

ХРИСТО ХРИСТОВ*

ОТНОСНО ГЕНЕАЛОГИЯТА НА ЕТИЧЕСКИЯ ДИСКУРС НА МОДЕРНОСТТА

Abstract: The main aim of the article is to argue the existence of a necessary link between the expansion of utilitarianism in the Victorian-Age and the problems we find today in the ethical thinking of modern liberal democratic societies, whose fundamental institutions and structural changes of the public field are still, to a certain degree, under the sway of that influential philosophical doctrine. In pursuing this aim, I make a closer study of the utilitarian philosophy of Henry Sidgwick, insofar as he is the main representative of utilitarianism in the late Victorian Age. Moreover, Sidgwick is the ethical philosopher who succeeded in adapting the system of classical utilitarianism to the dynamically changing world of the late 19th century. He was one of the first modern philosophers whose works established conditions for the emergence of the analytical tradition in ethics. Due to this, we must have a clearer understanding of the specific changes in the body of utilitarian ethics in the late Victorian Age that brought about the emergence of today's modern ethical discourse.

Keywords: Victorian Age, utilitarian moral philosophy, ethical discourse of modernity

I. Викторианската епоха

Отдавна известен факт е това, че през викторианската епоха се осъществяват невиджани дотогава социално-икономически, политически и културни трансформации, които ще предопределят развитието на нашата собствена епоха, нашата собствена епоха, разгледана като епоха, в която доминират характерен вид фундаментални етически концепции (Supple 1978). Тези концепции безспорно са възникнали в резултат от осъществилите се поетапно революционни промени в индустриалната сфера, които познаваме като Индустриална революция. Отвъд баналните исторически факти обаче често пропускаме някои важни подробности. Викторианската епоха не е просто времето, през което управлява кралица Виктория (1837–1901). Викторианската епоха дори не се изчерпва с идеята за възникването на могъщата средна класа, която започва да има претенции за своя дял в управлението и оформянето на националния облик на британеца, който държи да има солидни спестявания, удобна къща и безукорно морално поведение в обществото. Викторианската епоха е време на дълъг преход от ценностите на старото прединдустриално общество, които в голяма степен са ценностите на богатите аристократични кръгове, чието основно богатство е земята, към ценностите на едно модернизирано индустриално общество, което в голяма степен прилича на това, което познаваме днес. Този преход вече е започнал. През 1776 г. Адам Смит публикува „Богатството на народите“, за да предложи на своята публика идеята си за стадийното развитие на обществата, които неминуемо трябва да преминат от етап, доминиран от земята като основно богатство, към етап, който е доминиран от финансите и твърде по-динамичните отношения, които те налагат в обществото (Malloy 1994). Смит в действителност отразява начина, по който утилитарната мисъл в икономиката и правото предлага нови идеи за институционални реформи, кои-

* Ас. д-р Христо Христов в ИИОЗ, БАН. Email: hristo2907@abv.bg

то трябва да преследват две основни цели. Първо, трябва да се стремим да реализираме възможно най-голямо благоденствие за всеки, като реализираме онова обществено развитие, което подпомага индивида да развива своите морални и физически качества, които го правят продуктивен за себе си и останалите в обществото. Второ, трябва да намерим онази концепция в етиката, която ни подсказва как да хармонизираме индивидуалния и публичния интерес в постигането на максимума благоденствие в морален и материален смисъл, за да може те взаимно да се подкрепят в името на общата полза. Без съмнение, тази утилитарна традиция се развива като стройна теория за социално-икономическите и правните отношения от Джеръми Бентам и Джеймс Мил в края на XVIII в. и началото на XIX в. Тя обаче получава завършеността на своите аргументи в съчиненията на двама бележити представители на британския утилитаризъм през викторианската епоха – Джон Стюарт Мил и Хенри Сиджуик. Това не е случайност. В действителност утилитарната традиция представлява за ранната викторианска епоха едно изпитание на модерните времена (Burgow 1978). Това е така, доколкото утилитаризмът е критика срещу традиционните обществени институции, която критика в същността си е аисторична, даже антиисторична, доколкото отхвърля като фиктивна „мъдростта на нашите предци“. Утилитаризмът отхвърля валидността на онези ценности, които подкрепят стария аристократичен елит, който все още разчита на големите си поземлени владения и на старите привилегии, които запазват неговия монопол върху управлението на държавата, армията и църквата. Тези ценности са отхвърлени от утилитарната доктрина, доколкото получават отрицателно значение в правен и икономически смисъл според нейното тълкуване на проблема. Същите пречат на общественото развитие, благоприятствайки за възникването на повече хаос, корупция и произвол. Те са отхвърлени обаче и в един строго морален смисъл, доколкото възпрепятстват развитието на общество, в което максимумът щастие е залог за максимум морално благоденствие на неговите членове. От друга страна, аристократичните кръгове активно се присъединяват като участници във влиятелните финансови институции, за да изтъргуват своите титли и получат своето парче от пая на корпоративните интереси в лондонското Сити (Supple 1978). По този начин именно утилитарната морална доктрина през викторианската епоха успява да артикулира един основен за епохата проблем: задачите, с които основните политически институции трябва да се справят, са се променили драстично през 30-те и 40-те години на XIX в. Традиционната форма на тези политически институции не позволява да се осъществи дори минимален напредък относно това справяне с новите задачи. От друга страна, викторианската епоха е епохата на възникването на нови класи, които демонстрират социална активност и способности за участието в рамката на базовите политически и социално-икономически институции. Утилитарният морал се превръща именно в тяхното кредо, а фигури като Джон Стюарт Мил – в техни защитници, доколкото активно развиват класическата либерална традиция, която настоява за широка представителност в управлението на страната (Mill 1971). Същата тази либерална традиция обаче безспорно е силно повлияна от утилитарната традиция, която Мил развива в края на първата и началото на втората половина на века. Ползата, която по необходимост трябва да е обществено реализирана, се нами-

