

# **НОВ БЪЛГАРСКИ УНИВЕРСИТЕТ**

Департамент „Философия и социология“

Бакалавърска програма „Философия“

## **БАКАЛАВЪРСКА ТЕЗА**

Дипломант: Антон Добромиров Дончев F62139

**ТЕМА: „Етически аргументи срещу създаването  
на съзнателен живот“**

Научен ръководител: доц. д-р Ясен Захариев

Рецензент: ас. д-р Сергей Стефанов

София 2013

## СЪДЪРЖАНИЕ

|      |   |    |
|------|---|----|
| I.   | УВОД.   | 4  |
| 1.   | Що е антинатализъм?   | 5  |
| 1.1. | Кратък исторически преглед на идеята.   | 5  |
| 1.2. | Основни предпоставки.   | 8  |
| 1.3. | Някои погрешни схващания.   | 9  |
| 1.4. | Защо антинатализъм?   | 11 |
| 2.   | Цел и метод на изложението.   | 12 |
| 2.1. | Тези.   | 12 |
| 2.2. | Задачи.   | 12 |
| 2.3. | Структура.  | 13 |
| 3.   | За валидността на аргументите.  | 13 |
| II.  | АРГУМЕНТ ОТ АСИМЕТРИЯТА МЕЖДУ УДОВОЛСТВИЕ И СТРАДАНИЕ.                        | 15 |
| 1.   | Проблемът на неидентичността.   | 15 |
| 1.1. | Живот, който си струва да се живее.   | 17 |
| 1.2. | Живот, който си струва да се започне и живот, който си струва да се продължи. | 18 |
| 2.   | Основната асиметрия.  | 19 |
| 2.1. | Удоволствие и болка като образци на полза и вреда.                            | 20 |
| 2.2. | Обяснение чрез примерна аналогия.   | 22 |
| 3.   | Поддържащи асиметрии.   | 23 |
| 3.1. | Асиметрия на репродуктивния дълг.   | 24 |
| 3.2. | Асиметрия на проспективното благодеяние.                                      | 24 |
| 3.3. | Асиметрия на ретроспективното благодеяние.                                    | 25 |
| 3.4. | Асиметрия на далечното страдание и липсата на щастливи хора.                  | 25 |
| 4.   | Критика.  | 26 |
| 4.1. | Сами Пилстрьом.   | 26 |
| 4.2. | Дейвид Спърет.  | 28 |
| 4.3. | Тадеус Мец.   | 30 |
| 4.4. | Ривка Вайнберг.   | 30 |
| 4.5. | Дейвид Бунин.   | 31 |
| 4.6. | Скот Брил.  | 33 |
| III. | АРГУМЕНТ ОТ КАЧЕСТВОТО НА ЖИВОТ.  | 36 |
| 1.   | Теории за качеството на живот.  | 36 |
| 1.1. | Хедонистичен модел.   | 37 |
| 1.2. | Удовлетворенчески модел.  | 37 |
| 1.3. | Обективистки модел.   | 38 |
| 2.   | Оптимистичната склонност.   | 38 |
| 2.1. | Полианаизъм.  | 40 |
| 3.   | Често пренебрегвани фактори.  | 41 |
| 3.1. | Психологическа адаптация.   | 41 |

|   |           |
|---|-----------|
| 3.2. Сравнително благосъстояние. ....                                     | 42        |
| 4. Отвъд субективната гледна точка. ....                                  | 43        |
| 5. Критика. ....  | 45        |
| 5.1. Брук Трисел. ....  | 46        |
| 5.2. Сол Смилански. ....  | 49        |
| <b>IV. АРГУМЕНТ ОТ АСИМЕТРИЯТА В МОРАЛНИТЕ ЗАДЪЛЖЕНИЯ. ....</b>           | <b>52</b> |
| 1. Несправедлив живот. ....   | 52        |
| 1.1. Кой живот е несправедлив? ....                                       | 53        |
| 1.2. Обезщетение за несправедлив живот. ....                              | 54        |
| 2. Асиметрия в моралните задължения. ....                                 | 55        |
| 2.1. Основни предпоставки. ....   | 56        |
| 2.2. Допустима вреда. ....  | 57        |
| 2.3. По въпроса за репродукцията. ....                                    | 58        |
| 3. Защита на аргумента през теория за <i>prima facie</i> задължения. .... | 60        |
| 4. Бъдещите хора като просто средство. ....                               | 61        |
| <b>V. АРГУМЕНТ ОТ ТЕОРИЯТА НА АНТИФРУСТРАЦИОНИЗМА. ....</b>               | <b>64</b> |
| 1. Създаване и удовлетворяване на предпочитания. ....                     | 65        |
| 1.1. Орексигенеза и профилактизъм. ....                                   | 65        |
| 1.2. Орексигенеза при потенциални личности. ....                          | 69        |
| 2. Антифрустрационизъм. ....  | 71        |
| 2.1. Основни принципи. ....   | 71        |
| 2.2. Антифрустрационизмът като Теория X. ....                             | 73        |
| 2.3. Антифрустрационизъм и антинатализъм. ....                            | 76        |
| <b>VI. ИМПЛИКАЦИИ ОТ АНТИНАТАЛИЗМА. ....</b>                              | <b>79</b> |
| 1. Изчезване на човешкия вид. ....  | 79        |
| 1.1. Иманентна стойност на живота. ....                                   | 81        |
| 1.2. Биологичните видове от научна гледна точка. ....                     | 82        |
| 1.3. Натуралистичната грешка. ....  | 83        |
| 1.4. Пренаселеност или свръхнаселение. ....                               | 83        |
| 1.5. Справедливото решение относно броя на хората. ....                   | 84        |
| 1.6. Начини на доброволно изчезване. ....                                 | 86        |
| 2. Антинатализъм и промортализъм. ....                                    | 87        |
| 2.1. Смъртта и значението ѝ за живите. ....                               | 87        |
| 2.2. Епикурейската позиция. ....  | 90        |
| 3. Псевдоимпликации. ....   | 91        |
| <b>VII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ....</b>  | <b>93</b> |
| 1. Кратко обобщение на идеята. ....                                       | 93        |
| 2. Една състрадателна позиция. ....                                       | 94        |

