

АВТОНОМИЯ И ДОСТОЙНСТВО

Стилиян Йотов

Всички етики, но особено тестът в етиката на Кант, показва, че изходното деление между нормите на поведение е на позволителни и забранителни т.е. (възможни vs. невъзможни за универсализиране); заповедите едва вторично превръщат позволеното и в задължение. Но има ли самото най-абстрактно разделение в отношението ни към света някакво макар и минимално морално значение? Да, защото модалностите на практическия разум не са същите като на теоретическия. Ако се окаже, че едно действие е възможно и наред с това нарушава една забрана, с това забраната не се превръща в позволение; нейната валидност се запазва противно на фактите. Именно това контрафактическо съхраняване на разделителната линия между позволено и забранено е първичният и незаличим смисъл на морала, възможността да приписваме (в най-широк и първичен смисъл) *морален статус* (или поне нормативен статус) на предметите на нашето действие и отношение. Все пак, това макар да е необходимо, съвсем не е достатъчно условие за понятието ни за морал.

Защото моралът изисква в поведението си да се отнасяме към околните не само с оглед нас, но и *спрямо самите тях*. Да зачетеш нещо морално, означава да го направиш и *заради самото него*. Реципрочността в отношенията се оказва неизбежно условие, за да говорим за морал. Ето защо ние можем да приписваме морално значение на една забрана, валидна напр. за природния парк “Витоша”, но това морално значение се пада не на самия парк, а евентуално на същества, за които запазването му е важно.

Да припишем значение на нещо заради самото него ни изправя пред необходимостта да различим *вътрешно-присъща* от *инструментална ценност*. Във връзка с този проблем не са малко опитите за дефиниране на морала като отношение именно към неща, притежаващи вътрешна ценност. От тук следва, че напр. “хуманното” отношение към животните (може да) е такова не заради самите животни, а заради нас, хората. Ние не преставаме да третираме животните инструментално, а се вълнуваме единствено дали инструментализмът не се пренася върху отношенията между хората и в разбирането ни за нас самите. В този случай вътрешно-присъщата ценност се оказва наша собствена, човешка привилегия. Но тъкмо по този въпрос Роналд Дуоркин обръща внимание на някои неясноти в самото понятие за “вътрешно-присъща” ценност. По повод отношението ни към човешките ембриони той подчертава онези моменти, в които ценността на плода се оказва свързана не толкова пряко със същността му, колкото с историята му, в която обаче изключителната роля се пада... на Бог. От което Дуоркин заключава основателно, че и в дадения случай също имаме работа с “външна” ценност.

Ако обаче приемем казаното от Дуоркин, няма ли с това да заличим разликата “вътрешно-присъщо vs. инструментално”. Тук, струва ми се, трябва да потърсим помощ при Кристин Корсард. Именно тя сред кантианците най-последователно защитава идеята за “инструментализъм с човешко лице”. Според нея за морала е важна не толкова разликата “вътрешно-присъщо vs. инструментално” по отношение на ценността, а дали инструментализмът е „чист” или “насочен към крайна цел”. В нейния прочит изпъкват думите на Кант “*не само като средство*”. В един по-общ план *за морала по-важни се оказват целите, отколкото ценностите*. Тази по-слаба версия на ценностното детерминиране запазва възможността ценността да изпадне или да се

прахоса и премахва нуждата от дирене на повече или по-малко абсолютни ценности. Като краен резултат в морала се ръководим и по ценности, които обаче при някакви условия биха могли да бъдат “надцакани”.