ра в основата на етиката. Обществената полза единствено може да бъде универсален морален стандарт, с чиято помощ можем да отсъдим дали е справедливо да имаме прогресивно подоходно облагане и по-високо трудово възнаграждение за работниците във фабриките (Mill 1971: 183–248). Накратко, утилитаризмът на Мил дава отговор на повдигнатите въпроси от страна на онези политически кръгове през викторианската епоха, които определят като най-важни проблемите, свързани с националното благоденствие, което възниква при едно ефективно споделяне на политическата власт и поемане на отговорностите, които произлизат от това споделяне (Supple 1978). Именно във връзка с този важен политически дебат през викторианската епоха утилитаризмът на Мил осъжда индивидуалистичния егоистичен стремеж, доколкото той противоречи на утилитарния морален принцип за най-голямата сума щастие, която гарантира съществуване, лишено от страдание, а предлага в същото време множество възможности за развитието на индивидите в ментален и физически план. По такъв начин им се гарантира пълна удовлетвореност от живота, но задължително в рамките на едно благоденстващо общество, съставено от свободни индивиди, които постигат високо жизнено равнище, подчинено на принципа на духовна култивираност и система от граждански права и свободи. Подобно съществуване за Мил е най-висшата морална цел на утилитарната доктрина. Тази доктрина определя целта на действията на моралните агенти според моралния стандарт за постигането на максимум щастие за най-голям брой хора. Това определение позволява извеждането на морални правила за човешкото поведение, което винаги се разгръща в система, изградена от обществени институции, които функционират на базата на един синтез между понятията за обществена полза и справедливост (Mill 1971: 201–248). Това не е просто любопитен факт, свързан с историята на утилитарната философия. Утилитаризмът през викторианската епоха успява да предостави концепция за така нужната реформа на традиционните институции, завещани на неспокойната модерност от страна на старите прединдустриални общества. Този исторически факт ни подсказва, че именно утилитарната морална философия във викториански контекст ни дава ясна представа за генеалогията на етическия дискурс в модерните западни общества, в които живеем днес. Утилитарната морална философия обаче получава своя завършен вид в съчинението „Методите на етиката“ на Хенри Сиджуик. Поради тази причина ще спрем своето внимание и върху него.

II. Утилитарните аргументи на Сиджуик

По общо мнение на изследователите Хенри Сиджуик (1838–1900) заема едно от централните места в областта на утилитарната традиция. Съчинението, което е причината това да се случи, е озаглавено „Методите на етиката“ и бива издадено за първи път през 1874г.. Седем години след смъртта на Сиджуик, през 1907г., вече са налице седем издания на това негово съчинение, което от давна бива определяно като фундаментално в областта на етиката. През 1981г. това последно дотогава седмо издание бива преиздадено в Съединените щати. Предговорът е написан от Джон Ролс. Според Ролс „Методите на етиката“ представлява най-ясната и достъпна формулировка на това, което можем да наречем „класическа утилитарна доктрина“. Тази доктрина именно защитава положението, че върховната морална цел на социалното и индивидуалното действие е

най-голямата нетна сума щастие за всички същества, надарени със сетива и разум (Rawls 1981). Щастие тук означава баланс (положителен или отрицателен) между удоволствието и болката в нашия живот. Това определение ни е познато още от творчеството на Джеръми Бентам. Сиджуик променя тази формулировка в известна степен, като заявява, че щастieto е нетният баланс между приемливия и неприемливия съзнателен живот на човека. Според Ролс Сиджуик е важен автор с това, че бива наясно относно трудностите, с които утилитарната доктрина трябва да се срещне през втората половина на XIX в., както и с това, че се захваща с тях по един последователен и цялостен в логичен план начин за разлика от Джон Стюарт Мил.

„Методите на етиката“ бива важно съчинение за изследователи като Ролс поради една друга причина. Това съчинение представлява първата академична работа по морална философия, която има за цел предоставянето на сравнителен анализ на моралните концепции, които в исторически план се оказват водещи за европейската култура. Ролс отбелязва в своя предговор от 1981 г., че Сиджуик именно поради това написва тази своя етическа студия. Авторът на „Методите на етиката“ е мислил, че утилитаризмът е имал нужда от обосновано и задоволително оправдаване, което не може вече да бъде намерено в съчиненията на неговите класически представители като Бентам, нито в новите либерални концепции на техните наследници като Мил. Ролс допълва, че за тази цел Сиджуик направил опит да редуцира всички главни морални концепции до три: егоистичен хедонизъм, интуитивизъм и универсален хедонизъм (класически утилитаризъм). С оглед на тази концепция Сиджуик ни предоставя следната схема, която откриваме в „Методите на етиката“:

1. Описание на предмета и границите на етиката;
2. Описание на егоистичния хедонизъм ;
3. Описание на интуитивизма ;
4. Описание на универсалния хедонизъм ;
5. Систематична обосновка и оправдание на универсалния хедонизъм като морална концепция, която трябва да бъде избрана от всяко рационално същество; проблем относно оправданието и рационалния избор.

Ролс извежда заключението в своя предговор, че противно на нашите очаквания Сиджуик не определя универсалния хедонизъм като по-висша морална концепция спрямо егоистичния хедонизъм, макар да си личи, че храни симпатии именно към първия. В края на „Методите на етиката“ Сиджуик намира за разумно да изрази мнението, че и двете концепции по еднакъв начин удовлетворяват стандартите на едно разумно обосновано оправдание на избора на дадена морална концепция от страна на едно разумно съзнание. Проблемът според Сиджуик, отбелязва Ролс, се крие именно в практическия разум на това разумно същество. Този практически разум е изглеждал в очите на Сиджуик разделен срещу самия себе си. Разрешението на този проблем надхвърля възможностите на едно съчинение по етика. То изисква основно изследване на критериите относно правенето на разграничение между истинни и неистинни убеждения. Единствено с помощта на такива критерии ние може да изберем като разумни едни морални убеждения пред други, разрешавайки антиномията на

практическият разум, която се съдържа в неговото разделение между егоистичния и универсалния хедонизъм.