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| БИБЛИОГРАФИЯ .....        | 96  |
| ДОПЪЛНИТЕЛНО ЧЕТЕНЕ ..... | 100 |

## I. УВОД

---

Заглавието на настоящата работа е *Етически аргументи срещу създаването на съзнателен живот*. Какъв е смисълът зад тези думи? Те целят да покажат, че тук са изложени конкретни твърдения, изведени чрез логически (последователни<sup>1</sup>) съждения, почиващи върху (смислени) предпоставки. Така изградените твърдения представляват споменатите *аргументи*. Познавателното им поле са науките за морала, затова са и наречени *етически*. Техен конкретен обект е рационалният, свободен, волеви акт на *създаване* на съзнателен живот<sup>2</sup>. Ирационалното (т.е. необмисленото, непланираното), принудителното (против своето желание и избор) и/или неволното (не по своя воля; погрешка) създаване на съзнателен живот е оставено извън обхвата на въпросите тук. Под *съзнателен живот*<sup>3</sup> не се ограничавам нито само до биологически „живи“ организми, нито само до такива, носещи „съзнание“ в общоприетия смисъл. За „съзнание“ приемам способността на даден организъм да има усещания като болка и удоволствие, а не само разумната възможност за саморефлексия, характерна за човешкия вид. Тоест в обсега на настоящите аргументи попада всеки биологичен или синтетичен организъм, който е способен на сетивно възприятие, и който може да изпитва болка или удоволствие. В този смисъл, морално значими за мен са повечето животински видове, сред които разбира се и човешкия, потенциалната възможност за „изкуствен интелект“, както и много от възможните биологически модифицирани или дори конструирани от нас организми. Що се отнася до репродукцията на животинските видове, тя е волева, но ирационална. Поради липсата си на разум, те очевидно не могат да носят каквато и да било морална отговорност. Но хората, които изкуствено репродуцират животни, могат, и следва да носят такава. Аргументите са *срещу* създаването на съзнателен живот, защото се противопоставят на такъв род акт. Тоест те имат претенцията да доказват, че основанията на прокреацията са невалидни, погрешни и/или неморални. Тази насоченост на аргументите формално ги поставя под общото събирателно на понятието „антинатализъм“.

---

<sup>1</sup> Последователността на съжденията, както и смислеността на предпоставките, са обект на демонстрация и като такъв са една от целите на тази работа. Достатъчно е тук да се каже, че аз намирам тези аргументи за валидни: не бих губил нищо време, защитавайки теза, основана върху аргументи, които сам намирам за погрешни.

<sup>2</sup> Когато говоря за „създаване на (съзнателен) живот“, „репродукция“ или „прокреация“, аз ще имам това значение предвид, освен ако изрично не е отбелязано различно.

<sup>3</sup> Описателен превод на английското *sentient life*, което на свой ред произлиза от латинското *sentiens* – „възприемаш; усещаш; чувстващ“.

## 1. ЩО Е АНТИНАТАЛИЗЪМ?

Антинатуализмът е философска позиция, която защитава тезата, че създаването на съзнателен живот е морално осъдителен акт. Думата е заемка от английското *antinatalism* (*anti-* + *natalism*), което в буквален превод е „против натуализма“ или по-описателно: „против позицията, подкрепяща раждаемостта“. Етимологията на думата се корени в старогръцкото *ἀντί* – „срещу“, латинското *natalis* – „отнасящ се до, или свързан с, раждането“ (от глагола *nascor* – „раждам се; заченат съм; произлизам“) и наставката *-ism*, означаваща в този случай тенденция на поведение, действие или мнение, която характеризира дадена група от хора, и е породена от конкретен принцип или идея. Обикновено става въпрос за конкретния аспект на човешката репродукция, т.е. под антинатуализъм най-често се разбира отрицателната морална оценка спрямо раждането на човешки същества. Ако държим на моралната дихотомия *добро – лошо*, то според казаното дотук, репродукцията попада във втората категория. В такъв случай нейната аргументативна защита, от етическа гледна точка, ще да е особено проблематична или дори невъзможна.