Какво е предимството от това, нека го наречем “по-реалистично” схващане за ценностите? С негова помощ можем да диференцираме въпроса за моралната реципрочност, третирането на другото заради самото него. Нека сравним две неща, отвъд границите на човешкия род – стенописите на Боянската църква и кучето, за което пее Васко Кръпката, кучето от крайния квартал. И двете неща за застрашени, заплашени са от унищожение. И в двата случая имаме добри основания да искаме да ги спасим и съхраним. Но нима искаме да запазим стенописите заради самите тях? Доброто, което ръководи в случая действието ни, не е добро за художественото произведение, а е добро за зрителите му. Това е “моралният” аспект в спасението на Боянската църква. За разлика от това, спасението на дръгливото куче не би трябвало да е само заради нас, а и заради него, в името на това да не претърпява определен вид вреди. Защото колкото и да е голяма разликата помежду ни, кучето е *същество, което само има усет* за това, че някои неща са му от полза, а други са му вредни. Не само хората, но и други живи същества разбират, че могат да са *облагодетелствани или потърпевши*. Във връзка с казаното малко по-горе възниква въпросът: *Винаги ли съществата, спрямо които можем да се отнасяме заради самите тях, заслужават по-специална защита от другите, които имат ценност въвн от себе си?* Може ли съхраняването на Боянската църква или на морените в Парка “Витоша”, т.е. важноста на един художествен или на един природен предмет, да бъде предпочетена – при дадени условия – пред живота на кучето от Подуяне? Струва ми се, че тъкмо ревизията, предложена от Корсгард, позволява да допускаме изключения, т.е. външни, инструментални ценности (понякога) да имат превес над вътрешни, дори над такива, които могат да изразяват смисъла на отнасянето към нещо заради самото него. Как обаче да си обясним това? В най-общ план – заради принципите на антропоцентризма във всяка етика ние, хората, имаме право да нареждаме предметите в света по важност и да прокарваме граници на релевантност именно спрямо нас; а в частност – заради уникалността на църквата или на парка, от една страна, и, от друга страна, фактът, че въпросното куче, поне според текста на песента, няма име, по-скоро го прави представител на нещо по-общо. Но да се върнем към морала и се насочим към сърцевината му, към отношението към хората.

И така, моралното отношение е това, при което задълженията да извършим дадено действие или да се въздържим от дадено действие се определят не просто по отношение на адресата, а заради самия адресат. Което изобщо не изключва възможността заедно с това да се отнасяме към него и инструментално. Нека подхванем историята с ембриона, който вече споменахме. Неговият статус е особен защото съдържа потенциал за развитие. В този смисъл няма нищо морално осъдително, ако кажем – стига да сме в състояние да го установим – че даден ембрион има по-голям потенциал за развитие от друг. Това е преценка на инструменталната стойност на двата. *Морално осъдително* отношението ни би станало тогава, когато се задоволим *само с преценка на този потенциал за инструментална пригодност* или когато си позволим произволно отношение към ембрионите, използването им в името на *каквато и да е цел*.

Предложената интерпретация има предимството, че включва по някакъв начин в кръга на обектите, заслужаващо морално отношение, и онези нечовешки животни, на които приписваме “добро за самите тях”. Но каква е тогава разликата (ако има такава)

между нас, хората, и тях? Тук добра насока за решение предлага Томас Скенлън с идеята, че при определени случаи или в измерението на особени отношения ние “дължим нещо конкретно на конкретен адресат”, бил той индивидуален или колективен. Ето как задълженията (*duties, Verpflichtungen*), които следват от моралното ни отношение и към животните, от третирането им заради самите тях, се разкриват като нещо, което не им дължим (*don't owe to them, schulden ihnen nicht*). За разлика от това, спрямо хората ние имаме не само общи, но и конкретни задължения; някои ги наричат “директни”. Да се отнасяме към другите хора с уважение и като зачитаме достойнството им, е част именно от този *двоен аспект на моралното отношение*.

Това позволява да видим още нещо в нагласата ни към ембрионите. От една страна, ние сме морално задължени – заради собственото им благо и по силата на това, че ние сме ги създали (без да ги питаме, както казва Кант) и затова им дължим осигуряване на шансове за разгръщане на потенциалите им – да ги третираме като самите нас. От друга, за съжаление сред тях има и такива, чийто потенциал е от такова естество, че въпреки усилията ни той няма да може да се развие; те няма да имат шанса да преживеят благото заради самите себе си. Но и в този случай ние не можем да ги изключим от кръга на онези, на които дължим определено отношение – уважение и зачитане на достойнството. Това наше поведение няма да се ръководи от *интереса* на засегнатите, а от представата за *ценности*, които не искаме да изоставим.

Предложената схема разкрива съдържанието на моралния статус, който си приписваме един на друг, без да се позовава на фактори от природата на развитите животни или на хората – т.е. без съобразяване със способността за страдание или без признаването на налични разумни способности. “Осигуряване на нечие благо в името на този, комуто това благо е осигурено” и “директните задължения” са функционални особености, с които се разкриват моралните задължения. От своя страна, самият проблем за задълженията налага да обърнем внимание и на въпроса дали онези, спрямо които сме задължени, са (винаги) носители и на права.

