization but shows certain characteristics that are in opposition to the moral development theories. Kohlberg (1981) believes that cognitive dissonance and the capacity for abstracting from social norms lead from preconventional obedience to conventional conformity, and then to postconventional principled

reasoning. According to this concept, moral growth involves the ability to use universal, reversible, and logically consistent moral principles in hypothetical dilemmas.

This is a very different Yoruba perspective. Following the inner oracle is one part of moral development, not thinking. This Gbadegesin (1991, p.85) refers to as "moral sedimentation": obedience allows the voice of the oracle to resonate; disobedience dulls it, as an overgrown path. This is because a person's *iwa* (personality) is built over thousands of small decisions, either good or bad character, through reactivity. In addition, God introduced an inner oracle (Idowu, 1962, p. 44) that, in turn, gave a theological dimension to Aristotle's *hexis* (fixed disposition) of virtue.

This paradigm is better than the cognitive paradigm because it explicitly explains moral motivation. The weakness of will (*akrasia*) between morality and action has been a problem for Kohlberg all along. Even though stealing is wrong, some people may steal. *Ifa aya* is absent in Yoruba culture when a person has moral norms without any moral response. The right action feels natural and even delightful if a practitioner does not need to calculate ramifications or remember guidelines. Yoruba of *iwa pele* who are empathetic, self-controlled and have a sense of intuition to avoid evil like fire (Fayemi, 2009: 49). The *Omoluwabi* have made morality a part of who they are, not a duty. Moral education, as outlined by modern moral psychology (Haidt, 2001) and as believed by the Yoruba for centuries, is not about teaching abstract concepts but about increasing people's sensitivity of the heart.

6.3 The Problem of Moral Blindness and the Possibility of Reform

If the inner oracle (*Ifa aya*) is always correct, then why sin? It is a question at the heart of Yoruba moral psychology. Gbadegesin 1991, p. 86) offers two interesting suggestions. First, there may be someone who decides to go against the oracle, even though they know better. In the *Protagoras*, Plato discusses *akrasia* (weakness of will), and Aristotle regards it as a conflict between reason and appetite. The Yoruba system of belief acknowledges that we can hear our inner voice and have free will, but we can also be selfish, do things for pleasure, or act out of sheer evil. This person has been unethical, as they should have known better.

The Oracle can be "clouded" by a kind of "haze" of repeated disobedience. The more one is disobedient, the more filthy the agent gets, and the less he or she sees the morality of his/her doing, Gbadegesin (1991, p. 86) wrote. The one who has drowned a voice within himself

to the extent that he could justify stealing or being cruel is morally blind. If deeds of the past do not corrupt, how is one to reform? How can virtue flourish if there is a decline in the strength of right over evil?

The Yoruba answer is community. Ifá aya can be gravely polluted, but the community's moral wisdom expressed through elders, divination (Ifá), public ceremonies, and proverbial wisdom provides an external check (Oyeshile, 2004, p. 142). After the community's judgment, an offender may feel itiju (shame), a powerful moral sense that can awaken the inner oracle and break self-deception. Yoruba public naming and shaming is rehabilitative, not punishing, according to Idowu (1962, p. 56). The community holds a mirror up to the wrongdoer, showing them their immorality.

Inner faculty and exterior correction preclude moral solipsism and sustain accountability. No one calculates morality; others help us see ourselves. No community can force virtue on an unwilling heart; the final reawakening must be inward. This method proposes that moral education involves a community that models, recounts, and enforces moral principles through ordinary encounters, storytelling, and rituals (Gbadegesin, 1991, p. 90). Elders construct the Omoluwabi, a community-based sage who judges collectively.

However, Ifa aya is not just conscience in Western clothes. It is an oracular faculty divinely given, morally directive, motivationally potent, and socially embedded that solves the Humean problem of moral motivation (reason alone cannot move us) by making moral perception itself motivating. The next section critically evaluates this framework. Divinity, morality, motivation, and society are integrated in this oracular ability. The Humean dilemma of moral motivation (reason alone cannot move us) is solved by the claim that moral perception is innately motivating. This framework's merits and weaknesses are critically examined next.

7. Critical Analysis: Strengths and Tensions

We now put the Yoruba moral framework to critical philosophical scrutiny after having rebuilt it.