### 1.1. КРАТЪК ИСТОРИЧЕСКИ ПРЕГЛЕД НА ИДЕЯТА.

Макар и винаги да е била маргинална, антинатуалистката позиция не е чужда на историята на човешката мисъл. Идеята, че животът е обвързан със страдание, от което е добре да се освободим, се явява като централна идея за най-големите Източни учения и религии. Освобождението от кръга на смъртта и прераждането (т.е. това да не се раждаш никога (повече)) е най-висша ценност в будизма, хиндуизма, джайнизма и други школи на Източната мисъл. В Западната философия тя може да се проследи назад поне до Софокъл:

Най-добре – да не се родиш.  
Втора участ – щом си роден –  
там, откъдето си дошъл,  
час по-скоро да се върнеш.<sup>4</sup>

Явно не е чужда и на Аристотел, поне според Плутарх. В своите *Моралии* (*Ἠθικά*)<sup>5</sup> той цитира момент от изгубения диалог на Аристотел – *Евдем* (или за душата). Там

---

<sup>4</sup> Софокъл. Едип в Колон. В: *Трагедии*. 1982, Превод от старогръцки проф. д-р Александър Ничев. София: Народна култура.

<sup>5</sup> Няма български превод. Преводът на заглавието съм взел от руски („Моралии“).

Аристотел споменава идеята, че най-доброто за човека е никога да не се е раждал. Плутарх твърди, че още „хиляди и хиляди“ имена могат да се цитират под същата идея.<sup>6</sup> В Античността антинатализъмът често е смесван с идеята на промортализма (идеята, че, веднъж роден, е по-добре час по-скоро да умреш), но връзката между тези две идеи не е нито логически задължаваща, нито пък необходима, както предстои да разясня по-подробно малко по-нататък (вж. II.1.). Подобна корелация между антинатализъм и промортализъм правел и античният философ Хегезий от Кирена, живял около III век пр.н.е. За Хегезий от Кирена имаме само косвени далечни сведения от Цицерон, Диоген Лаерций и др. Цицерон в *Тускулански беседи* твърди, че Хегезий бил автор на книга, озаглавена *Смърт чрез гладуване* (гр. ἄλοκαρτερῶν), в която защитавал тезата, че несъществуването е за предпочитане пред съществуването. Всъщност колко още антична литература по въпроса се е изгубила през вековете можем само да гадаем. От една страна, от Античността ни делят хилядолетия. Това само по себе си представлява сериозна темпорална преграда за преноса и запазването на каквато и да било информация. От друга страна, Западната цивилизация през вековете не е била без своите културни претенции – за да се запазят антинаталистки или дори проморталистски идеи от Античността до наши дни, те трябвало първо да минат през християнското или мюсюлманското „сито“ на Средните векове. Защиатайки точно обратните ценности на изповядваните от християнската религия и исляма, обаче, тези идеи най-вероятно са били обречени на забрава.

През вековете името на Шекспир се откроява като хвърлящо тежка сянка на съмнение върху положителните страни на съществуването. Дори Монтескьо намеква нещо подобно в свое писмо:

“Men should be bewailed at birth and not at their death.”<sup>7</sup>

(„Хората трябва да бъдат okayвани при раждането си, а не при смъртта си.“<sup>8</sup>)

---

<sup>6</sup> Plutarch. *Consolatio ad Apollonium*. Loeb Classical Library Edition (1928), Available at: <[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Consolatio\\_ad\\_Apollonium\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Consolatio_ad_Apollonium*.html)> [Accessed 26.05.2013].

<sup>7</sup> Montesquieu. Letter Forty. In: *Persian Letters*. 1899, Translated by J. Davidson, Vol. 1, pp. 123. London: Gibbins & Company.

<sup>8</sup> Превод мой.