Общата теза за корелативността между права и задължения налага това сякаш по принцип. Но не бива да пропуснем една особеност. За нея говори най-ясно Хърбърт Л.А. Харт: в междучовешките отношения е възможно адресатите на благото (бенефициентите) да не са носители на права. Ако задължа някого да се грижи за майка ми, тя ще бъде бенефициент от задълженията, а аз ще съм носител на правата, корелиращи със задълженията. Тъкмо тази асиметрия позволява да кажем, че ембрионите могат и трябва да са бенефициенти, но това съвсем не значи, че трябва да им припишем (още в това им състояние) права. Затова пък, макар и те самите да не са носители на права, заслужават уважение и ни задължават да зачитаме достойнството им.

Тази схема на разсъждение ми трябва, за да осветля и заглавието на доклада ми – връзката между автономия и достойнство. Повечето теории на морала, разискващи и застъпващи се за автономията, са подложени на упрека, че в тях се имат предвид субекти изцяло и пълноценно ползващи или можещи да ползват разума и волята си. Че макар и да предлагат версии – в тази връзка е особено силна концепцията на Ролс – в които случайностите на ситуацията, склонностите на участващите, наличното разпределение на силите могат да се преодолеят, условието за разумно участие си остава нещо неизбежно. Това обаче поражда проблема с “адвокатските дискурси”, нуждата правилата да се изграждат от онези, които могат, за да са в името и на онези, които не могат. Този специфичен дефицит се опитват да покрият теории, залагащи на

понятието достойнство. Ала и при тях не е изключено достойнството да се окаже съдържателно определено от конкретни характеристики, изтъкващи превъзходство или изключителност (най-вече) на хората спрямо останалите живи същества.

Идеята ми е, че приписването на човешко достойнство допълва принципите и правилата, реализирани по смисъла на автономията, като ни задължава да третираме по определен начин, да поемаме директни задължения и към лица, които не са преки – актуално и потенциално – субекти в моралната употребата на разума, т.е. които не могат да поемат и понесат отговорност. При това: нито за вредата, нито за благо, което предизвикват. Това налага (и оправдава) въвеждането на разликата между *морални агенти* и *морални пациенти* (*moral agents & moral patients*) – терминологията заимствам от Том Риган, при който тя се отнася до правата на животните. В моята версия няма нужда от приписване на права на животните, защото това не е задължително да става навсякъде дори по отношение на хората. Което не означава нито заличаване на задълженията изобщо, нито на корелативността им с права по принцип. Затова *моралните пациенти са бенифициенти от задълженията ни, без да са носители на права*. И това е тъкмо заради уважението, което им дължим, и заради достойнството, което им приписваме и признаваме.

Може би неочаквано, но теорията на Кант предлага възможност за интерпретация в полза на хипотезата ми. Най-често на Кант се приписва позицията, че при него достойнството било следствие от забраната за инструментализиране, т.е. следствие от втората формулировка на категоричния императив в *Основи на метафизика на нравите*. Но това дори текстуално не съответства на нещата. Достойнството при Кант се появява във връзка с третата формулировка на категоричния императив, тази за автономията. Самата *автономия* обаче означава да преживяваме себе си не просто като свободни или независими, а като *законодатели*, като *автори на собствените си закони*. В този случай *достойнството* е тъкмо това “превъзходство”, че можем да се *подчиняваме единствено на закони, които самите ние сме си дали*. Автономията и достойнство препращат едно към друго; разликата помежду им е, че първото е действие – *разгърнатата способност*, второто – *потенциал*. Затова способните за действие трябва имат предвид потенциала и на бездействащите, а бездействащите не могат да го загубят от това, че не действат или не могат да действат. От тук: определена неспособност не значи липса на достойнство, а признаването на достойнство не значи нещо безусловно, в което изобщо няма степени, а по-скоро сърцевина.

Проблемът с Кантовото разбиране е, че концепцията за законодателство при него е чисто морална и в степен, включваща представа за субекти, изчистени от мотиви и интереси, живеещи, така да се каже, извън живота. Една по-реалистична версия не би трябвало да изтъква от поглед живота, телесната и социална въплътеност на моралните субекти, а пък, ако иска да е кантианска – да се опитва да предложи условия за човешки достоен живот.

