

АВТОРИТЕТЪТ В УСЛОВИЯТА НА АВТОНОМИЯ

Христо П. Тодоров

Едва ли някой ще оспори, че идеята за автономия, състояща се в изискването човек да се подчинява само на онези норми, които сам си дава или най-малкото приема за правилни, тоест за разумно обосновани, представлява най-важният морален ориентир в модерната епоха. Обществен идеал на модерността е учредяването на такива отношения, при които всеки ще бъде в състояние да упражнява своята автономия без да е принуден да се подчинява на наложени от други без неговото собствено съгласие норми. Доколкото обаче категорията „авторитет” в обичайния смисъл на нейната употреба изразява отношение не на самоопределение, а тъкмо на определяне на волята от друг, тя изразява такъв вид отношение, което от гледна точка на автономията трябва да бъде преодоляно. Намерението ми сега е да поставя на обсъждане въпросът, има ли авторитетът все пак място и днес в условията на приетата като нормативен идеал автономия и ако да, какво може да бъде то.

Централната идея на общественно-политическия проект на Просвещението е идеята за отхвърлянето на всички авторитети. За мисленето на Просвещението следването на авторитети е равносилно на сляпо подчинение на чужда воля, на ограниченост и на ирационалност. Недвусмислен израз на тази идея дава Кант в прочутата си статия *Отговор на въпроса „Що е Просвещение?”*: „*Просвещение е изходът на човека от непълнолетието, което той сам си е причинил. Непълнолетие е невъзможността да се ползваш от разсъдък си без ръководството на някой друг. Самопричинено е това непълнолетие, когато причината му не лежи в недостиг на разсъдък, а в липсата на решителност и смелост да се ползваш от него без ръководството на другия. Sapere aude! Имай смелост да си служиш със собствения си разсъдък! – ето това е девизът на Просвещението.*” (Кант 1983). Крайната цел на Просвещението според Кант е преодоляването на несвободата, на която човек е обречен, подчинявайки се на авторитети. Освобождаването от авторитета, от „невъзможността да се ползваш от разсъдък си без ръководството на някой друг”, става в името на индивидуалната свободата и автономия. Следването на авторитети според Кант е равносилно на слепота и неразумност. Две са основните причини за тази слепота – мързел и малодушие. Не е трудно да се разбере защо тъкмо мързелът и малодушието са в основата на неразумността и несвободата. Мързелът – защото използването на собствения разум за формиране на собствени преценки изисква постоянна будност и една често обременителна интелектуална активност, каквато хората не са готови да проявяват постоянно. Малодушието – защото нерядко самостоятелните ни и независими преценки се конфронтират със съжденията и преценките на другите и особено с тези на силните и овластените, а това създава грижи и неприятности. Макар да си е давал ясна сметка, че преодоляването на мързела и малодушието не е лесно, Кант очевидно не се съмнява, че стремежът към свобода и независимост е достатъчно силен мотив за всеки човек да положи нужните усилия за еманципация от авторитетите. Аксиома не само на Кантовата критика на авторитета, но и на цялата философия на Просвещението, е разбирането, че разумът и авторитетът са взаимно изключващи се противоположности.

Какво обаче по-точно представлява авторитетът? В начина, по който говорим на всекидневен език за авторитета, има нещо подвеждащо. Когато казваме, че някой „има” или „притежава” авторитет, ние като че ли негласно допусваме, че авторитетът е или

качество, или вещ. Този начин на говорене прикрива обаче релационния характер на авторитета, това, че под „авторитет” разбираме преди всичко отношение между хора. Даден човек има авторитет само дотолкова, доколкото други са готови *доброволно да признаят* това. Следователно признаването на авторитет е конститутивно за притежаването на авторитет. Психологически въпросното признаване може да варира по степен в широкия диапазон от възторженото възхищение до съдържаното уважение.

Не по-малко конститутивна за авторитета е доброволността на това признаване. Хана Арент е напълно права когато настоява, че авторитетът е съществено различен от принудата и господството (Arendt 2000a: 160). Човек може да бъде принуден със сила да изпълнява чужди инструкции, но това съвсем не означава, че той признава правилността на тези инструкции или пък правото на онзи, който ги издава, да прави това. Авторитет е налице само там, където по вътрешно убеждение сме готови да приемем чужди мнения за истинни и чужди преценки за правилни.

Въпросните мнения и преценки винаги се отнасят до определено нещо. Ето защо някой може да има авторитет пред други хора само *в определено отношение*. Лекарят има авторитет за пациентите, що се отнася до лечението, професорът има авторитет за студентите, що се отнася до преподаването на неговата специалност, съдията има авторитет в очите на обществото, що се отнася до правосъдието и т. н.

Авторитет могат да имат или отделни личности, или институции като доверието, което се инвестира в хора или институции, може да има различни източници. С оглед разбирането на главните източници на авторитета е полезно да се възприеме едно разграничение, предложено от Йозеф Бохенски – разграничението между „епистемичен” и „деонтичен” авторитет (Bochenski 1974). Епистемичният авторитет се основава на знание, а деонтичният – на социална роля. В първия случай признаваме авторитет на някого, защото той самият *притежава* специализирано знание, а във втория, защото заема такава позиция в институционалния ред на обществото, която му *дава право* на компетентни изказвания¹.

Двата типа авторитет функционират по различен начин и имат различна обвързваща сила. Това личи ясно в случаите на оспорване. Ако доверието ни в специализираното знание на даден авторитет се разколебае и той в известен смисъл престане да бъде авторитет за нас, от това не следва никаква значима санкция за непризнаването на авторитета освен може би упрек в недостатъчна компетентност. Решим ли например по някакви причини да не се съобразяваме с предписанията на лекаря, най-много можем да се конфронтираме с обвинението, че ние самите не разбираме достатъчно от медицина, за да си позволим да отхвърляме тези предписания. Ако обаче демонстрираме незачитане на съдия и особено на съдийски решения, при

¹ В живота тези два типа рядко се срещат в смесен вид и далеч не винаги могат да бъдат разграничени строго. Типично затруднение в това отношение предлага случаят с авторитета на учителя. На какво се дължи той? Дали на специфичната компетентност на учителя да преподава даден предмет или на самата му социална роля? Със сигурност и на двете. По отношение на своите ученици учителят по начало (би трябвало да) се отличава с по-голяма от тяхната компетентност. И в същото време съществува изискването учителският авторитет да се признава и зачита дори тогава, когато учениците вече са се убедили, че знанията на техния учител не отговарят на очакванията им – те могат да правят разлика между добър и лош учител. Това изискване произтича единствено и само от социалната роля. По подобен начин стоят нещата с държавника – дори когато сме загубили уважението си към него по епистемични причини, ние все пак сме длъжни да признаваме авторитета му, идващ от неговата социална роля.