Малко след него същото ще подхванат поети и философи от епохата на Романтизма като Джакомо Leopardi<sup>9</sup> и Хайнрих Хайне<sup>10</sup>. В същата линия и далеч по-подробно пише Шопенхауер:

“If you try to imagine, as nearly as you can, what an amount of misery, pain and suffering of every kind the sun shines upon in its course, you will admit that it would be much better if, on the earth as little as on the moon, the sun were able to call forth the phenomena of life; and if, here as there, the surface were still in a crystalline state.”<sup>11</sup>

(„Ако се опитате да си представите, колкото се може по-ясно, какво количество нещастие, болка и страдание от всеки вид, слънцето осветява в своя курс, ще признаете, че би било много по-добре, ако на земята, толкова малко колкото и на луната, слънцето можеше да поражда феномена на живота; и ако тук, както и там, повърхността бе все още в кристално състояние.“<sup>12</sup>)

Младият Ницше също повтаря основната идея от Аристотел (макар че впоследствие се обръща остро срещу подобен „лесимизъм“):

„Не си отивай, а най-напред чуй какво казва гръцката народна мъдрост за същия този живот, който се разгръща тук пред теб с цялата си загадъчна жизнерадост. Според старата легенда цар Мидас дълго време бродил из гората да гони мъдреца Силен, придружителя на Дионис, без да може да го улови. Когато най-сетне паднал в ръцете му, царят го попитал какво е най-добро за човека. Неподвижен, демонът мълчал упорито, докато накрая, принуден от царя да говори, избухнал в пронизителен кикот и казал: "Жалко потомство от едnodневки, рожби на случайността и мъката, защо ме принуждаваш да ти кажа нещо, което съвсем няма да те зарадва. Най-доброто за теб е напълно непостижимо: да не си се раждал, да не *съществуваши*, да си *нищо*. А другото най-добро за тебе е скоро да умреш!"<sup>13</sup>

В съвременни дни също не липсват поддръжници на тази идея като Томас Лиготи, Емил Чоран, Петер Весел Запфе, Дейвид Бенатар и още много други. В най-новата си книга *The Conspiracy against the Human Race* (2010)<sup>14</sup>, Томас Лиготи описва една доста мрачна картина на човешкия живот. Той използва за основа есето на Запфе от 1933

---

<sup>9</sup> Leopardi, G., *Canti*. Translated in English by A.S. Kline (2003). Available at: <<http://poetryintranslation.com/klineasleopardi.htm>> [Accessed 26.05.2013].

<sup>10</sup> Heine, H., *Morphine*. In: *Selected Poems*, Translated in English by A.S. Kline (2004). Available at: <<http://www.poetryintranslation.com/PITBR/German/Heine.htm>> [Accessed 26.05.2013].

<sup>11</sup> Schopenhauer, A., *On the Sufferings of the World*. In: *The Essays of Arthur Schopenhauer: Volume Four: Studies in Pessimism*. 2005. Translated by T. B. Saunders. The Pennsylvania State University. Available at: <[http://en.wikisource.org/wiki/On\\_the\\_Sufferings\\_of\\_the\\_World](http://en.wikisource.org/wiki/On_the_Sufferings_of_the_World)> [Accessed 26.05.2013].

<sup>12</sup> Превод мой.

<sup>13</sup> Ницше, Ф. 1872. *Раждането на трагедията*. 2001, Превод от немски Харитина Костова-Добрева. София: Захарий Стоянов.

<sup>14</sup> Ligotti, T., 2010. *The Conspiracy against the Human Race*. New York: Hippocampus Press.



година, озаглавено *The Last Messiah*<sup>15</sup>, като защитава общо-взето същата линия на разсъждения. Тя гласи, че човешкият вид е най-страдащият от всички животински видове, заради прекалено развитата си възможност за рефлексия. В света, такъв какъвто е, да се създава нов съзнателен живот, означава да се създава ново безвъзмездно страдание. Емил Чоран, който е румънски автор и философ, творещ в Париж, споделя както мрачната картина на човешкия живот, така и антинаталисткото заключение. Всъщност, що се отнася до Чоран, на моменти той отива опасно близо и до проморталистски заключения. Всеки един от авторите защитава тезата по свой начин, но основните предпоставки остават същите.

## **1.2. ОСНОВНИ ПРЕДПОСТАВКИ.**

Защитата на антинатализма, за който стана дума дотук (вж. I.1.3. за други видове „антинатализъм“), обикновено е мотивирана от идеята, че това е една състрадателна позиция. Всеки от споменатите автори изтъква като основен мотив или емпатия и състрадание, или поне желание да не бъдат увеличавани страданието и болката в света. Никой от тях не се основава на открито мизантропски идеи или пък на влечение към унищожение и разруха. Стъпвайки на тази изходна предпоставка, аргументите в защита на антинатализма най-често се развиват в две основни направления. От едната страна са аргументите, претендиращи да обясняват някаква (най-често морална) асиметрия. Те обясняват защо това да бъде или да не бъде създаден съзнателен живот са не просто неравностойни позиции, но и *ceteris paribus* втората е винаги по-добра от първата, тоест те са по природа асиметрични. От другата страна е старият аргумент за качеството на живота, на който се опирали и античните философи. Той защитава предпоставката, че животът на човешкия вид е изпълнен със страдание, което далеч надхвърля, качествено и количествено, удоволствието в него. В този ред на мисли, възможността за щастие в живота, ако не е просто илюзия, то е пренебрежимо по-малка спрямо възможността за нещастие<sup>16</sup>. Следователно, ако нещастieto е това, което не искаме да се случва (бихме желали да избегнем), далеч по-добре би било никой никога да не се бе раждал или поне да не се ражда оттук нататък. Тук някой задължително ще попита: „Далеч по-добре би било *за кого?!*“. Би било далеч по-добро общо състояние на нещата с оглед на

---

<sup>15</sup> Zapffe, P.W., 1933. *The Last Messiah*. Available at: <[http://scratchpad.wikia.com/wiki/The\\_Last\\_Messiah](http://scratchpad.wikia.com/wiki/The_Last_Messiah)> [Accessed 26.05.2013].