7.1 Theocentric Grounding: Strength or Weakness?

Moral choices have normative force and cosmic meaning because they are grounded in Olodumare. The Yoruba system, unlike entirely secular ones, does not have to answer the

question of why we should be moral when it is contrary to self-interest; it provides a good reason: it places us in the divine order and influences our future life.

However, this theocentric foundation presents philosophical issues. First, atheists and agnostics seem disenfranchised. People without moral awareness cannot be moral since Olodumare is required. Yorubas may say that Ifa aya functions in everyone, regardless of beliefs—the inner oracle works whether one recognizes its origin. This preserves morality and theism.

This is a smart answer, but it requires back-up. The inner oracle (Ifa aya) tells the true story of any other religion: it is not theistic; it is directed to those who do not believe in Olódùmarè as well. The Yoruba thinkers believe that understanding the Oracle of the Supreme Being enhances its power and facilitates adherence to it, particularly when community sanctions are weak (Gbadegesin, 1991, p. 88). It is a big concession that atheists and agnostics can be moral and have the right response, with the same inner guidance.

This recognition undermines the notion of "grounding" the concept of morality in divine will or morality. The weak grounding argument of Yoruba is that the supernatural is the historical and explanatory basis of moral capacity, but Religion with God is not necessary for action. The contradiction between ontological grounding (the ultimate sources of moral truths) and epistemological access (how one would know moral truths) is not unique to Yoruba thought. It can be found in Aquinas, who thought that natural law is accessible to reason as well as to revelation, but it must be rooted in God's law, which is always in force, and not in God's will; it is also found in Locke, who would say that moral truths are demonstrable but are binding only when ordained by a divine lawgiver. The Yoruba contribution is not to "solve the problem" but to draw attention to this paradox, to hold in tension theological commitment and the empirical reality of universal moral competence across belief systems.

Second, the problem of moral disagreement across religious traditions is evident in divine command theories. In case conflicting divine commands are given to different religious communities, how do we know which ones are real? The Yoruba tradition of collective moral thinking and wisdom accumulation provides the solution to this issue: moral knowledge is not given by the higher powers but is created during human self-reflection on experience. According to Oyeshile (2004, p. 136), morality has numerous sources: religion, rationality, prudence, societal custom and habit, and the necessity of peaceful coexistence.

7.2 The Issue of Moral Error

A more serious philosophical problem is whether there is any moral error. If society has established certain moral norms and God only gives the final check, what safeguards against oppressive or unjust social norms? The Yoruba tradition presupposes that communities tend to form sound moral norms, and one must justify this assumption.

One of the answers refers to the notion of Ifa aya as a separate moral agent capable of opposing the social norms of corruption. A person whose inner oracle is against communal practice can be required to disagree, at personal expense. The fact that the tradition acknowledges that people can disobey the inner oracle means it is not necessarily ethical to follow the crowd.

The other reply concerns the divine oversight mechanism: societies that systematically disregard moral truth will face punishment, even when the individuals who commit offenses do not. This offers a long-term remedy to societal ethical fallacy, but it is not much of a relief to those who are the direct victims of unfair standards.

7.3 Iwa and Moral Luck

The Yoruba stress on character rather than actions raises the philosophical issue of moral luck. When moral judgment should be made about character and not acts, and when character is made by things beyond their control (genetics, environmental influences, upbringing, social influences), how much moral responsibility can we properly attribute?

This is an issue Aristotle struggled with in the *Nicomachean Ethics*, where he argued that we are the reason behind our characters, since we mold them over time through our decisions. The Yoruba tradition takes a similar position: character is developed through responding or failing to respond to the inner oracle. Every obeying decision makes one morally responsive; every decision to disobey makes one morally insensitive. Therefore, despite the varying conditions at the beginning, people are responsible for their compounding decisions.

Nonetheless, this reaction does not fully address the issue. Individuals who are brought up in morally corrupt surroundings may not be able to develop good character, and their decisions may be based on limited choices rather than moral failure. It would require a complete Yoruba moral philosophy to include situational factors in moral consideration, rather than explaining all moral differences as the result of individual choice.