определени условия можем да бъдем наказани. Неуважението към съдията и неговите решения представлява неуважение към самата институция на съда. Непризнаването на епистемичен авторитет следователно е въпрос единствено на наша преценка за мненията на други като свободата ни да правим и изразяваме такава преценка е неограничена. Непризнаването на деонтичен авторитет обаче е същевременно и непризнаване на институционалния ред, на който се крепи този авторитет. Тук свободата е ограничена от правилата, въведени със същия този ред. Ясно е, че ограничението на свободата във втория случай няма епистемичен характер. Напълно мислимо е да смятаме дадено съдийско решение за некомпетентно или несправедливо. Свободата за такава преценка не може да ни отнеме никой. Същественото обаче е, че по силата на споменатите институционални причини, ние сме длъжни да приемем решението такова, каквото е и да го спазваме.

Противопоставянето на разум и авторитет е било поставено под съмнение още в самата Кантова епоха. Още тогава се осъзнава, че следването на авторитет не е по необходимост неразумно, а отхвърлянето му не е непременно разумно. Едмънд Бърк е авторът, който в своите *Размисли за революцията във Франция* (1790) развива идеята, че следването на традицията и авторитета не само не е отрицание на разума, а тъкмо напротив – проява на разумност, доколкото приемането им не бива да се смята за сляпо и безоснователно, а за резултат от разумна преценка на тяхната полезност. Критикувайки разрушителния порив на Френската революция, Бърк пише: „Затова безкрайно предпазлив трябва да бъде всеки, който се осмелява да разруши сградата от вярвания и традиции, която от векове доста успешно е отговаряла на общите социални цели или пък се опитва отново да я съгради, без да има пред очите си моделите и образците на доказаната полезност.” (Бърк 1999: 51) Идеята за взаимовръзката между разум и авторитет намира своите поддръжници и в нашата епоха. В своята аргументация в полза на реабилитирането на авторитета и традицията Ханс-Георг Гадамер формулира тази идея съвсем недвусмислено: „Ала авторитетът на личността няма своето последно основание в един акт на подчинение и абдикация на разума, а най-вече в един акт на признание и познание, именно познанието, че един надделява някак в разсъдението и осъзнаването и че тъкмо затова неговото съждение предхожда, т. е. превъзхожда собственото ми в това отношение. С това е свързано и положението, че авторитетът не се заема, а се извоюва ... Така разбираният правилен смисъл на авторитета няма нищо общо със сляпото подчинение на заповеди. Нещо повече, авторитетът няма нищо общо с послушанието, а преди всичко е свързан с *познанието*.” (Гадамер 1997: 384) Спорът за отношението между разум и авторитет има далеч не само историческа стойност.

Критиката на просветителската критика на авторитета всъщност утвърждава едно важно за разбирането на авторитета прозрение, а именно, че самият разум може да бъде източник на авторитет. Дали обаче разумът винаги е източник на авторитет? Да се твърди подобно нещо би било погрешно, защото авторитетът може както да бъде признаван, така и да бъде отхвърлян на разумни основания. Щом авторитетът, както отбелязва Гадамер, може да се придобива, то той трябва да може и да се губи. Той може да се извоюва, но може и да се проиграва. Както можем на разумна основа и на базата на минал опит да приемем основателността на чужди мнения и преценки като авторитетни, без да ги проверяваме, така можем и да отхвърлим тези мнения и преценки, ако след като сме ги подложили на проверка, сме установили тяхната погрешност. Най-важното е, че няма нищо, което да ни пречи да решим да се доверим или да решим да не се доверим на авторитета. Признаването на авторитета, както и критиката на авторитета и неговото отхвърляне са винаги възможни. Ето защо,

доколкото ги има, всички авторитети трябва да бъдат приемани за винаги *оспорими* и винаги *временни*.

Спорът между просветителската критика на авторитета и критиката на тази критика се отнася преди всичко за епистемичните авторитети. Имаме ли обаче право по аналогия да направим и за деонтичните авторитети заключението, че те също са оспорими и временни? Отговорът на този въпрос според мен е еднозначно положителен. Поне в нашата епоха – епоха, която се е простила с убеждението, че е възможен един единствен институционален ред и че съществува такъв идеален институционален ред, който да съответства най-пълно на човешката природа, всички институционални редове с всички произтичащи от тях авторитети са принципино критикуеми. Критиката се е превърнала в неотменна и съществена част от мисленето ни за човешките дела². В съвременните общества за нея няма защитени пространства. Тя е в правата си да оспорва авторитетите на всички обществени институции – на църквата и училището, на науката и художествената култура, на армията и правосъдието, на икономиката и държавното управление. Именно по тази причина в наши дни правото на критика, правото на оспорване на статуквото е едно от най-важните права, на чието накърняване реагираме най-енергично.

И накрая една кратка бележка, отнасяща се до този проблематичен, тоест временен и оспорим характер на авторитета, в модерната медицина. Медицината днес също не е защитена от публична критика зона. По тази причина както отделните лекари, така и медицинските институции не могат да разчитат по силата на своята особена професионална компетентност на предпоставен безусловен авторитет. Ако искат да имат авторитет, какъвто им е необходим именно с оглед на доброто упражняване на тяхната професия, те трябва да го заслужат.