За Ролс оригиналността на това фундаментално етическо съчинение на Сиджуик се състои в неговата собствена концепция за моралната философия, която включва метода на разумно и задоволително оправдание относно избора на дадена морална концепция. Този метод процедира от положение на пълно познаване и систематично сравняване на по-значимите морални концепции в традицията на европейската философска мисъл. „Методите на етиката“ представлява поради тази причина точно разбиране на класическия утилитаризъм, доктрина, която продължава да бъде влиятелна в англосаксонския свят и по времето на Ролс (Schneewind 1977). Тази е причината самият Ролс да счете за нужно старателното изучаване на подобна творба, доколкото именно това ще се окаже пробен камък за извеждането на концепцията за справедливостта като безпристрастност (Sandel 1984: 2–4).

Втора книга от „Методите на етиката“ е посветена на дефиницията на принципа и метода на егоистичния хедонизъм – едно от основните понятия в съчинението на Сиджуик (Sidgwick 1981: 119). Още в самото начало разбираме, че терминът „еготичен хедонизъм“ е синоним на термина „еготизъм“, т.е. разумно обосновано поведение, което предполага желанието на всеки индивид да получи възможно най-много щастие, като последното бива негова най-висша цел. Според Сиджуик е вероятно за мнозина да изглежда съмнително включването на егоистичния хедонизъм в една система на етиката. Това съмнение произлиза от схващането, че не са налице уместни основания, подкрепящи подобно включване, доколкото обикновеният еготизъм не може да бъде фундамент за една система на морала на човечеството. За Сиджуик обаче подобни твърдения може да бъдат дискутирани, доколкото те не са предлагащи окончателно доказателство за своята истинност. На първо място можем да обърнем внимание на положението, че еготичният хедонизъм е разумно обосновано поведение, базирано на широкото приемане на факта, че по принцип е разумно за един човек да постъпва по начин, който най-много способства за неговото максимално щастие. Според Сиджуик това положение се приема широко от представителите на интуитивистките и утилитаристките направления едновременно. При утилитаризма именно ясно наблюдаваме съобразяване с принципа на еготичния хедонизъм. Сиджуик ни припомня, че за Джеръми Бентам най-голямото щастие за най-голям брой хора е истинният стандарт за правилно и погрешно, но в същото време бива също така уместно и правилно всеки индивид да се стреми към най-голямото лично свое щастие. По този начин разбираме, че Бентам полага основите на универсалистки хедонизъм, доколкото определя като истинен стандарт за разграничение на правилното от погрешното най-голямото щастие (т.е. удоволствие) на най-голям брой хора, а в същото време приема уместността на еготичния хедонизъм (т.е. удоволствието на всеки един индивид поотделно) в своята етическа система. Очевидно е, че в очите на Сиджуик Бентам трябва да има предимство пред философските интуитивисти, най-вече Кант, които се опитват да подчинят еготичния хедонизъм на едно по-фундаментално правило в етиката като категорическия императив. Утилитаризмът предлага търсенето на щастieto да бъде висшата цел на една етическа

система, като прави дистинкция между универсалното щастие на една социална общност и индивидуалното щастие на всеки един неин член. Това означава, че утилитаризмът запазва разграничението между субективна и обективна правилност на поведението, за разлика от философския интуитивизъм, с цената на наличието на постоянно напрежение между тези две противоположни перспективи в етиката. Това означава, че утилитаризмът според Сиджуик има предимството пред философския интуитивизъм, доколкото търси основания за утвърждаването на връзката между щастие и дълг. Тази връзка наистина отсъства като задължителна във философския интуитивизъм, доколкото тя най-вероятно би довела до хетерономия на моралното законодателство, карайки го да изхожда не от принципа на чиста свобода, но от принципа на природна необходимост. Последният именно се разкрива като този, чиято максима не може да стане всеобщ закон в едно царство на автономността и свободата, царство, в което другият е преди всичко цел, но не и средство.

Щастие и дълг

Вярата, уповаваща се на връзката между щастieto и дълга, представлява за Сиджуик вяра, която откриваме като основна тенденция сред цивилизованите общества при достигането на определен стадий на цивилизация. Аргументите, които може да бъдат приведени в полза на подобно убеждение, трябва да бъдат почерпени според английския утилитарист от самия опит на хората, доколкото в неговата сфера ние може да ги срещнем реализирани на практика (Sidgwick 1981: 162–164). В какво се състои естеството на вярата за необходимата връзка между щастие и дълг? На първо място тя изхожда от критичното изследване на допускането, че един добродетелен човек често може да се намира в твърде неблагоприятни за неговото щастие обстоятелства, но въпреки всичко да е възможно да постигне възможния максимум щастие при тези обстоятелства заради своята добродетел, като не се взимат предвид доводите, които оспорват яростно това твърдение. Сиджуик изтъква факта, че подобно допускане се прави от множество моралисти с репутация, популярни проповедници и морализатори. Същият този факт не изключва необходимостта обаче то да бъде преоценено посредством безпристрастно изследване. За целта на подобно безпристрастно изследване Сиджуик приема общото разделение на видовете задължение на отнасящи се до отделния индивид в едно общество и отнасящи се до обществото като цяло. Нека поясним. Първите задължения се определят най-уместно като задължения към самия себе си, предполагайки постъпки, които целят постигането на своето собствено щастие (по директен или индиректен начин). Вторите задължения предполагат постъпки, които имат за цел постигането на възможно най-голямото щастие за една общност като цяло, т.е. те може да бъдат характеризирани като социални задължения. Точно тук се изправяме пред основния проблем, свързан с връзката между щастieto и дълга. Той се състои в следното според Сиджуик: когато насочим вниманието си към социалното подразделение на понятието за дълг, тогава именно разглеждаме положението, дали посредством съблюдаването на моралните задължения, които предписват определени начини на поведение спрямо другите, ще осигуряваме винаги най-голямо щастие за самите себе си?