7.4 The Problem of Moral Change and Progress

Moral reform is important too. How can a community recognize that its norms are wrong if morality is based on Olódùmarè and expressed through proverbs, ceremonies, and Ifá literature? The Igbo osu caste structure (connected to Yoruba) and Yoruba subgroups' abandonment or death of twins due to misfortune beliefs are old customs (Gbadegesin, 1991, p. 112). Most of those tribes now consider these practices immoral or superstitious, but many once considered them moral. Why this moral shift? Does Yoruba theocentrism allow self-correction or rigidify divine commands?

Yoruba philosophy presents two theories of moral growth. For one, Ifá divination can yield moral information. The Ifá corpus is a living oral tradition with subtle advice in many passages. Priests (babalawo) can divine the sacred corpus and replace prior interpretations (Abimbola, 1976, p. 58). Reinterpreting divination as communicating Olódùmarè's will indirectly improves knowledge, not rejects divine power. Twin infanticide was abolished because people realized that twins are a blessing, not a curse, and that rereading poetry about life and community welfare may legitimize them.

Omoluwabi is one of the important traditions benchmark. The Omoluwabi symbolizes *iwa rere* (compassion, honesty, respect, communal responsibility) (Fayemi, 2009, p. 45). *Iwa Rere* forbids belittling human nature, causing sadness, or violating relationship traits. Therefore, a community can say that an old custom is corrupting character and it is not in line with Omoluwabi. It is not a Western or secular critique of the tradition, but rather an internal appraisal of its ultimate goals.

There is no external Archimedean critique to this paradigm. There is no use of abstract universal rights or a transcendental perspective beyond Yoruba moral language (Oyeshile, 2004, p. 148). Prophets, changed traditions, community discussion, or experience must change morality. There is much to be said for internalism, since it does not use the colonial logic of suggesting that African people need to be lectured on foreign morality, which is a correction a weakness. If elders or priests are unwilling to change, then internal reform may be a slow process for stopping injustice and abandoning negative practices, driven by inner reform and external pressure. Yoruba alone is no guarantee of moral development.

8. Comparative Analysis: Yoruba Ethics in Cross-Cultural Perspective

To comprehend the philosophical importance of Yoruba moral thinking, we shall place it in a cross-cultural comparative context. Shame (itiju) is another differentiation. Aristotelian virtue ethics holds that the virtuous acts for the noble (to kalon) and feels shame when failing, but shame is not a major motive. Social character enforcement in Yoruba ethics relies on shame. Public reputation and the fear of becoming "alejo" (a stranger) drive morality as much as interior virtue. Although Yoruba ethics is external-focused, the inner oracle ensures internal virtue. Yoruba thinking holds that personal conviction and external accountability are mutually reinforcing.

8.1 Yoruba Ethics and Western Virtue Theory

As mentioned above, Yoruba ethics has significant similarities with Aristotelian virtue theory. Both focus on character, habituation, and the relationship between moral excellence and human flourishing. However, there are major distinctions:

Teleology: Aristotelian virtue is directed at eudaimonia as this-worldly flourishing. Yoruba ethics integrates the this-worldly and other-worldly aspects.

Community: Aristotle's theory of virtues has social aspects, but is more concerned with the excellence of an individual. Yoruba ethics is more comprehensive in its entrenchment of character in community relationships and assessments.

Religious Grounding: Aristotelian virtue does not necessarily need theistic commitments (though Aristotle himself appealed to a divine prime mover). Yoruba morality demands a direct theistic foundation.

Moral Knowledge: Aristotle emphasizes practical reasoning (phronesis) as a means of acquiring moral knowledge. Yoruba ethics introduces the Ifa aya as a morally-given deity-given faculty.

8.2 Yoruba Deontology and Ethics and Kantian Deontology

Kantian ethics focuses on universal moral laws based on reason, the dignity of persons as ends in themselves, and the goodwill which is the sole unqualified good. Yoruba morality is very different:

Universality: Kantian ethics pursues moral principles that bind all rational beings. Although Yoruba ethics does not reject universal elements, it emphasizes the tangible moral traditions of specific communities.

Inspiration: Kant is adamant that the really moral action should be performed as a duty and not an inclination. The conformity of inclination and moral requirement is the sign of cultivated character and is welcome in Yoruba ethics.

Autonomy: Kantian autonomy is self-legislation in accordance with universal reason. According to Yoruba ethics, moral authority is based on Olodumare, and the autonomy (in the Kantian sense) cannot occur.