Литература

Бърк, Е. 1999. „Размисли за революцията във Франция”. В: Малинов, С. (съст.) *Консерватизмът* т. 1. София. Център за социални практики НБУ.

Гадамер, Х.–Г. 1997. *Истина и метод. Основни черти на една философска херменевтика*. Плевен: ЕА.

Кант, И. 1994. *Критика на чистия разум*. София: Издателство на БАН.

Кант, И. 1983. Отговор на въпроса „Що е Просвещение?”. *Философска мисъл*, 12.

Arendt, H. 2000a. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. München–Zürich: Piper.

Bochenski, J. 1974. *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*. Freiburg–München: Alber.

² Още в края на XVIII в. Кант отбелязва, че възходът на критичното мислене е общо определение на епохата: „Нашият век е истински и същински век на критиката, на която всичко трябва да се подчини. Религията чрез своята *святост* и *законодателството* чрез своето *величие* обикновено искат да отбягнат от нея. Но в такъв случай те възбуждат справедливо подозрение срещу себе си и не могат да претендират за онова безусловно уважение, което разумът отдава само на това, което е успяло да устои на свободната му и открита проверка.” (Кант 1992: 43)

КЪМ АКТУАЛНОСТТА НА КАНТОВОТО ПОНЯТИЕ ЗА АВТОНОМИЯ В БИОЕТИКАТА

Томас Съорен Хофман (Хаген)

Без никакво съмнение думата „автономия“ е едно от великите основни понятия на новоевропейската етика. Това е така доколкото в понятието „автономия“ в концентрирана форма намира израз *изискването за свобода* на Новото време. Новоевропейската етика решително не мисли подобно на Платон и основаната от него традиция, изхождайки от едно универсално добро, в светлината на което трябва да се разглеждат човешките отношения. Тя също така не мисли и подобно на Аристотел като изхожда от един предпоставен етос, в който, ако не доброто изобщо, то поне *едно или друго добро* вече е осъществено. Тя не взема за своя мяра, както е в естественото право, и един метафизически обоснован „*ordo universalis*“ или пък някакъв идеал за съвършенство, според който би искала да ориентира нашето действие. Не, новоевропейската етика е етика на осъществяващата себе си свобода, на *интензифицирането* на свободата, в която човекът, както и човешката общност, разбират себе си в своята субективност, или с други думи, като определени да бъдат свободни. Но понятието „автономия“ се отнася именно до самосъзнанието за определеност единствено от свободата.

И в *биоетиката* принципът на автономията се числи към носещите опори на етическото ориентиране³. Може дори да се каже, че потребността от „автономия“ е била един от решаващите мотиви при *възникването на биоетиката* в средата на ХХ в: не на последно място тук става дума да се направи пробив в „хетерономни“ отношения, било в смисъл на медицински патернализъм или в смисъл на сляп сциентизъм и на една изведена от него, разпространена в цялото общество, чисто утилитаристка практика на отнасяне към човека и да не се забравя както изискването на индивида да бъде чуван, когато става дума за него самия, така и изискванията на едни всеобхватни безусловни норми и те да намерят отражение в практиката⁴. А и в конкретното приложение, както ясно показва и Софийският проект^{*}, изглежда материалът за прилагане на принципа на автономията в биоетиката съвсем не се е изчерпил: нови и нови актуални въпроси засягат например медицинските интервенции в началото и в края на човешкия живот и особено що се отнася до активното унищожаване на живот, когато става дума за изследвания в полза на други, извършвани върху лица, неспособни да дадат своето съгласие или що се отнася до предварителните указания за лечение, особено в онези случаи, в които засегнатият пациент е заявил, но може би само привидно е променил своята воля⁵. Тук трябва да споменем също така, че и в дебата върху клонирането на

³ За едно основно ориентиране срв. Annemarie Pieper, Art. „Autonomie“, in: Wilhelm Korff/ Ludwog Beck/ Paul Mikat (edd.), *Lexikon der Bioethik*, Göttingen 2000, Bd. 1, 289-293, особено 291 и сл.

⁴ Що се отнася до англосаксонската дискусия, срв. James Stacey Taylor, *Practical Autonomy and Bioethics*, New York 2009.

* Конференцията е една от инициативите в рамките на проекта „Автономия и граници на автономията в биоетиката“ към Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. (Б. ред.)

⁵ От по-новата литература по разглежданите тук въпроси си струва да се споменат поне следните заглавия: Elisabeth Hildt, *Autonomie in der biomedizinischen Ethik. Genetische Diagnostik und selbstbestimmte Lebensgestaltung*, Frankfurt / Main 2006; Arnd T. May, *Autonomie und Fremdbestimmung bei medizinischen Entscheidungen für Nichteinwilligungsfähige*, Münster 2000; Johann Platzer, *Autonomie und Lebensende. Reichweite und Grenzen von Patientenverfügungen*, Würzburg 2010; Thomas Runkel, *Enhancement und Identität. Die Idee einer biomedizinischen Verbesserung des Menschen als normative Herausforderung*,

хора постоянно е било обръщано внимание върху това, че създаването на нов човешки индивид като копие на вече съществуващ индивид засяга и автономията на така създадения индивид, който трябва да схваща себе си вече не от гледна точка на своето собствено начало, а от гледна точка на едно по същество определение от страна на друг⁶.