Сиджуик се спира твърдо на методологията и терминологията на Бентам при трактовката на този основен етически проблем, макар да отчита факта, че те се нуждаят от определени видоизменения за целите на неговото изследване. На първо място трябва да разгледаме удоволствията и сигурността, които са последици от съблюдаването на моралните правила, както и болките и несигурността, биващи последици от тяхното нарушаване, като санкции на същите тези морални правила (Bentham 1843). Сиджуик изтъква приетото разделение на тези санкции на външни и вътрешни, което срещаме и у Бентам. Външните санкции са легални, т.е. наложени от суверенната власт по пряк или непряк начин, и социални, т.е. произхождащи от одобрението и благоразположеността на волята на членовете на нашето общество, които оценяват полезността на доброто ни поведение спрямо другите, както и респективно от недоверието и липсата на одобрение спрямо нашето поведение към тях. Вътрешните санкции засягат поведението, което бива продиктувано у нас от егоистичния интерес и се отклонява от руслото на морала. Тези санкции лежат в основата на приятното чувство да постъпваш по добродетелен начин, както и на липсата на угризения на съвестта, или са един по-индиректен резултат от ефекта върху менталното състояние на този, който се придържа твърдо към затвърждаването на добродетелни нагласи и навици. Според Сиджуик тази класификация е твърде важна поради факта, че системите от правила, към които тези различни санкции се отнасят, може да бъдат взаимно в конфликт. Нека спрем своето внимание върху този важен пункт от „Методите на етиката“ . Според Сиджуик конфликтът между различните системи от правила в едно общество се състои във факта, че позитивната моралност на всяка общност (т.е. сбор от основни правила, за чиято валидност е налице общо съгласие, разгледан като кодекс, който е наложен върху едно отделно лице от страна на публичното мнение на общността, към която същото това лице принадлежи (Sidgwick 1981: 214–215), претърпява с времето определено развитие (Ibid.: 164–165). Същината на това развитие се определя за Сиджуик от промените, които засягат съзнанието на малцина, преди да бъдат приети от мнозина. По този начин именно основните правила, поддържани от най-устойчиви социални санкции, вероятно биха били в яростен сблъсък с моралните интуиции на онези членове на обществото, които притежават изключително голям морален усет. На базата на подобни основания според Сиджуик законовата система и позитивната моралност може да се разминават в определени подробности, свързани със санкциите на основните правила за морално поведение. Налице е важен казус. По необходимост не може да съществува дълго закон, който да бъде всеобщо считан за неморален, а поради това – за такъв, на който никой не е длъжен да се подчинява. Лесно може да бъдат налице обаче закони, които налагат поведение, което бива разглеждано като неморално от страна на известен брой просветени членове на дадена фракция или партия в обществото, особено фракция или партия, която притежава свое собствено публично мнение. По този начин е възможно един отделен член на обществото да бъде свързан много по-здраво с тази фракция, отколкото с останалата негова част, а социалната санкция в този случай да се намира в конфликт с легалната.

За Сиджвик именно този конфликт на санкциите бива от съществено значение, доколкото трябва да преценим дали същите тези санкции са достатъчно основание за един рационален егоист да изпълни своя социален дълг, т.е. дали те са точката на съвпадение между егоистичен интерес и морален дълг, който дълг притежава неминуемо социална конотация. Сиджвик тук извежда смущаващото заключение, че външните санкции на моралността не са достатъчни, за да определят винаги едно аморално поведение като биващо също и неблагоприятно. Трябва да допуснем, че в едно относително добре устроено общество, което за Сиджвик означава едно обикновено цивилизовано общество в своето нормално състояние на граждански мир, всяко сериозно явно нарушение на закона бива противно на благоразумието, т.е. на егоистичния интерес също така. От друга страна, подобно нарушение може да бъде нещо нормално в процеса на една насилствена революция, когато бива налице всеобщо разпадане на сигурността. Как би постъпил един отделен рационален егоист в такъв случай? Той вероятно би подкрепил обществения ред, който е гарант за сигурността и ползването на всички блага, свързани с нея, т.е. би бил последовател на Бентамовия утилитарен принцип, който е стандарт в случая за разграничение между правилно и неправилно поведение¹. Също така обаче един отделен егоист не би счел за ясно универсалното предписание „Търси мир и го следвай!“ във времена на безредици, въпреки, че подобно универсално предписание говори с езика на рационалния егоистичен интерес, насочен към най-голямата сума щастие. Най-голямата сума щастие може да бъде предложена на хладнокръвни и умели личности именно в отсъствието на стабилен социален ред според Сиджвик (Sidgwick 1981: 165–166). Тогава именно те биха придобили власт, богатство и възможности, които са били немислими за тях в мирно време. На базата на тези аргументи Сиджвик заключава, че въпреки нашето допускане за едно общество на рационални егоисти, което би се стремело, веднъж организирано, да остане в стабилно и уредено положение, не всеки отделен рационален егоист ще се придържа към социалния ред и сигурността в това общество на всяка цена. Напрежението между категориите щастие и дълг остава за Сиджвик на този етап присъстващо. Основание за подобно твърдение ни предлага обобщението

¹ Нека отбележим, че в това отношение позицията на Джон Лок, който е представител на различната от утилитаризма традиция на социалния договор, към която се причислява и Джон Ролс, е твърде сходна на Бентамовата. Вж. например:

Men being, as has been said, by nature, all free, equal, and independent, no one can be put out of this estate, and subjected to the political power of another, without his own consent. The only way, whereby any one divests himself of his natural liberty, and puts on the bonds of civil society, is by agreeing with other men to join and unite into a community, for their comfortable, safe, and peaceable living one amongst another, in a secure enjoyment of their properties, and a greater security against any, that are not of it. This any number of men may do, because it injures not the freedom of the rest; they are left as they were in the liberty of the state of nature. When any number of men have so consented to make one community or government, they are thereby presently incorporated, and make one body politic, wherein the majority have a right to act and conclude the rest.