8.3 Yoruba Ethics and African Humanism (Ubuntu)

The Yoruba system has similarities to other African ethical systems, especially Ubuntu (I am because we are). They are both focused on community, character, and the sociality of personhood. Yoruba ethics, however, is much more theocentric than Ubuntu, which is inclined toward humanistic foundations. This contrast raises interesting questions about the relationship between religion and morality in African thought. Other scholars believe that African morality is essentially human-centered, even though they are expressed in religious terms. The evidence of Yoruba would support the contrary: the theocentric language is not just the culture-packaged universal humanist values but real faith in the divine foundation.

8.4 Yoruba Ethics and Confucian Role Ethics

While Ubuntu emphasizes "I am because we are" (Mbiti, 1970, p. 141), Confucian role ethics, like Yoruba ideology, emphasizes tangible relationships above abstract ideas. Both theories base morality on lived roles father, mother, elder, kid, ruler, subject rather than universal, agent-neutral laws as Kant did. Confucius believed that junzi (exemplary people) become virtuous by executing li (ritual propriety) and straightening names (zhengming) to accomplish their roles (Analects 12.11). The role-based ethic is contextual, practice-oriented, and social.

However, methods of moral cultivation vary greatly. Oriki (praise poetry), personal honor, and the witnessing community are central to Yoruba thought, while Confucianism emphasizes ceremony, decorum, and the authority of ancient sages. Reciting oriki, oral praise

songs about ancestry, character, and morality, holds one accountable to elders and ancestors (Gbadegesin, 1991, p. 94). Moral failure causes shame and public reprimand, which, in Yoruba society, are stronger than punishment (Idowu, 1962, p. 56).

The biggest difference is metaphysical scope. Confucian ethics especially classical, non-religious interpretations is earthly. Moral cultivation seeks social peace and human happiness in the temporal order with a minimal ancestral dimension (Analects 6.22). In contrast, Yoruba ethics includes ancestral and supernatural qualities as ontologically important. Fayemi (2009) states that moral behaviors impact not only the community but also one's relationship with Olódùmarè, the òrìṣà (deities), and ancestors, who observe everyday behavior. Misdeeds disrupt cosmic balance and may bring calamity, not only social disapproval.

These disparities show that "virtue ethics" is too broad to capture Yoruba morality. Yoruba ethics is a theocentric virtue ethics with communal enforcement, not just a derivative of Western virtue theory. Unlike Aristotelian eudaimonism or Confucianism, it lacks a simple this-worldly teleology and cannot be secularised without loss. Cross-cultural moral philosophy must recognize this distinction.

9. Modern Relevance and Philosophical Implementations. Theoretical Framework for Implementation

Methodological clarity is needed before applying Yoruba ethics to modern challenges. This study claims traditional Yoruba ethics cannot solve climate change or AI. Iwa, Omoluwabi, and Ifa Aya offer non-Western analogies. They need contextual interpretation, not exact implementation, in new circumstances. Analogical thinking in four recent domains follows.

9.1 Environmental Ethics

The Yoruba moral code holds that each moral offense entails a natural consequence, which serves as the basis for environmental responsibility. If man is responsible for his own moral failure, which leads to drought, sickness, or imbalance, then environmental protection turns into moral and spiritual, not resource management. An example is the Yoruba sacred groves (*igbo oro*). These forests are conserved to hold carbon, support biodiversity, and respect spirits, ancestors, and ritual secrets. Their entry by the unauthorized person brings about divine

wrath, illness, or disaster in the community (Idowu, 1962, p. 93). Such groves harbor native plants and species that are lost in neighboring areas (Gbadegesin, 1991, p. 120).

Yoruba-inspired environmental ethics would be a mix of scientific conservation (protected areas, replanting, pollution control) and moral–spiritual retribution. The destruction of the environment degrades humanity, *Olódùmarè*, and nature's moral-cosmic order, rendering them immoral. Improvements should be made to Nigeria's and global environmental policy to give conservation efforts a moral dimension, so that a farmer respects the sacred grove because it is the right thing to do, rather than fearing the threat of fines. Most importantly, there does not need to be a majority religion. The divinely imbued but universal inner oracular voice (*Ifa aya*) advocates morality irrespective of theology (Gbadegesin, 1991, p. 86). Traditional African moral psychology can be invoked without imposing religious conversion in multicultural environments, thereby providing a pragmatic, culturally sensitive approach to sustainability.