Въпреки тази непреставаша актуалност на принципа на автономията в биоетиката обаче, междувременно вече има и редица *настойчиви питання*, които могат да се отправят към самия този принцип. Ако решим да започнем с по-скоро екзотеричните питання, бихме могли 1) да поставим например въпросът, дали „автономията“ наистина би могла да бъде задължителен за всички култури, значи универсален, биоетически принцип. Изглежда, че „автономията“ не просто е новоевропейско, но че е и чисто „европейско“ „изобретение“ и всеки, който знае на каква съпротива се натъква изискването за „информираното съгласие“ в медицинската етика в някои извъневропейски, преди всичко азиатски страни, той познава и силата на съответните културно-релятивистични аргументи, които обикновено биват мобилизирани тук. 2) Едно *друго* питане идва от проблемното поле на самата биоетика, която в своята предистория не се е основавала единствено на принципа на автономията. В биоетиката винаги е съществувала и една традиция, която със самото название „биоетика“ формулира програмното изискване тъкмо за изоставяне на „антропоцентричната“ гледна точка и отварянето към една „физиоцентрична“ гледна точка; в тази традиция бихме могли да стигнем назад чак до Алберт Швайцер, но, разбира се, можем тук да посочим и други известни автори като Ван Ранселер Потър или Ханс Йонас, да не говорим за други теоретични проекти. Въпросът, който се поставя тук, гласи: има ли наистина аспекти на една отнесена към *bios*, тоест към живота като цяло етика, които да говорят в полза на изоставянето на принципа на автономията и на привилегированото положение на понятието „свобода“, както учи новоевропейската етика. Дали пък дори в лицето на биоетиката тук си нямаме работа със *смяна на парадигмите*, която става в етиката и която обезсмисля ориентациите на досегашните етики? 3) Има обаче и един немаловажен въпрос, който стои тъкмо пред „стандартната биоетика“, а именно въпросът дали понятието „автономия“ тук действително се използва в достатъчно ясно определен смисъл. Някои по-скорошни автори често разбират под „автономия“ не нещо друго, а, както обикновено се казва, „ценността“ на личното „самоопределение“, която впрочем си остава по-скоро неясна⁷.

Tübingen 2010; Marco Stier, *Ethische Probleme in der Neuromedizin : Identität und Autonomie in Forschung, Diagnostik und Therapie*, Frankfurt/Main 2006.

⁶ Така се прави например под лозунга за едно телесно обвързана „способност да бъдеш себе си“ в прочутия дискуссионен текст на Юрген Хабермас *Бъдещето на човешката природа* (Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/ Main 2001, особено 80 и сл. Както и 93 и сл.).

⁷ Това е например решаващият слаб пункт в сборника статии на Михаел Кванте *Човешко достойнство и лична автономия. Демократичните ценности в контекста на науките за живота* (Michael Quante, *Menschenwürde und personale Autonomie. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften*, Hamburg 2010). – Що се отнася до „стандартната биоетика“, разбира се, преди всичко трябва да се спомене книгата на Том Л. Бийчъм и Джеймс Ф. Чайлдрес *Принципи на биомедицинската етика* (Tom L. Beauchamp/ James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 5. Aufl. Oxford 2001, 58), където „автономията“ се разбира въз основа на една минимална дефиниция като „саморегулиране, свободно както от контролиращи намеси от страна на други, така и от ограничения, каквото е неадекватното разбиране, което пречи на разумния избор“. Като критика на този възглед – срв. тук само Richard Dean, *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, Oxford 2006, 197 и сл. Nikolaus Knoepffler, *Menschenwürde in der Bioethik*, Berlin/ Heidelberg/ New York 2004, 205 и сл. прибързано прави разграничение между „кантианска“ и „медико-етическа“ употреба на понятието „автономия“. Обстоятелството, че тук (въпреки

На това място става ясно, че в днешния биоетически дискурс понятието „автономия” съществено се е отдалечило от онази принципна дефиниция, която то е намерило във философската етика у истинския създател на това понятие Имануел Кант. И наистина, погледнато обобщено, днес се конкурират две понятия за автономия, от които едното искам да нарека *формално*, а другото – *съдържателно определено* като второто е понятието, което се свързва с Кант и може да му бъде приписано без ограничения.

По-нататък ще процедирам така, че най-напред ще се заема с *третото питане* към употребата на понятието автономия в биоетиката като ще се опитам да изясня, какъв точно смисъл може да се придаде на Кантовото понятие за автономия и какво означава това именно за биоетиката (I). В този случай ще се натъкнем и на няколко примера, при които решенията на Кант са съвсем различни от тези, които предлагат някои съвременни биоетици, облягащи се на формален принцип на автономията. При следващата стъпка ще се обърна към *първото* от изброените от мен питання и ще покажа, че поне Кантовият принцип на автономията може да претендира за универсалност и във всеки случай не може да стане жертва на културно-релятивистична рефлексия (II). На *трето* място на-сетне искам да изясня, дали наистина не трябва да се вземат под внимание такива *биоетически* аспекти, които биха могли да водят със себе си релативизиране на принципа на автономията. Ще видим, че такива аспекти действително има, но и че едно „помирение” между *иманентната етичност* на живота и *етиката на свободата* не е немислимо (III). Нека обаче започнем с погледа към Кант!

I) Автономията у Кант

Както вече стана дума, Кант е истинският учител, изковал понятието автономия така, както то е било възприето в новоевропейската етика⁸. Преди Кант „автономия” е понятие от политическата сфера и политическата философия, благодарение на него обаче то се премества в центъра на философската етика⁹ – нека изясним накратко в какво значение!

Основната идея, за която става дума тук, е, че в Кантовото разбиране за „автономия” тя не може да означава само негативна свобода и произволно решение. „Автономията” не е дадена чисто и просто там, където в играта влиза *liberum arbitrium* на индивида; „автономията” по-скоро е налице, както казва още и самата дума, само там, където има истинско „законодателство” – това е мостът между Кантовата и предкантовата употреба на думата автономия. Впрочем Кант въвежда и понятието „човешко достойнство” – нещо, което невинаги се забелязва – така, че придава на човека онова „достойнство”, което е присъщо на „законодателя”; това показва, че според Кант човешко достойнство и автономия са тясно взаимосвързани понятия, докато и тук в днешния дебат се предприемат често проблематични разграничения и двете неща се дефинират да речем като „ценности”, които при определени условия

че Кант е автор на понятието) във всеки от двата случая става дума за нещо „напълно различно” (с. 40), Кнѳопфлер явно не смята, че се нуждае от обосноваване.