Вж. John Locke, *The Works of John Locke in Nine Volumes*, London: Rivington, 1824 12th ed.. Vol. 4.: Chapter VIII.: Of the beginning of political societies. Accessed from <http://oll.libertyfund.org/title/763/65497> on 2012-05-26 [6. a.].

на английския философ, че при най-развитите общества, с които може да се запознаем, намираме съдебна администрация, която никога не е толкова перфектна, а извършените престъпления, които не са разкрити все още – акт на безразсъдство на фона на наказанието, което законът определя за тях по презумпция. В подобно общество, продължава Сиджуик, законовата база никога не е в толкова добро състояние, че да предотврати едно фрапиращо антисоциално поведение, което винаги намира вратичките в същата тази база, или понася санкции, които не надвишават печалбата от законното нарушение. Сиджуик ни напомня за нещо твърде болезнено, и най-добре устроените общества страдат от корупция на своите базови институции².

Какво ни предлага Сиджуик като разрешение на този проблем? Той не предлага да намерим начин за разглеждането на социалните санкции като компенсирани недостатъците на легалните. За него е несъмнено, че надеждите на един рационален егоист, свързани с получаването на добро отношение и висока оценка от страна на неговите съграждани в обществото, представляват достатъчно надеждна гаранция той да се подчинява на законите, дори при липса на адекватни законови наказания. Такава надеждна гаранция представляват и страховете от отказ на нужна помощ, изключване от обществото и отвращение от страна на същите тези негови съграждани, когато неговото поведение бива извън законовата норма (Sidgwick 1981: 166–170). Проблемът тук обаче е твърде сходен с този, който свързваме с легалните санкции. Социалните наказания, наложени върху поведението на дадено лице или организация, биват заобиколени като законовите наказания от онези, които са извършители на неразкрити престъпления. Нещо повече, силата на една социална санкция стремглаво намалява според Сиджуик в пропорция на увеличаващия се брой дисиденти спрямо общественото мнение, което я утвърждава. Тази социална санкция често бива преодоляна от партийния дух на една или друга обществена фракция дори когато официалното становище определя това като криминално по своята същност.

Сиджуик обобщава, че от изложеното дотук най-вероятно е невъзможно да твърдим, че външните санкции, свързани със законовите задължения на хората, винаги ще бъдат достатъчни, за да се отъждествят дългът и интересът. Още по-трудно е да търсим подобно тъждество, когато имаме предвид моралните задължения, които не са включени в сферата на правото. Сиджуик ни подсказва, че при подобно положение мнозина утилитаристи биха изтъкнали значението на принципа на реципрочността, който има за цел отъждествяването на индивидуалния интерес със социалните задължения, които в голяма степен налагат моралния дълг да считаме другите като цел, но никога само като средство. Принципът на реципрочността определя добродетелите като полезни и нравещи се на другите хора качества. По този начин те изграждат същината на либералната пазарна концепция, доколкото са елементът, който увеличава пазарната стойност на услугите на един добродетелен човек. Този добродетелен човек разполага с доверието на останалите, които се явяват закупуващи неговите

² В подкрепа на подобно твърдение може да послужи актуалният за тази година доклад относно корупцията в Европейския съюз: вж. на http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_374_en.pdf, p. 41 [б. а.].

продукти на висока пазарна цена. Добродетелта произвежда продаваем на високи нива продукт и предлага увенчани с достойнство интересни функции на успелия в своето начинание производител. Добродетелният човек притежава и друго ценно качество. Той публично предразполага хората да му се нравят, като в замяна предлага удоволствието, произхождащо от неговото общество. Нещо повече, неговите ценности, поведение и очаквания биват имитирани, доколкото това се възнаграждава, когато бива манифестирано публично. Добродетелният човек представлява пример, който учи другите на добродетел, дефинирана по гореспоменатия начин. За Сиджуик е без съмнение, че такъв добродетелен човек може да бъде всеки рационален егоист, като така най-сетне ще разполагаме с тъждество на социалния дълг и интереса под някаква приемлива за обществото форма. Рационалният егоист ще преследва най-голямата сума свое щастие, въздържайки се от порочността, която свързваме с нарушението на общоприетите морални принципи, които биват защитавани от външните санкции на законите и обществената позитивна моралност. Неговото поведение такова ли е обаче, че да съвпада с моралния дълг, предписващ изпълнение на нашите задължения *a priori* в еднаква степен спрямо всички останали, доколкото те в еднаква степен притежават ненакърнимостта на свободни и разумни същества? Сиджуик е категоричен, че отговорът трябва да бъде отрицателен. Подкрепям мнението, че линията не неговия аргумент притежава логична последователност, а тя може да бъде изложена накратко. Първо, рационалният егоист трябва просто да показва привидно онова, което се счита за добродетел, за да получи в замяна нужния социален успех. Това е слаб мотив за въздържане от накърняване на интересите и достойнството на другите при обстоятелства, които спомагат това деяние да остане неразкрито. Второ, не сме в състояние да утвърдим добродетелта като полезна във всеки един смисъл. В един пазар на ожесточена конкуренция реално според Сиджуик едно лице бива полезно най-вече с качества, които може да бъдат определени като отрицателни от всяка една външна морална санкция. Трето, принципът на реципрочността утвърждава добродетелно поведение, което не може да бъде добродетелно ако го подчиним на правилото, че моралният дълг трябва да бъде изпълнен към всекиго в еднаква степен, доколкото този дълг визира една общност от равнопоставени и свободни морални същества. Рационалният егоист, който подчинява поведението си на принципа на реципрочността, калкулира постоянно ползите и вредите от показването на своите добродетелни полезни качества, изхождайки от социалното влияние на тези, пред които това показване се извършва. Той се въздържа от навреждането на тези, които могат да си отмъстят, и нехае за задълженията си към слабите и незначителните, освен ако те не предизвикат съчувствие у влиятелни хора. Нещо повече, принципът на реципрочността не е аргумент за въздържане от някои вредни практики, които не нанасят преки щети на отделни лица, но имат трайни негативни последици за общото благоденствие. Такава практика според Сиджуик представлява екстравагантният разкош.