9.2 Social Justice

Omoluwabi makes "morality" commonplace as a marker of being a "good member of society". Character can raise any man to the highest moral level, regardless of his birth, wealth, or social position. This challenges the injustice of society's valuing of birth. Civil society organizations like the Yoruba Council of Elders (*Igbimo Agba Yoruba*) have called political corruption in Nigeria Omoluwabi. A politician who embezzles public funds, obtains his power by force, or pays no attention to the welfare of the community is "not Omoluwabi" irrespective of his wealth, his title, or political connections (Fayemi, 2009, p. 54). Shaming results in a loss of respect, being ineligible for "honorable" posts, and less influence in marriage and business. Nigeria's corrupt, delayed, or politically captured legal institutions are complemented by decentralized, community-based character evaluation (Olu-Owolabi, 2018, p. 118).

Grassroots moral enforcement is not without its weaknesses, as it can be influenced by mob judgment, factionalism, and by political elites. It is internalized as standards, rather than external pressure, and is found in communities where courts have not reached, and operates continuously (Gbadegesin, 1991, p. 98). In a society that can undermine rule-of-law institutions, the Omoluwabi standard is an ethically defensible supplement to the formal judicial system, one that takes into account indigenous moral philosophy rather than legal formalism.

9.3 Moral Education

The Yoruba's focus on character-building through habituation and attentiveness to inner voices in character development is a model of moral education that stands in contrast to both the rule-based and the purely affective approaches. Moral education should be effective in developing moral knowledge (what is right), as well as moral responsiveness (care about doing right).

Yoruba ethics-inspired curriculum includes daily reflection on *iwa pele* using proverbs and folktales; apprenticeship in communal decision-making (e.g., youth participation in town hall meetings); training in listening to the "inner oracle" through mindfulness or meditative practices analogous to Ifa divination's quieting of the mind; and public recognition ceremonies for youth who demonstrate *Omoluwabi* qualities. Habituation, community, and intrinsic motivation distinguish this concept from Kantian and utilitarian moral education.

9.4 Globalization and Moral Pluralism

The issue of moral disagreement between traditions is acute as the world becomes increasingly interconnected. The Yoruba model, with its universal divine foundation and specific communal manifestation, provides a means of negotiating moral pluralism. The Ifa *aya* is found in all human beings, irrespective of tradition, and, as such, it forms a foundation for cross-cultural moral dialogue despite variations in certain norms.

While moral norms vary across cultures (e.g., polygamy, dietary rules), the faculty of moral perception the inner oracle is universal. Disagreement does not imply that no truth exists, but that different communities have developed different responses to the oracle's guidance under different circumstances. This allows cross-culturalism. The inner oracle, which perceives morality, is universal. Polygamy and dietary rules differ by country. varied communities have developed varied answers to the oracle's instructions in different situations; therefore, disagreement does not mean there is no truth.

On the other hand, one can argue, "Your practice deadens the inner oracle in ways ours does not," without arguing that one's norms represent the oracle's voice. This moderate position resembles Rawls' "overlapping consensus" but rejects metaphysics. Its global ethics framework potential warrants additional study.

Conclusion: The African Moral Concepts Philosophical Legitimacy

The question that was introduced at the beginning of this paper is: Are there African concepts of morality? The Yoruba thought evidence indicates the answer is affirmative, but it needs to be narrowed down. The question is not whether Africans possess moral concepts; they obviously do, but whether these concepts are philosophical, customary, or superstitious.

The Yoruba ethical system is truly philosophically advanced. It deals with the basic questions of moral ontology (how moral norms are grounded), moral epistemology (how we know what is right and what is not), moral psychology (what character and what moral motivation are), and normative ethics (what standards of evaluation actions and persons are). It provides unique stances on questions that should be addressed rather than overlooked.

Yoruba ethics has a theocentric basis, which is philosophically controversial but not philosophically illegitimate. Numerous Western philosophers, such as Plato and Aristotle, Kant and Kierkegaard, have based morality on theological or metaphysical commitments. The Yoruba tradition should be given equal attention as a philosophical stance and not marginalized in anthropology or comparative religion.