⁸ Относно прилагането на Кантовото понятие за автономия конкретно по отношение на биоетически въпроси тук си струва да се посочи Ruth Baumann-Hölzle, *Autonomie und Freiheit in der Medizin-Ethik. Immanuel Kant und Karl Barth*, Freiburg/ Br. 1999. По въпроса за значението на Кант за биоетиката срв. eter Baumann, *Kant und die Bioethik*, Würzburg 2004, както и (под формата на обзор) Thomas Sören Hoffmann, „Zur Aktualität Kants für die Bioethik“, in: *Synthesis philosophica* 39 (2005), 151-163.

⁹ У Кристиан Волф „autonomia” все още има отдавна познатото значение на самоопределение: срв. R. Pohlmann, Art. ‚Autonomie’, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. I, Basel/ Darmstadt 1971, 707.

трябва да могат да бъдат претегляни една срещу друга¹⁰ (като пример тук може да се посочи, че според някои автори макар „достоинството“ на едно неродено дете да не може да се оспори, това „достоинство“ обаче може да се релативизира с оглед „автономията“ на бременната жена – това е една конструкция, която поне според Кант в много отношения и най-вече от гледна точка на *двете* понятия, не би била приемлива). Кантовото понятие за автономия надхвърля понятието човешко достойнство, което на първо място ни задължава да гледаме на човека като на субект, а не като на определен по един или друг начин обект, но и като на определен за разум и свобода субект, тоест като теоретично, но и практически законодаващ, дотолкова, доколкото то се фокусира върху конкретното осъществяване на свободата на индивида като морален субект. „Автономно“ според Кант, както казах, не е просто произволното решение като такова, а *обвързаното* с принципите на практическия разум решение, тоест само нравственото решение. Докато в един некантов *формален* смисъл „автономно“ може да бъде наречено всяко посегателство върху човешкото достойнство, върху собственото, както и върху чуждото, „автономно“ в един ограничен смисъл е само такова решение, което отговаря на закона на свободата, на нравствения закон, респ. на царството на нравствените цели и за което съответно може да се носи отговорност. Тогава „автономно“ не е решението или действието, което следва само от пресмятане на цели, а само такова действие, което е съобразено със самоцелността на разума и не ѝ противоречи. За пояснение и като един вид биоетическо приложение тук може да се отбележи, че често дискутираното в дебатите върху принципа на „информираното съгласие“ разграничение между „индивидуално“ и „общностно съгласие“¹¹ от гледна точка на автономията не може да бъде противоположност дотолкова, доколкото индивидът и членовете на общността са разумни същества, а само дотолкова, доколкото могат да бъдат възможни две съвместими с разума решения по един и същи въпрос. Обръщам внимание на това най-малкото за да покажа, че в обичайната дискусия върху принципа на информираното съгласие се работи по-скоро с едно понятие за автономия, което взема за отправна точка негативната свобода.

Един друг пример се отнася до използването на автономията в дебата върху евтаназията, като тук специално трябва да се обърне внимание на Роналд Дворкин. Тук вземам като пример само говоренето за „право на собствена смърт“ или „самоопределеното умиране“, което според Дворкин и други автори трябва да бъде изведено от правото на „автономни“ преценки за качеството на живота¹². От гледна точка на тази позиция при дадено решение за евтаназия в последна сметка имаме работа с едно съвсем единично решение на индивида, което не трябва да бъде оправдавано пред никоя друга инстанция, включително и пред практическия разум. Кант обаче, който разбира под „автономия“ самозаконодателството на практическия

¹⁰ Сrv. например следния пасаж от Кантовото произведение *Основи на метафизика на нравите*: „Самото законодателство обаче, което определя всяка стойност, тъкмо поради това трябва да има достойнство, т. е. безусловна, несравнима стойност, за която единствено думата *уважение* дава подходящ израз на преценката, която едно разумно същество следва да даде за него. *Автономия* е следователно основанието за достойнството на човешката и на всяка разумна природа.” (цит. по Имануел Кант. *Основи на метафизика на нравите*. София 1974, с. 93-94, прев. Валентина Топузова), а що се отнася до достойнството на политическия законодател сrv. *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, § 48, AA VI, 316.

¹¹ Така например до това противопоставяне се прибягва в дебата за „азиатски“ срещу „западни ценности“.

¹² За реабилитиране на „оценяването на качеството на живота“ се застъпва и Кванте в цитирания по-горе сборник статии. По самата тема за евтаназията и относно решението за нея от Кантова гледна точка сrv. моята статия „Töten auf Verlangen – eine Wohltat?“, in: Georg Kaster (ed.), *Sterben – an der oder durch die Hand des Menschen?*, Münster 2009, 60-81.

разум и който в този смисъл се интересува в етиката тъкмо от преодоляването на произволния характер на нашите максими за действие чрез тяхното привеждане в обща и необходима, разбирай закономерна форма, никога не би признал такова решение за „автономно” взето и винаги би го определил като хетерономно. В един вътрешен и определен смисъл решението да посегнеш на себе си, както казва Кант, никога не е автономно, тъй като при него става дума тъкмо за това „да унищожиш субекта на нравствеността в собствената си личност”, да премахнеш от света себе си като морален законодател (а с това и самия морал), да избягаш същевременно от „всяка обвързаност” с морални закони, това обаче вече означава да разполагаш със себе си като „просто средство за ... произволни цели”, което става под впечатлението на една „могъща свръхсила” на „сетивните подбуди”, но не и на единствено повеляващото уважение безусловно съзнание за дълг¹³. Това може да се обобщи малко по-просто като в духа на Кант се каже, че практическият разум не може без да противоречи на себе си да повелява неговото съществуване в мое лице да бъде унищожено. Самоубиецът свежда себе си, казано по друг начин, до това да бъде чиста материя, което според Кант е „унижаване” на човечеството в неговата личност и е противоположно на автономията. В същия смисъл според Кант никога не може да бъде „автономно” действие, с което се отговаря на желанието за евтаназия, например като се упражнява активна евтаназия или пък се помага на някого да се самоубие. То не може да бъде автономно, защото не може да има практически закон, който да повелява унищожението на една разумна инстанция, тоест на едно притежаващо достойнството на разумното самозаконодателство същество, без самопротиворечие на разума. Който убива, според Кант винаги ще го прави на основания, които са в основата си ирационални, тоест хетерономни.