Сиджуик ни подсказва, че проблемът, който се свързва с нашата невъзможност да отъждествим щастие и дълга, може да намери своето обяснение при анализирането на променливите и несигурни тенденции, които са заложени в социалното мнение, и намиращите се в конфликт разнопосочни елементи, от

които те са изградени. Този анализ ще ни помогне да разберем факта, че много моралисти отбелязват несъответствието в епохата на модерността между по-значимите правила, поддържани от социалната санкция на цивилизованите граждани, и общоразпространения вид морално поведение в обществото. По този начин разбираме, че в едно такова общество биват налични особени морални кодове, които се различават в редица отношения от общоприетите морални правила. Такива морални кодове представляват това, което Ролс по всяка вероятност ще нарече собствена разумно обоснована обобщаваща концепция за благо (Rawls 1972: 22). Безспорно е, че Ролс намира в изследването на Сиджуик основна топка, която ще разглежда в „Теория за справедливостта“, както и в „Политическият либерализъм“ по-късно. Тази топка представлява определението на Сиджуик, че в обществото присъства едно основно мнение на публичността, но бидейки заедно с множество видове особено морално мнение, които видове срещаме в редица сдружения и организации – църкви, университети, профсъюзи, политически партии или асоциации на представителите на дадена професия. Особените, можем да ги назовем още и партикуларни, мнения биват в конфликт в определена степен с мнението на широката публичност. Нека се спрем върху този важен момент в развитието на етическата доктрина на Сиджуик, който ще бъде интерпретиран по-късно от неговия изследовател Джон Ролс в една твърде различна светлина. Да започнем с това, че според Сиджуик най-общо биват налице две различни степени на позитивна моралност (Sidgwick 1981: 169–175). Тези две различни степени на позитивна моралност са подкрепяни от някаква форма на общо съгласие. Единият вид позитивна моралност, обяснява Сиджуик, бива по-стриктният морален код на едно общество, който публично се излага като главен предмет на едно морално обучение. Другият вид позитивна моралност е една сфера на по-малко строги правила за морално поведение, които се допускат частично, но, от друга страна, понякога са подкрепяни по-надеждно от дадена социална санкция. Сиджуик ни предлага една викторианска версия на това, което може да наречем плурализъм и гъвкавост при намирането на консенсус между различните концепции за благо, които са включени в една обща за тях базова обществена рамка. Мисля, че това е идеята, която инспирира Ролс при определянето на частичния консенсус между отделните разумно обосновани концепции за благо като основно понятие за политическия либерализъм. Това е проблем, върху който ще се спрем по-късно. Един отделен човек, който отказва да се придържа към официалния стриктен морален код, все пак участва в социалните взаимоотношения в еднаква степен като останалите членове на обществото, които може да приемат този стриктен морален код. Сиджуик казва просто, че щастието на такъв човек не зависи от одобрението на един моралист, даже не зависи от одобрението на човечеството, доколкото това е човечеството в представите на един моралист.

Интерпретацията на Джон Ролс

Сиджуик твърди, че по всяка вероятност правилата за морално поведение, базирани върху принципите на егоистичния хедонизъм, ще се отклонят от правилата, предписани от дълга и добродетелта, макар последните да са схващани като морални правила *a priori* за всяко автономно морално законодателство (Sidgwick 1981: 175). Съвпадението между принципите на егоистичния хедони-

зъм и принципите на етическия интуитивизъм, който се стреми към съвпадение между реализирането на социалните добродетели, предписани от идеи като добродетел и дълг, и постигането на личното щастие, бива невъзможно за Сиджуик. Подобно съвпадение за него единствено би било открито в една Утопия, където Законът е в перфектна съгласуваност с Моралното мнение, където въпросите на морала са разрешени като математически операции. По този начин систематизацията на етическите методи попада на един траен етически проблем, който едва ли ще намери своето разрешение по лесен начин: Как трябва да включим принципите на един егоистичен хедонизъм в системата на общи етически правила, които ще бъдат аргумент за съгласие по отношение на обща концепция в обществото, визираща дистинкцията между правилното и неправилното, честното и нечестното, доброто и лошото, справедливото и несправедливото? Хенри Сиджуик е теоретикът в сферата на етиката през викторианската епоха, който ясно очертава контурите на този проблем. Джон Ролс е теоретикът в сферата на политическата мисъл в ХХ в., който решава да пренесе този проблем в областта на политическото, където може да развием на по-абстрактно равнище теория за социалния договор, която ще даде основите на гореспомнатата концепция. Тази концепция ще има за свое съдържание фундаменталните принципи на справедливостта, които ще бъдат рамката за консенсус между всички отделни концепции за благото. Тази концепция ще направи опит за помиряването между субективната и обективната правилност на морално поведение единствено в областта на политическото, в която област нито една обобщаваща етическа концепция няма предимство пред останалите, доколкото всички участват във форума на публичната употреба на разума. В този форум всяка субективна морална правилност трябва да представи своите аргументи като публично приети дори от опозиционни концепции, доколкото тези аргументи няма да накърняват свободи и права, приети от всички за основни блага, принадлежащи им в еднаква степен по силата на това, че те са визирани като свободни и равнопоставени членове на една политическа общност.