<sup>16</sup> Връзката между удоволствие и щастие (или страдание и нещастие) ще бъде разгледана подробно в трета глава. Тук отбелязвам само, че според много съвременни модели за определяне качеството на живот, такава връзка съществува и е закономерна, макар и да признава някои изключения.

потенциалните интереси на този, който би съществувал. Далеч по-добър сценарий, далеч по-добър (представим) свят, но не за реално съществуващи и чакащи в небитието да се родят индивиди (*reductio ad absurdum*), а за потенциалните животи, които биха се появили в този свят. Според мен съвсем не е безсмислено да се каже, че един свят с изключително високи, непригодни за нашия живот температури (или пък по-абстрактно казано: изпълнен с болка и страдание) е по-лош сценарий, отколкото свят на умерени температури (който не е изпълнен с болка и страдание), с оглед на потенциалните интереси на този, който би бил създаден (роден) в такъв свят. Тоест потенциалните интереси на бъдещия живот са морално релевантен фактор. Подробно разяснение на тази теза ще бъде разгърнато във втора глава.

Отбелязаните тук две основни аргументативни линии могат да вървят и заедно, допълвайки се взаимно. Те не са и единствената възможност за защита на антинатурализма – като всяка философска позиция той може да бъде защитаван (или критикуван) по множество различни начини.

### **1.3. Някои погрешни схващания.**

Сред различните начини за защита на антинатуралистката позиция съществуват по-смислени и по-безсмислени подходи. Някои от тях са логически издържани, други – не, а трети влагат съвсем различно значение в понятието „антинатурализъм“. Тук искам да се разгранича от подобни разбирания.

Под общото „антинатурализъм“ често биват смесени поне три отделни концепции. Първата концепция е антинатурализма като философска позиция. Това разбиране за понятието аз защитавам в тази работа.

Втората концепция е антинатурализма като политическа мярка за регулиране на популацията в дадена държавна общност. Съвременната политика на държави като Китай и Индия често пъти бива наричана „антинатуралистка“. Най-известно в този смисъл е китайското правило „едно семейство – едно дете“ (*one child policy*), според което за всяко дете след първото, родителите се облагат с все по-тежки данъци от държавата. Чрез подобни мерки правителствата се опитват да се справят с проблема на пренаселеността или свръхнаселението, носещ след себе си много други проблеми в различни области на обществения живот. Разграничавам се от тази позиция по няколко причини. От една страна, тя е политическа по своята природа. Като такава тя представлява друг вид проблем от обсъждания тук. От друга страна, тя е загрижена основно за икономическите интереси на страната, в която се прилага. Основен мотив в

моята теза е, че антинатурализмът е състрадателна позиция, а не стратегическа политическа маневра с цел засилването на конкурентоспособността на дадена държавна икономика. От трета страна, тя е далеч от идеята да отрече създаването на съзнателен живот като цяло. Поради съвсем различната си мотивация, изводите до които достига тя са съвсем други. Съвсем не искам да кажа, че *отричам* подобни идеи. От консеквенциалистка гледна точка те водят до сходни на защитаваните от философската позиция резултати. Разграничавам се от тях, обаче, поради изброените по-горе причини.

Третата концепция е антинатурализма като похват за подобряване на биосферните условия на планетата от екологически съображения. Най-известно тук е т.нар. „Движение за доброволно изчезване на човечеството“ (*Voluntary Human Extinction Movement (VHEMT)*). Основният ми проблем с подобни позиции е, че в тях, като че „през задната врата“ се вмъква антропният принцип. Тоест Вселената е такава, каквато е, и по-конкретно - условията на Земята са такива, каквито са, за да може в тях да се развива живот. Телеологически е предпоставена цел в целия Космос и тази цел е или нашия вид (оригиналният антропоен принцип), или животът на земята (*VHEMT*). Щом има такава грандиозна цел, която далеч надхвърля ограничеността на нашия вид, то съвсем естествено е да ѝ се подчиним, дори това да значи да се жертваме в нейно име. Тази позиция отдавна е отхвърлена от модерната наука и е изолирана в сферите на религиозното вярване и/или псевдонауката. Според съвременния научен консенсус, нямаме никакво основание да предпоставяме подобни позиции. Имаме, обаче, много голямо количество емпирични наблюдения, които наклонят доказателствената тежест към заключението, че животът всъщност се адаптира към променящите се условия на средата си и това е едно от най-важните му качества, що се касае до неговото оцеляване и развитие. В този ред на мисли, жертвоготовните ни опити да запазим екологичното сакрално *status quo* (което всъщност постоянно се изменя и без нашата намеса) са не просто безсмислени, но всъщност може би причиняват повече вреда от биологична гледна точка. За консеквенциалиста отново ще са сходни резултатите от моята и от екологическата теза. Но пък предпоставките на последната са безсмислени и държа да се разгранича от тях.