In this paper, the critical analysis has identified tensions and problems in the Yoruba framework: the connection between the divine command and independent moral standards, the moral error of a community, and moral luck and responsibility. These are not lethal counterarguments but fruitful conflicts that beg more philosophical elaboration.

Finally, African moral ideas, enshrined in the Yoruba notions of Iwa, Omoluwabi, and Ifa aya, are valid philosophical tools for ethical contemplation. They also present other possible answers to the timeless ethical issues and should be included in the cross-cultural philosophical discussion. The issue is not whether Africa possesses a moral philosophy, but whether Western philosophy has been open to acknowledging it as such.

REFERENCES

- Abimbola, W.** (1976). *Ifá: An exposition of Ifá literary corpus*. Oxford University Press Nigeria.
- Adebayo, A., & Akintona, E. O.** (2019). The Yoruba philosophy of law and the challenge of corruption in Nigeria. *African Journal of Humanities and Social Sciences*, 1(1). <https://karuspace.karu.ac.ke/handle/20.500.12092/2370>. Assessed 6th March 2026.

- Fayemi, A. K.** (2009). The concept of Omoluwabi in Yoruba moral philosophy. *African Studies Quarterly*, 10(4), 41–58.
- Gbadegesin, S.** (1991). *African philosophy: Traditional Yoruba philosophy and contemporary African realities*. P. Lang.
- Gyekye, K.** (1996). *African cultural values: An introduction*. Sankofa Pub. Co.
- Haidt, J.** (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108(4), 814–834. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.108.4.814>
- Idowu, E. B.** (1962). *Olodumare: God in Yoruba belief*. Longmans.
- Kohlberg, L.** (1981). *The philosophy of moral development: Moral stages and the idea of justice* (Vol. 1). Harper & Row.
- Locke, J.** (1975). *An Essay Concerning Human Understanding* (P. H. Nidditch, Ed.). Oxford University Press. (Original work published 1690)
- Mbiti, J. S.** (1970). *African religions and philosophy*. Anchor Books.
- Molefe, M.** (2020). *An African philosophy of personhood, morality, and politics*. Palgrave Macmillan.
- Olanipekun, O. V.** (2017). Omoluabi: Re-thinking the concept of virtue in Yoruba culture and moral system. *Africology: The Journal of Pan African Studies*, 10(9), 217–231.
- Olu-Owolabi, F.** (2018). Indigenous jurisprudence in Yorubaland: The role of character in legal reasoning. *Journal of African Law*, 62(1), 105–124.
- Oyeshile, O. A.** (2004). Religious and secular origins of morality within the Yoruba framework: Implications for man and society. *Orita: Ibadan Journal of Religious Studies*, 36(1-2), 136–152.
- Wiredu, K.** (1996). *Cultural universals and particulars: An African perspective*. Indiana University Press.

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГА

**СОТИРОВА, Д. НОРМИ И НЮАНСИ (ОРГАНИЗАЦИОННАТА ЕТИКА И
ДИГИТАЛНОТО ОБЩУВАНЕ В КРОСКУЛТУРЕН КОНТЕКСТ). В. ТЪРНОВО:
ФАБЕР, 2025**

ЦВЕТАН ДАВИДКОВ

Софийски университет „Св. Климент Охридски“, България

tzvetandavidkov@feb.uni-sofia.bg

BOOK REVIEW

**SOTIROVA, D. NORMS AND NUANCES (ORGANIZATIONAL ETHICS AND
DIGITAL COMMUNICATION IN A CROSS-CULTURAL CONTEXT). V.
TARNOVO: FABER, 2025**

TSVETAN DAVIDKOV

Sofia University “St. Kliment Ohridski”, Bulgaria

Книгата на проф. д-р Даниела Сотирова обобщава и развива солидния ѝ опит в осмисляне на организационната етика и дигиталното общуване. Текстът се основава върху проекти, развивани през последните три десетилетия, намерили отражение в множество самостоятелни и в съавторство публикации (вж. литературата в края на текста).