Един друг, днес също така актуален пример за значението на разграничението между формална и съдържателно определена автономия се проявява, когато се обърнем към въпроса за предварителните указания за лечение. Тук за формалното разбиране за автономия възникват цял ред апории, защото от една страна привържениците на формалната автономия по правило подкрепят признаването на предварителните указания за лечение, защото виждат в тях институционална подкрепа на правата на автономия така, както те ги разбират. От друга страна обаче тук възниква проблемът, че едно „автономно решение” или предпочитание в момента на съставянето на предварителните указания за лечение може да влезе в конкуренция с други решения или предпочитания, които същото лице може да има или да изрази по друго време. Част от проблема тук се състои в това, че никой не може да предвиди с окончателна сигурност, какво решение той би взел в ситуацията, за която се отнасят предварителните указания за лечение, друга част от проблема се състои в това, че в конкретната ситуация съответното лице може и да изяви волята си недвусмислено, но това изявление не може да има същата тежест като по-рано дадените предварителни указания за лечение, защото лицето междувременно е ограничено например в умствено или комуникативно отношение. Възможно е също при пациент, който за определен случай е решил в полза на преустановяването на подаването на храна, точно в този случай да доловим „естествената воля” да се храни, когато да речем този пациент се опитва да измоли храна от друг пациент. Кое в такъв случай има задължаваща сила? Дали артикулираната в пълно съзнание, но от дистанция спрямо действителната ситуация воля? Или изявената сега, макар и наистина не съвсем съзнателна „естествена

¹³ Срв. Kant, *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, § 6, AA VI, 423.

воля”, която всеки може да възприеме?¹⁴ Апории от този вид впрочем са нерешими във всеки случай на базата на едно чисто формално разбиране за автономията. Тук си имаме работа със случай, при който едно квалифицирано като *произволно решение* изявление на волята трябва да придобие силата на закон, тоест всеобща задължителност за трети лица, както и за самият засегнат по различно време. Само че според Кант, респ. според едно понятие за съдържателно определена автономия, е абсурдно да се придава законова сила на произволни съдържания. Първото изискване към предварителните указания за лечение тогава ще бъде, те да бъдат достъпни за съдържателен контрол. Те наистина могат да се отнасят само за предмети, които подлежат на произволни решения, защото тук става дума за въпроси чисто и просто на мнение. Така например никой не бива да бъде лишаван от възможността и в едни предварителни указания за лечение да откаже да се прилагат върху него определени форми на лечение, при които успехът е несигурен, а страничните ефекти – значителни. Само че също така трябва да е възможно да бъдат отхвърляни съдържателно безразсъдни предварителни указания за лечение, както и безнравствени такива, които влизат в конфликт със съдържателно определената автономия. Онзи, който, позовавайки се на предварителни указания за лечение отпреди десет години, остави пациентка със старческа деменция, въпреки нейното разпознаваемо желание за приемане на храна, да умре от глад, той показва, че явно неговото уважение пред бюрократичните документи е значително по-голямо от уважението му към достойнството на човека.

II) Кантовото понятие за автономия и културно-релятивистичният аргумент

Така стигаме до нашия втори въпрос, а именно въпросът, доколко Кантовото понятие за автономия не следва в края на краищата да се разбира „културно-релятивно” – като израз на определена култура – и следователно в известен смисъл винаги вече е опровергано от „други култури”. На това място искам най-напред да отбележа няколко неща по проблема за културата и за срещата между културите, които могат да ни помогнат да отговорим и на въпроса, който ни интересува тук.

В съвременните дебати понятието култура най-често е един вид наследник на старото понятие „обективен дух”. Целта тук е да се постигне една цялост на жизнения свят, едно конкретно, исторически осезаемо смислово пространство, в което човешкото съществуване се осъществява на плоскостта на наиндивидуални задължителности. Все пак обаче трябва да се пазим да разглеждаме определени култури като също толкова определени „затвори”, в които ориентацията на индивида, както и тази на общността са трайно „заключени”. И от историческа гледна точка е така, че една *определена* „култура” всъщност съществува само в модуса на спора с *определена другояче* култура и че културната идентичност не може да се срещне като някакво абстрактно траене, или че културите, ако изобщо са „монадични”, тоест могат да се мислят като индивидуални единства, във всеки случай са *Лайбницови* монади, значи такива реални единства, които по някакъв начин рефлектират в себе си и многообразието, в това число и многообразието на другите единства. В този именно смисъл културите имат опит една

¹⁴ Един много широко известен в Германия пример за описаната тук ситуация е междуременно заболелия от старческа деменция известен Гюбингенски професор по реторика Валтер Йенс, който в едни по-рано дадени предварителни указания за лечение се произнася против прилагането на медицински мерки, които „да му попречат да умре”, сега обаче моли да не бъде „умъртвяван” (*Die Berliner Literaturkritik*, 21. 9. 2009).

за друга не просто като абстрактно чужди, а се срещат помежду си така, че възприемането на чуждото е и възприемане на своето, а това на несъизмеримото е и възприемане на аналогичното. Така че по начало не съществува никакъв повод за принципен скептицизъм по отношение на разбирателството отвъд границите на културите, какъвто от време-навреме се пропагандира от страна на културалистите, а пък особено що се отнася до елементарните биоетически въпроси, които винаги са въпроси, засягащи простото физическо просъществуване, по начало никак не е изключено да се установи разбирателство най-малкото по основните координати. Това дори е толкова по-лесно, колкото повече актуалните днес въпроси на биоетиката се явяват като резултат от отношението към технически добре съоръженият медицинско-индустриален комплекс, чиято собствена вътрешна структурна логика по цял свят е една и съща. По-скоро *по цял свят* във връзка с този комплекс се поставя въпросът за шансовете за самосъхранение на определените не от техниката, автентични и „регионални“ култури, в които исторически са съхранени смисловите хоризонти, интегриращи се в етическите и в биоетическите оценки. Без тези смислови хоризонти на особените култури медицинско-индустриалният комплекс не би си задавал никакви други въпроси освен тези за своето (техническо) усъвършенстване, за повишаването на своята „функционалност“ – и именно така на страната на човека би изчезнала *всяка* „автономия“, както формалната, така и съдържателно определената.