По-горе накратко споменах за връзката, която античните философи (а и много други) правят между позициите на антинатурализма и промортализма. Пак напомням: антинатурализмът е против създаването на съзнателен живот, а промортализмът защитава идеята, че е по-добре за всеки да престане да съществува колкото се може по-скоро.

Макар някои да спорят (вж. VI, 2.), че между двете съществува необходима логическа импликация, аз смятам, че това са две отделни идеи (вж. II, 1.) и всяко тяхно събиране в единна позиция има нуждата от собствена аргументация. Обикновено подобна корелация се търси в опит да се изгради *straw man* от тезата на антинатализма и тя да бъде сведена до абсурдното твърдение, че небитието (несъществуването) е за предпочитане пред битието (съществуването), защото първото предлага по-добри условия за живот (в него няма болка, болести, смърт и т.н.). Защитаваният тук антинатализъм не почива на суицидни наклонности, нито пък на романтизиране и възхвала на несъществуването.

#### **1.4. ЗАЩО АНТИНАТАЛИЗЪМ?**

Всъщност много хора биха се запитали каква мотивация стои зад толкова контраинтуитивна идея като антинаталистката. Според съвременната наука, репродуктивният инстинкт представлява един от най-силните инстинкти на живота. От своя страна, човешката култура, в почти всяка своя разновидност, го инкорпорира в себе си, издигайки го на пиедестал. Защо и как хрумва на някой, тогава, да спори срещу собственото си раждане и срещу продължаването на собствения си вид? Най-общо казано: заради стремежът към истинност.

В хода на живота на всеки рационален и любознателен индивид, той или тя неминуемо се научава да поставя под въпрос някои общоприети схващания. Сравнявайки собствения си опит с доказателствената част на тези схващания, както и аргументите им със собствени (или взети от другаде) аргументи, пред критичната мисъл се открояват две възможности. Първата възможност е да изгради затвърждаваща общоприетото схващане позиция. Ако намери доказателствата за емпирични и аргументите за издържани, то по-вероятно е собствената позиция да се развие в съгласие с общоприетата. Втората възможност, обаче, е да изгради различна от общоприетото схващане позиция. Ако намери последната за проблемна или дори за погрешна, то по-вероятно е собствената позиция да се развие като отхвърли или поне модифицира общоприетото схващане.

Изчистването на целия този процес от многото ирационални склонности на човешката природа аз наричам *интелектуална честност*. Приемането на заключения, които никак не ни харесват, но пък се налагат емпирично и/или аргументативно, ще нарека в такъв случай *интелектуална смелост*. Като човешки същества често сме склонни да отхвърляме дадена идея, само защото не ни се нрави (не пасва на

емоционалното ни състояние). Нашата ирационалност, обаче, не би следвало да бъде критерий за истинността на която и да било позиция. Нека проверим как стоят нещата преди да изграждаме стабилно мнение по конкретен въпрос. В този смисъл, дори антинаталистката теза да се окаже неиздържана (хипотетичната възможност, за което, никога не бива да отхвърляме изцяло), то поне заниманията с този проблем са хвърлили светлина върху една област, която иначе е рационално доста тъмна и подчинена на интуитивното. Разбира се, никой не е длъжен, нито трябва да бъде каран насила, да издигне и следва ценностите на интелектуалната честност и смелост. Но аз твърдя, че веднъж приети, те ни принуждават да обърнем на антинатализма сериозно внимание, а не да го отхвърлим автоматично като „празни приказки“.

## **2. ЦЕЛ И МЕТОД НА ИЗЛОЖЕНИЕТО.**

Пряката цел на настоящата работа е успешно да разгърне четири отделни аргумента в защита на антинаталистката позиция. Тъй като аргументите не са мои, споменатата успешност се състои в това те да бъдат предадени тук точно и ясно от съответните им източници. Моето четене на тези аргументи не е безкритично и те ще бъдат модифицирани или преправяни, там където сметна това за нужно, което изрично ще отбелязвам в текста. Методът на изложението е предимно концептуално аналитичен. Аргументите са разделени на съставните им части, тоест до нивото на основните понятия, които ги изграждат. Тези понятия са изследвани и обяснени, след което е изследвана и логическата издържаност на направените между тях връзки.