III. Заключение

Какво представлява етиката в наши дни? Академична дисциплина, практическа философия, която лесно може да се обвърже с една или друга група религиозни или светски ценности, или нещо друго? От друга страна, етическия дискурс болезнено е навлязъл в ежедневно говорене за редица важни проблеми, свързани с областите на медицината, политиката, правото, екологията, икономиката и др. Понятието за етика сякаш е едно от най-употребяваните понятия в рамките на публичното пространство на съвременните общества. То присъства в настървените политически спорове, използва се широко от бележители и не чак толкова бележители общественици, с една дума, понятието за етика, етическото, е навсякъде в нашия живот. Най-лесният начин да скриеш нещо обаче е да го поставиш на най-видно място, то става незабележимо за неизкушения поглед, насочен към калкулацията на делничните задачи. Поради тази причина мнозина днес са по-скоро скептични или цинични относно въпросите, които може да бъдат определени като свързани с етиката. Защо? Американският философ Шели Кейгън отбелязва в своето изследване за границите на нравствеността от 1989 г., че моралът всъщност изисква от нас да извършваме тези

постъпки, които не са забранени по един или друг начин и довеждат до най-добрите последици, т.е. спомагат за реализирането на максимума всеобщо благо (Kagan 1989: 1–46). Кейгън с право окачествява това етическо изискване като радикално. Същото ни задължава не просто да се стремим към развитието на нашите собствени проекти и тези на близките ни хора, а да преследваме благодеянието на всички индивиди, на света като цяло. Аз, в качеството си на морален деятел, трябва да се стремя към възможно най-голям принос при реализирането на всеобщото благо. Кейгън отбелязва, че това екстремистко иначе етическо гледище всъщност до голяма степен ни показва какво трябва да мислим като етика, която никога не допуска компромиси относно своите принципи. Ако етиката настоява доброто да е защитавано и правено в най-голяма степен, то ние трябва да се превърнем в далеч по-различни личности, които съчетават спартанска издръжливост и ревнието на Майка Тереза. Всичко останало е свидетелство, че ние в голяма степен сме неморални, мързеливи и егоистични същества, които правят добро, за да удовлетворят свои собствени потребности, а по този начин случайно са полезни и за останалите. Това безспорно би било мнението на моралния екстремист. В нашето съвремие обаче, както отбелязва и Кейгън, се среща гледището на неговия антипод, на моралния минималист, който отхвърля като валидни повечето морални постулати, които изискват да се отказваме от своето благодеяние в името на някакво хипотетично всеобщо благо, което никой никога не е срещнал в историческия ход на развитието на цивилизацията. Минималистът допуска една личност да преследва своите собствени интереси, нагаждайки ги в обществената система, като в същото време тази личност е оправдана да извършва актове, които може изцяло да са лишени от морал в един общ смисъл, но да са допуснати от социално-икономическата и правна уредба на обществото. В този смисъл говорим за неморални закони, неморални подзаконови нормативни актове и т.н. В този ред на мисли мнозина биха си помислили, че ръководството на „Топлофикация“ се състои от морални минималисти, че морални минималисти управляват страната или притежават огромен дял от нейното богатство. Персонажите на екстремиста и минималиста не са единствените в тази история на етиката в съвременното общество. Етиката на съвременното общество, тази етика, която ще остави своето завещание на нашите деца и внуци, е етика, доминирана от друга основна фигура, фигурата на умерения моралист. Кейгън и много други автори с право са обърнали внимание на този факт. Умереният моралист е водещата фигура в етическата сфера със зараждането на модерната западна култура, която налага секуларни рамки в моралните взаимоотношения. Неговият морал е моралът на обикновения човек, т.е. на човека, чиито етически и естетически ценности срещаме навсякъде в нашето ежедневие. Същите ценности придобиват особена тежест при утвърждаването на представителната демокрация и въвеждането на всеобщо изборително право, защитено конституционално. Често тези ценности са извеждани на преден план в рамките на една култура на масово консуматорско общество. Те са регулатив при провеждането на множество съдебни дела, наказателни и граждански например, когато трябва да се отсъди за мотивите при извършване на дадено престъпление (Nussbaum 2004: 1–15). Ценностите на обикновения човек съдържат един основен белег – поставянето на граница за

това, което моралът изисква от нас. Много постъпки биха довели, обективно погледнато, до най-добри последици в етически смисъл, но етиката на обикновения човек не изисква от нас да ги извършим на всяка цена, доколкото това би довело до големи жертви от наша страна (основание *pro tanto*). Обикновеният човек разполага с опцията да извършва постъпки, които не довеждат от неутрална гледна точка до най-добрите последици в етически смисъл. Етиката на обикновения човек ни подсказва, че имаме право да запазим само за себе си унаследеното огромно богатство от своя чичо скъперник, а да не го жертваме, за да спасим децата на бежанците от войната в Сирия. Етиката на обикновения човек допуска да имам грижата за онези неща в етически план, за които най-много ме е грижа, благосъстоянието на близките ми хора, реализирането на каузи, в които искрено вярвам, и т.н. Кейгън с право отбелязва, че тези допуснати от обикновената етика опции са центрирани около извършителя на постъпките, т.е. около неговото право на избор. В този смисъл етиката на обикновения човек е в голяма степен либертарианска. От друга страна, етиката на обикновения човек съдържа втори основен белег. Тя забранява различни видове постъпки, които от обективна гледна точка довеждат до най-добрите последици в етически смисъл, но съдържат нарушаването на установени правни и обществени норми. Аз мога да убия гореспоменатия богат свой чичо скъперник и да предоставя всичките пари за изхранването на гладуващите сирийски деца, но в крайна сметка ще е налице углавно престъпление в правен смисъл и постъпка, която е твърде осъдителна в морален план. Етиката на обикновения човек вярва именно в съществуването на подобни ограничения, когато сме изправени пред дилема като гореспоменатата.