Уроците на Кант ни задължават да тръгнем от автономията. Така достойнството не би могло да се окаже нещо предзададено, абсолютно не-релационно и до-политическо, не е източник, от чието съдържание дедуцираме и извличаме принципи и норми за правния си ред. Достойнството “изгрява” в светлината на автономията чрез осъзнаването на въпроса: Кой е кръгът на засегнатите, кои са онези, на които дължим конкретно “човешко” отнасяне заради самите тях? То е заветният смисъл, който се разкрива в хода на упражняването на автономията: какво в крайна сметка постигаме,

искайки и опитвайки се да сме автономни? Казано най-пряко – повдигайки въпроса за достойнството, искаме да разберем, кой заслужава да го наричаме “човек”? Ако достойнството е нещо предпоставено, названието “човек” би се отнасяло за нещо природно определено или божествено зададено, а самото достойнство би трябвало да зависи от определени способности. Ако обаче е степен на осмисляне, при това на многообразието от способности, които заварваме и създаваме в себе си, *достойнството ще е по същество политическа характеристика*. То е взаимното приписване на статус, с който индивидът е защитен чрез бронята на неотнимаеми права и полагащи му се насрещни задължения.

Тази интерпретация на „достойнството” при Кант може да се намери там, където сякаш я няма – в *Метафизика на нравите*. В първата ѝ част – *Учение за правото* – наистина не може да се открие търсената дума. Но в самото начало на аргументацията (*Деление на правото, Einteilung der Rechtslehre*) Кант си позволява, при това единствено там в творчеството си, да формулира категоричния императив саморефлексивно: вместо „отнасяй се към другите...” „не бъди за другите...”. Изграждането на правен статус е пряко следствие от морално задължение, което донякъде напомня класическата версия на Кристиан Волф – задължението за самоусъвършенстване, но е различно по цел – създаване на защитен режим чрез субективни права. И тъкмо на това място Кант, посягайки към формулите на Улпиан, не без доза възвишеност формулира тази морална повеля като *honeste vive*, живей с чест, „съхрани ценността си като човек в отношението си с другите хора”; предусещайки сякаш нещо, което Хегел по-късно ще дефинира като „гражданска чест”. В *Учение за добродетелите* Кант се докосва само на две, но много ключови места, до проблемите на достойнството, в §11-12 и §38. В първия случай, при раболепието и при коленопреклонението, унижаваме себе си като не просто се подчиняваме (на анонимни правила), но правим това в полза на друг човек, полагаме волята си под игото на нечий чужд произвол. Във втория случай, при прехода от задължения от човеколюбие към задължения от уважение, Кант повдига въпроса, че определено нарушаване на първите влече със себе си пренебрегване и на вторите; отказът, дори въздържането от благотворителност, може да се окаже (на практика) и радикално неуважение, абсолютно незачитане на нуждаещите се. Не е трудно, струва ми се, да се види, че не само в сферата на правото, но и на добродетелите, достойнството се представя съдържателно като пределна защита на индивида. В първия случай – пледираща за субективни права, във втория – за най-силно обосновани задължения към себе си или към другите.

Когато пренесем това разбиране обратно към темата за ембриона, се вижда, че принципите на автономията ни карат да законодателстваме така, че всеки потенциално да би се чувствал не само адресат на нормите, но и техен автор, че зачитаме достойнството му така, сякаш той е един от нас. Естествено, че от казаното не следва абсолютна защита, но пък не се допуска какъвто и да е произвол.

Което ще рече, че е достатъчно да го уважаваме, като оставим на самия него перспективата на себеуважението (насочеността му навътре към себе си) и себеизявата (насочеността му навън от себе си). Това е зачитане именно на потенциала, спазване на граница, отвъд която сърцевината на този потенциал остава незасегната; но също така не е забрана пред преценката за наличието на разгърнат или неразгърнат потенциал, т.е. все пак и за някакво градиране на достойнството при запазване на предела, забраняващ недостойно отнасяне.

Накрая, една защита срещу възможно възражение. Възражението е: Що за потенциал е този, който се предполага реверсивно, едва в хода на използването му? Ще си послужи с една добре позната схема: “пари – стока – пари прим”. При Кант бихме могли да я открием като движение: “свобода – автономия – права”. С крайните членове на тази верига – свободата и правата – може да се има предвид достойнството; първоначално, като изходно условие, а накрая – като резултат, в който условието се сдобива със защита, независимо колко и дали е влязло, или изобщо може да влезе в употреба. Достойнството е потенциалът на свободата, благодарение на който можем да сме автономни и да си гарантираме права и насрещни задължения, така че да запазим потенциала и по отношение на онези, които не могат актуално да са автономни. И ако в автономията изпъква особеността ни, че сме и лица, и личности – все пак за това са необходими роли – то достойнството запазва правно-политически членството ни в човешкия род.