Областта на изследователски интерес са *приложните етики* в контекста на повсеместна дигитализация. *Промените в общностите и ключовите етически понятия за тях* са анализирани в първата част в полето на **организационна етика**. *Етиката на грижата* е осмислена в перспективата на разлики между грижовност - загриженост - обгрижване, както и справедливост - преданост - психологически договор. Самостоятелно е изследвано *доверието* като морален ресурс и ценност. *Емоционалният труд* - един по-рядко използван конструкт - е разкрит в аспектите на мениджмънта на емоциите, моралните щети (а не само ползи) и управлението на впечатленията. Развитието на *моралното въображение* е изтъкнато като възможност за справяне с негативи от емоционално „трудене“.

Човешкото съучастие в организацията или поведенската етика фокусира вниманието ни към *етика на споделянето* и метафората *чуваемост* в многозначните ѝ смисли. Доминирането на дигиталното във всички форми на контакт насочва към особената култура на стартъпите и „поколението Z“, които са разгледани подробно. „Cool“ *културата* създава нов еталон и нюанси на моралното лидерство за всяка организация. Хибридните идентичности оформят организационните култури - метафората *облачна култура*, изследвана тук, е възможност за концептуализиране. Културната промяна е съпътствана от **етични рискове**, изследвани чрез различни конструкти. *Гласът в организацията* е многопластова метафора, разкрита тук в комуникационен и етичен план. Авторката се позовава на Аристотел: „Човешката общност се простира дотам, докдето стига човешкият глас“. По-специално тя е проблематизирала връзките глас - субективност, промяна - лидерство, за да разкрие *моралния* глас, многогласието и постигането на межкултурна екипност.

В последната част „*Кроскултурната делова етика в дигиталната ера - класически понятия и нови ракурси*“ Д. Сотирова тръгва от обобщения в изследвания за интеркултурните комуникации. Тя акцентира върху релацията *морална неутралност - морален героизъм*, като второто понятие е близко до морална позиция или морален екстремизъм. Тук текстът навлиза в зони на реално предизвикателство - да се осмисли влиянието на културния контекст („висок“ - „нисък“) и на времевите перспективи върху виртуалното общуване днес. Резултатите са представени чрез структуриране на два ментални модела (с. 131). Авторката се насочва към забравена изследователска зона - *етика на войната* и контекстуално свързаните с нея понятия *неутралност, неутралитет, другост, морална изключителност, изключване, морален релативизъм* и др. В етико-философска перспектива обект на внимание са **измерения на межкултурните различия**, проявени чрез емпатия, симпатия, културна чувствителност и възприемчивост към другостта. Това са ключови понятия, които обозначават авторското интерпретативно пространство.

Основателно е посочено (четвърта корица на книгата), че тя е „за кроскултурната делова етика и културните различия в свят на изтощителна дигитална комуникация. В този смисъл моралното вглеждане и критическата рефлексия могат да са полезни за всеки“. Философското осмисляне на моралните предизвикателства в техно-културен

контекст не е еднократен акт, а труден и благодатен път за усъвършенстване на персоналната и организационната ни етическа култура.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Избрани публикации и учебници:

Сотирова, Д. (2021). *Приложните етики във висшето училище*. В. Търново, Фабер. [Sotirova, D. (2021). *Prilozhnite etiki vav vissheto uchilishte*. V. Tarnovo, Faber.]

Сотирова, Д. (2014). *Бизнес етика (управление на деловото поведение)*. В. Търново, Фабер. [Sotirova, D. (2014). *Biznes etika (upravlenie na delovoto povedenie)*. V. Tarnovo, Faber.]

Сотирова, Д. (2011). *Етика в публичните услуги*. С., ТУ. [Sotirova, D. (2011). *Etika v publichnite uslugi*. S., TU.]

Сотирова, Д. (2010). *Фирмената култура (параметри и примери)*. С., ТУ. [Sotirova, D. (2010). *Firmenata kultura (parametri i primeri)*. S., TU.]

Сотирова, Д. (2007). *Организационно поведение и култура*. В. Търново, Фабер. [Sotirova, D. (2007). *Organizatsionno povedenie i kultura*. V. Tarnovo, Faber.]

Сотирова, Д. (2003). *Култура и етика в организационното поведение*. С., ЕОН - 2000. [Sotirova, D. (2003). *Kultura i etika v organizatsionното povedenie*. S., EON - 2000.]