### **2.1. ТЕЗИ.**

Защитаваната от мен позиция разделям на две обособени части. Първата част или Голямата теза защитава твърдението, че всеки рационален, свободен, волеви акт на създаване на съзнателен живот е винаги морално погрешен. Втората част или Малката теза твърди, че всеки рационален, свободен, волеви акт на създаване на съзнателен живот е *поне* много проблемен от морална гледна точка.

### **2.2. ЗАДАЧИ.**

Настоящата работа си поставя четири задачи. Най-очевидната от тях е да защити тезите, които поставя. Втората, но не по-малко важна задача, е да послужи за въведение в проблемите на антинатализма за този, който проявява интерес, но не е запознат с тях. На трето място – да послужи за релевантен и изчерпателен източник на информация по

темата, която да бъде от помощ за бъдещия изследовател. И четвърто, събирайки четири от най-значимите аргументи в областта и сравнявайки помежду им, да допринесе за цялостното развитие на етичeskото познавателно поле.

### **2.3. СТРУКТУРА.**

Изложението има следната структура: въвеждаща част или *Увод*; четири глави за отделните аргументи; една глава за (възможните) следствия от тезите; заключителна глава или *Заключение*; *Библиография*; и отделен списък с литература за *Допълнително четене*. Във въвеждащата част, както може би вече е ясно, излагам основното съдържание в сбит и съкратен вид. Всяка от следващите четири глави е посветена на отделен аргумент в защита на основните тези. Предпоследната глава изследва импликациите или следствията от валидността на тезите. Тоест, ако последните са верни, какви изводи следва да направим от това и кои изводи биха били погрешни. Заключителната глава обобщава казаното в цялата работа и представлява естествен завършек на текста. В *Библиография* са изброени цитираните в работата източници. Частта *Допълнително четене* съдържа списък с литература, която не е цитирана в текста, но пък би била полезна за този, който търси повече информация по темата.

### **3. ЗА ВАЛИДНОСТТА НА АРГУМЕНТИТЕ.**

Вече стана дума за това, че аргументите, изложени в защита на моите тези, смятам за по-малко „погрешни“ от някои различни (видове) аргументи. Споменах за *последователност на съжденията* и *смисленост на предпоставките* (вж. I.), каквито отрекох на няколко позиции и вследствие отхвърлих тези позиции от сериозно разглеждане (вж. I.1.3.). Какво имам предвид с всичко това? Най-общо казано, валидността на аргументите в тази работа определям по два големи критерия.

Първият критерий е вече споменатата *смисленост на предпоставките*. Ако разгледаме всеки аргумент като състоящ се от пред-поставена основа, върху която се гради логическа структура, завършваща в определени заключения или изводи, то *предпоставките* изграждат именно тази основа на аргумента. Под *смислени* разбирам такива предпоставки, които или демонстративно се свеждат до емпирични доказателства (както често става в природните науки), или поне сме съгласни, че са редуцируеми до емпиричното, без да се наемаме да го демонстрираме на момента.

Тоест, аксиоматично поставената основа на аргумента за нас е *смислена*<sup>17</sup> и ние се съгласяваме с нея, дори без да се налага всеки отделен път да показваме защо това е така.

Вторият критерий е *последователността на съжденията*. За валиден аргумент аз приемам този, който безпогрешно следва правилата на логиката, от своите предпоставки, до своите заключения. Отделните междинни звена на аргумента или *съжденията* следва да са изведени по логически правилен, *последователен* начин от предхождащите ги съждения, и така в крайна сметка да могат да бъдат проследени до основните си предпоставки. Аргумент, изграден с разкъсана или по друг начин неправилна логика, аз не бих приел за валиден. В този ред на мисли смятам четирите изложени тук аргумента за валидни. Дали това е така сега предстои да се демонстрира.

---

<sup>17</sup> Използвам думата „смислен“ в най-общото значение на „(емпирично) доказуемо верен“. Всякакви други значения на думата от полето на теорията на познанието са заскобени тук и няма да навлизам повече в семантичните разногласия по въпроса, тъй като те са проблем за съвсем друга, и огромна по обем, работа.

## II. АРГУМЕНТ ОТ АСИМЕТРИЯТА МЕЖДУ УДОВОЛСТВИЕ И СТРАДАНИЕ

---

Този аргумент е изграден от професор Дейвид Бенатар<sup>18</sup>, ръководител на философския департамент в Университета в Кейптаун. Основата му почива върху утилитаристки модел на пресмятане на полза и вреда. Изградената асиметрия е съвместима и с етиката на дълга, през която могат да се достигнат същите заключения, макар по съвсем различен път (вж. IV.3. IV.4.). Целта на аргумента е да покаже, че създаването на съзнателен живот *винаги* причинява вреда. За тази цел, началната стъпка е да се докаже, че създаването на съзнателен живот *въобще* може да бъде разглеждано като причиняващо вреда. Първата предпоставка в аргумента е предложеното от Бенатар решение на т.нар. „проблем на неидентичността“<sup>19</sup>.