Имайки предвид това, можем да направим още една крачка по-нататък и да кажем, че една кантиански разбрана автономия при всички положения не може да се разглежда като „собственост“ на определена култура, а трябва да се схваща като „трансцендираща културите“. Защото Кантовото понятие за автономия се състои тъкмо в това да се изключи определена „културност“ като достатъчно легитимационно основание за етически максими и „европейската“ култура не е изключение в това отношение. Разбира се, тук може да се каже, че именно едно такова отрицание на собствената културност е нещо „специфично европейско“; но, именно като се признае тази отричаща културата линия в Кантовата аргументация, няма да е възможно да се отрече, че тук е налице едно точно определено предложение да се утвърди в етиката един *изначален универсализъм* – универсализъм, който означава много повече от образуването само на едно „сечение на множество“ от така или иначе вкоренените в някаква култура максими. Кант е смятал, че едва с принципа на автономията (така както той самият го разбира) етиката ще престане да бъде единствено самопознание на конкретния непосредствено предпоставен етос и ще започне да се издига до ранга на наука. Тази претенция за научност при това е обвързана с условието, че в нея са възможни практически съждения, които имат за свое съдържание нещо повече от случайност и произвол. Точно такъв е случаят с автономните съждения в съдържателно определения смисъл¹⁵.

И един заключителен пункт! Видяхме вече, че у Кант принципът на „човешкото достойнство“ и принципът на „автономията“ не могат да бъдат противопоставени един на друг. Те са две страни на една и съща монета. Онзи, който, следвайки Кант, се застъпва за един изпълнен със съдържание принцип на автономията в медицинската етика, се застъпва винаги и за признаването на принципа на „човешкото достойнство“. Този принцип обаче не може от своя страна да се разбира като налагане на определена

¹⁵ Относно тази взаимовръзка и ролята на Кант срв. също Thomas Sören Hoffmann, „Kultur – Ethik – Recht. Eine Skizze im Blick auf den globalen Antagonismus von Normkultur und Nutzenkultur“, in: Thomas Sören Hoffmann / Walter Schweidler (edd.), *Normkultur vs. Nutzenkultur. Über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht*, Berlin / New York 2006, 29-54.

„културна идентичност”. Тъкмо „човешкото достойнство” не е присъщо на човека, *доколкото* е представител на определена култура; то му е присъщо така да се каже преди всяка културна дейност и дори прави възможно тази дейност да се разбира като произтичаща от неговото достойнство. Не може, както си мисля, да има съмнение в това, че една *практика* на човешкото достойнство може да се обясни на всяка култура, и което е по-важно, на всеки един човек, съвършено независимо от това, как изглежда „теорията” за него. На равнището на теорията обаче на закоравелия „културалист” трябва да бъде зададен въпросът, какво той изобщо има предвид, когато търси една *етика* например за сферата на медицината. С названието „етика” не е възможно никога да се свързва голото утвърждаване на предразсъдъци, в това число и на културно здраво закотвени предразсъдъци. Ето защо, всеки който се заеме с това да нормира действието в сферата на био- и на медицинската етика, вече се е захванал с това да отговори на потребността на практическия разум, за чиято валидност именно става дума при Кантовото понятие за автономия.

III) Автономия и живот като целеви понятия на биоетиката

Днес биоетиката е една многолика, за някои и по начало неясна дисциплина, която се поражда от острата нужда от легитимация за действията на науката по отношение на живота, и особено по отношение на живия човек. По-горе вече направихме определени разграничения на основните ориентации в биоетиката: противостоят си, грубо казано, една ориентирана съобразно понятието автономия биоетика, от една страна, и една „физиоцентрично” ориентирана биоетика, от друга. Въпросът, който трябва да се постави тук, гласи: дали няма добри основания за това, „ориентираната съобразно автономията” биоетика да бъде релативизирана най-малкото с оглед на противоположния на нея модел – модела на една всеобхватна, насочена към иманентната етичност на живота биоетика? Едно такова основание би било това, че например казваме: „биоетиката” ни отвори очите, че ние не сме само абстрактни субекти, които се разхождат по земята „безплътни” и се занимават с „логиката” на автономното действие; тя ни припомни, че сме живи същества и затова сме винаги част от една *взаимовръзка на живота*, която е много по-голяма от нас като индивиди и заедно с това е от най-голямо значение за нашето действие. Или пък, с аргументи от една друга страна: не е ли така, че тъкмо биоетиката ни отвори очите за това, че човекът в много отношения е *страдащ, patiens*, а не е просто автономен¹⁶? Ембрионът, пациентът в кома, тежко болният – всички те ни показват човека не толкова в неговата „роля” като самоопределящ се субект, те ни го показват като пасивна телесност, като крайна телесност, също и като застрашена идентичност.

Нека си припомним за онази биоетика, чиято концепция е свързана с имена като тези на Ван Ранселър Потер, Ханс Йонас или на отново почитания Алберт Швайцер и в която не на последно място става дума за ново осмисляне на онази огромна величина „природата” като хоризонт на човешкото действие, преди всичко обаче и за едно ново осъзнаване на живота като интегративен фактор на нашето съществуване, а с това и за един нов тип наука. Тук става дума не толкова за ново припомняне на императива на Франсис Бейкън за изграждане на „*regnum hominis*“, колкото за една нова чувствителност за интегралността на живота в неговата пасивна и активна, в неговата всеобхватна и неговата индивидуална страна. Онова, което по-конкретно е позволено и забранено да се прави, трябва да се получи като резултат от демонстрирането на това,

¹⁶ Срв. по този въпрос съображенията на Теда Реебок в Theda Rehbock, *Personsein in Grenzsituationen. Zur Kritik der Ethik medizinischen Handelns*, Paderborn 2005.