Шели Кейгън и други теоретици през последните няколко десетилетия ни предлагат критични бележки относно етиката на умерения обикновен човек, чиито основно принципи бяха изложени по-горе. Тази ординерна етика не успява да ни предложи убедителни аргументи в защита и на двете си основни положения, свързани с опцията да избираме да извършим постъпки, които не довеждат до най-добрите последици въобще в етически план, и с ограничението да се въздържим от извършването на постъпки, които биха довели до същите последици, но с цената на нарушаването на установени законово и обществено правила на поведение. Умереният в етиката, фигура, която доминира в моралната философия през модерността, не успява да надделее в спора си с екстремиста и минималиста в етиката, фигури, които за разлика от него придобиват все повече популярност в по-ново време. От една страна, ординерната етика на умерения не изисква от нас жертви, които надхвърлят нашите възможности, но, от друга, тя изисква да направим в определени ситуации жертви, изисквани от една по-ригористична етика, например ако сме свидетели на давящо се дете, трябва да се притечем на помощ, независимо че това може да ни коства живота. По този начин се разбира, че ординерната етика подсказва за наличието на праг, до който ние разполагаме с опции да извършваме постъпки, които не водят до най-добрите последици в етически план. Такъв праг откриваме и при ограниченията относно извършването на постъпки, които водят принципно до най-добри последици от гледната точка на етическия екстремист, но са осъждани от съществуващите правни и обществени норми. Ние все пак имаме право

да решим до каква степен имаме основание да не се съобразим с тези норми, за да защитим един по-висш етически идеал. Последното безспорно е причина в нашето съвремие да сме свидетели на толкова много етически спорове относно това доколко са морални правните и обществените норми, които ръководят цялостно нашето поведение, доколко, от друга страна, същите подлежат на промяна в името на по-висши етически идеали, чието реализиране в голяма степен е задача за следващите поколения, за поколенията, които ще имат своята етика на бъдещето. Във връзка с това усложнено положение в съвременната етика изследователи като Кейгън отбелязват, че ординерната етика съдържа своите тежки противоречия, които са причината същата тази етика да капитулира по един абсурден начин пред доводите едновременно на екстремистите и минималистите в етиката, доколкото винаги съществува възможността при търсене на компромис от нейна страна тя да стане било екстремистка, било минималистка етическа система. Това противоречие в тъканта на ординерната етика е видимо в нашите съвременни общества. Ние непрекъснато са оплакваме от прекалено много фанатизъм и от прекалено много равнодушие в етически план. Нашето съвремие именно предлага едновременно революционни идеи как да наказваме малцината облагодетелствани в името на по-висш етически идеал, изискващ реализирането на максимум етическо благо, и идеи как да живеем с минимум етически правила, за да преследваме своето благополучие в максимална степен. Екстремистът и минималистът биха убили злополучния богат чичо Албърт, настоява Кейгън, изтъквайки добре формулирани аргументи в полза на своите доктрини, пред които ординерната етика не би била убедителна, доколкото тя не предлага според Кейгън ясни стандарти за определянето на умерената позиция, която защитава живота на един несправедлив скъперник, като същевременно предлага картината на един сравнително благоденстващ в морално отношение свят. Ординерната етика сякаш се превръща в изчезващ допотопен звяр, гаснещо пламъче от останалата в миналото буржоазна викторианска епоха, към която насочихме вниманието си в началото. Забелязахме, че характерен постулат за тази епоха е моралният свят да може да се организира с помощта на рационални принципи, които винаги намират перфектния баланс, без да обръщат внимание на множеството противоречия. Забелязахме също така, че утилитарният философ Хенри Сиджуик е първият сериозен критик на това виждане, като така имаме основание да разпознаем в рамките на неговия утилитаризъм началата на етическия дискурс на модерността през XX в. и началото на XXI в. От друга страна, изследователи като Кейгън, които в нашето съвремие са последователи на този критичен подход в моралната философия, предложен от Сиджуик в края на викторианската епоха, имат право да ни покажат това тежко противоречие в ординерната етика, която все още изгражда основата на моралния светоглед в съвременните общества в по-голяма или по-малка степен въпреки културните различия между тях. Нещо повече, автори като Кейгън сполучливо подсказват каква е задачата на една етика на бъдещето, тя трябва безспорно да търси границите на нравствеността в рамките на една много различна реалност, възникнала след нашата поствикторианска четвърта индустриална революция, която все по-драстично променя облика на области като правото, икономиката, политиката, екологията, медицината, социологията, со-

циалната психология, комуникационните технологии, медиите и др. Тази нова и дръзка реалност по всяка вероятност ще унаследи тежкия спор между тримата герои във викторианската пиеса на съвременната морална философия, *dramatis personae*, както се изразява Кейгън.

ЛИТЕРАТУРА

- Bentham, J. 1843. *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 1 (Principles of Morals and Legislation, Fragment on Government, Civil Code, Penal Law); <http://oll.libertyfund.org/1920>.
- Burrow, J. 1978. The Sense of the Past. // Lerner, L. (ed.) *The Victorians. The Context of English Literature*. London: Methuen.
- Kagan, S. 1989. *The Limits of Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Malloy, R. 1994. Adam Smith and the Modern Discourse of Law and Economics. // Malloy, R. P. (ed.) *Adam Smith and the Philosophy of Law and Economics*. Dordrecht: Kluwer.
- Mill, J. S. 1971. *Essential Works of John Stuart Mill*. New York: Bantam Books.
- Nussbaum, M. 2004. *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Rawls, J. 1972. *A Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Rawls, J. 1981. Foreword to the METHODS OF ETHICS by John Rawls. // Sidgwick, H. *The Methods of Ethics*. Indianapolis. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Sandel, M. 1984. Liberalism and Its Critics. // Sandel, Michael J. (ed.) *Liberalism and Its Critics*. New York: New York University Press.
- Schneewind, J. 1977. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. Oxford: Clarendon Press.
- Sidgwick, H. 1981. *The Methods of Ethics*. Indianapolis. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Supple, B. 1978. The Governing Framework: Social Class and Institutional Reform in Victorian Britain. // Lerner, L. (ed.) *The Victorians. The Context of English Literature*. London: Methuen.