че съответната практика на *Bios* като цяло, респ. като интегративна цялост, може да се обхване от рефлексията и да се легитимира пред него, а не само пред по същината си партикуларно разбраните човешки цели – пък било то и пред целта за съхраняване на автономията. Представителите на това направление най-сетне се стремят към основаването на един вкоренен в жизнения свят *Ethos*, който трябва да обхваща и автономното действие и да му придаде такова измерение, което то не може да има като непосредствен израз на една съзнаваща своята свобода субективност. Или с други думи – тук е ставало и става дума за модел на биоетиката, който да се разбира вместо от позицията на самосъзнателната субективност като модел, в който изобщо има място и за други изисквания освен тези на самосъзнателната свобода – именно за изискванията на живота изобщо – все едно в какъв смисъл с него могат да бъдат свързани етически постулати. Как обаче може да се въведе и да се обоснове един такъв алтернативен модел на биоетиката, който вижда в своята предметна област не само поле на приложение, но същевременно и ориентираща величина и определяне на цел?

Пътят към отговора на този въпрос може да се прокара, ако най-напред осъзнаем факта, че „предметната област” на биоетиката, тоест областта на феномените на живота и на живото, доколкото са обекти на човешки действия, действително се разкрива пред нас не просто като обикновена „фактичност” или като конституираща се едва в науката „обективност”. Наистина ние можем да схванем и живота като „обективен факт”, което става когато го определяме да речем в биохимичния анализ или да речем в таксономииите на ботаниката или зоологията. Разбира се, още тук е в сила това, че ние развиваме самите обективни понятия за живот отново само в определени жизнени взаимовръзки и от гледна точка на техните цели, както разбира се науката винаги представя определени жизнени светове, от които нейните теоретични резултати просто не могат да бъдат изолирани във всяко едно отношение – животът живее и в науката, а битието на нашето знание е, както можем да кажем напомняйки за Фихте, само е живот. Но в биоетиката ние не можем да знаем, какъв е смисълът на „живота” и оттам какво е определението на целта на нашето действие по отношение на него, ако заемем позицията на научното обективиране на живота; за този смисъл ние знаем по-скоро само – в съгласие с онова, което намираме у Хегел – от *вътрешната перспектива* на самия живот. Ние знаем за него като живи, като участващи в живота, тоест като такива, за които „предметът” на тяхното знание винаги е както нещо *вътрешно*, така и нещо *външно*, както нещо мислено, така и нещо пространствено, както значение, така и битие. Това ни връща към факта, че за разглежданите от нас автори в понятието живот вече е предпоставено точно онова *рефлексивно единство на форма и съдържание*, на което трябва да се опре онзи, който иска да осъществи смяна на парадигмите, напускайки приложния модел и движейки се по посока на една етика, която иска да черпи своята ориентация – и това е наистина решаващият мотив на всички биоетици от посочения по-горе втори модел – от онази максимално интегративна взаимовръзка като каквато разбираме живота като опосредяване на единство и множественост, респ. като континуум на субект и обект. Доколкото изобщо етиката е изправена пред интегративна задача, като *биоетика* тя е изправена непосредствено и пред непосредствената сила на интегративното, към което тя самата се проявява като задължена да издири инстанции на интегритета и се опита да изтъкне границите на дезинтегриращите действия. Една такава *инстанция на интегритета* се намира например още в човешкото *тяло*, а не едва в самосъзнателната субективност, ние се докосваме до интегритета на едно лице не като например му противоречим, а като ограничаваме или дори отнемаме неговите възможности за физическо съществуване. Като материална биоетическа категория „интегритетът” впрочем може да се отнесе и

към някои извънличностни аспекти, да речем към аспекта на *многообразието на видовете* на една свободна природа или изобщо към *достойното оценяване на виталността* – последното впрочем би трябвало да става без при това да се подкрепя витализма, доколкото един витализъм може да се получи като резултат само от едно емпирично, респ. обективистки стеснено разбиране за живота, което не знае нищо за последното тъждество между живот и познание, а с това и между живот и свобода така, както то е било развивано от Фихте и Хегел. Но както и да е, една ориентирана по посочения начин към идеята за интегритет биоетика ще се отличава от модела на биоетиката като приложна етика не на последно място и по това, че тя по начало допуска вътрешна множественост на перспективите, която отговаря на самодиференцирането на живота в множествеността на жизнените светове – например на множествеността на исторически и културно диференцираните жизненни светове, тоест тя и формално ще бъде „интегративна” биоетика¹⁷. Наистина като *етика* тя си остава изобщо ориентирана към самопознанието на свободата, *към автономията* в силния Кантов смисъл на думата, а в действително *живяната свобода* тя намира своя телос. Като етика, отнесена към измерението на *Bios* тя е в състояние да вземе под внимание и формите на сама по себе си съществуващата, все още скрита за самата себе си свобода – тя е в състояние да тематизира условията на възможност именно на *живяната* свобода. Може би в епохата на науките за живота точно това е действително най-необходимото нещо – животът да се мисли в неговото съответствие със свободата, а не само като нещо, което трябва да се овладее чрез науката. Една биоетика, която в представения смисъл разбира себе си като участваща в *Bios*, чиято рефлексия тя е, представлява изследователска програма, чието осъществяване в голямата си част все още е пред философската етика, все пак обаче при полагането на нейните основи може винаги да се прибегне до използването на вече изпробваните в Кантовия контекст мисловни фигури. При всички положения тук философските понятия от минали столетия могат да се окажат всичко друго, но не и антиквирани. Напротив, те могат да се проявят като предпоставки за една живяна също така и в бъдещето хуманност.

Превод от немски: Христо П. Тодоров

¹⁷ Редица програмни приноси към проекта за една „интегративна биоетика” и в смисъла на методологическия „плюриперспективизъм” могат да се намерят в: Thomas Sören Hoffmann / Ante Čović (Hg.), *Integrative Bioethik. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums, Mali Lošinj 2005 / Integrative Bioethics. Proceedings of the 1. Southeast European Bioethics Forum, Mali Lošinj 2005*, St. Augustin 2007.