### 1. ПРОБЛЕМЪТ НА НЕИДЕНТИЧНОСТТА.

Най-общо казано, проблемът на неидентичността се състои в това дали е възможно да бъдат ощетени<sup>20</sup> или облагодетелствани по някакъв начин лица, чието съществуване е все още само в потенция. С разрешаването на този проблем се разрешава и практическият въпрос за това дали носим морална отговорност за действията си спрямо тези потенциални лица и техните потенциални интереси. Най-често проблемът на неидентичността възниква в случаите, в които сме изправени пред следния конкретен вид морална дилема: единствената алтернатива на това да бъде създаден доста обременен съзнателен живот (тук влизат не само собствени увреждания, но и обремененост поради страничните фактори на средата на раждане,) е да не бъде създаден живот изобщо. Независимо дали на по-късен етап от живота на родителите може да бъде създаден *друг* съзнателен живот (от различни гамети, с различна генетична комбинация и т.н.), проблемът на неидентичността тук касае конкретния

---

<sup>18</sup> Benatar, D., 2006. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming Into Existence*. Oxford: Oxford University Press.

<sup>19</sup> *Non-identity problem* или *paradox of future individuals*. Първият термин дължим на професор Дерек Парфит (Parfit, D., 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press). Вторият е на професор Грегъри Кавка (Kavka, G. S., 1982. *The Paradox of Future Individuals*. In: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 11, No. 2, pp. 93-112). Преводът на това понятие от английски е мой, както и на почти всички останали понятия в текста. Поемам пълна отговорност за евентуална неточност в тях.

<sup>20</sup> Навсякъде в текста използвам синонимите „щета“ и „вред“ взаимнозаменяемо, освен ако изрично не е отбелязано нещо различно. Тоест за някого „да бъде ощетен“ е равнозначно на „да му бъде навредено“ или да „гърпи вреда“ и т.н. И двете думи са в превод на английското *harm*.



живот, който е неотделим от своята обремененост (уврежданията му са необратими или пък факторите на средата му не могат да бъдат лесно заменени без това да донесе значителна вреда за индивида, и прочие). В такъв случай възниква въпросът носим ли морална отговорност за действията си спрямо този потенциален индивид, който още не съществува, но би съществувал реално. Към тези действия се включват всички тези, които установяват неговата среда на бъдещо раждане и развитие, както и самият акт на създаването му от наша страна. Ако се покаже, че потенциалните му интереси са морално релевантни, независимо от неговото физическо съществуване или несъществуване към дадения момент, то за действия спрямо него би могло да се носи морална отговорност. Особено пък, ако тези действия ще му навредят по някакъв начин в бъдеще, когато ще бъде създаден и неговите морални интереси ще са вече не просто в потенция, а реалност.

Много философи, съдебни изпълнители и законодатели отхвърлят възможността да се носи отговорност за действия спрямо потенциални индивиди. Обикновено това се прави на основата на следния аргумент: за да кажем за даден индивид, че е бил ощетен, трябва да сравним две негови състояния, които отстоят едно от друго във времето. За да кажем, че някой е понесъл вреда, то трябва задължително да сравним две негови състояния, в които той *съществува*. Ако в точка А от времето индивидът е бил в едно състояние, а в точка В състоянието му е станало по-лошо, то за него казваме, че е претърпял вреда. В този ред на мисли става невъзможно да сравняваме между състояния на съществуване и несъществуване на индивида, нито пък да определяме по-добро и по-лошо между тях.

Дерек Парфит предлага едно възможно решение на проблема. Той защитава тезата, че за да бъде ощетен някой не е нужно състоянието му всъщност да се влоши.<sup>21</sup> Достатъчно е да има фактори в това състояние, които са в ущърб за този някой, което не би било така, ако той не бе попаднал в него. Цялостното му състояние не е от единствено значение – то може дори да търпи подобрене, въпреки което все пак можем да кажем, че индивидът е бил ощетен по някакъв начин. Ще си позволя да вмъкна съвсем прост свой пример. Пациент може да чака лекарска намеса, която така и не идва. В крайна сметка състоянието му се подобрява, вместо да се влоши. Въпреки това, съвсем не е безсмислено да се каже, че пациентът е бил ощетен от липсата на лекарско внимание, макар и общото му състояние да се е подобрило само.

---

<sup>21</sup> Parfit, D., 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.

По същата логика, която елиминира нуждата от сравняване на промените между различните състояния като единствен фактор, раждането на някого може да бъде в негов ущърб (или в негова полза, какъвто всъщност е примерът на професор Парфит), без да е нужно той да е съществувал в някакво предварително състояние.

Джоел Файнберг пък предлага друг подход.<sup>22</sup> Вместо да сравняваме две състояния на съществуващия индивид, можем да сравним състоянието на съществуването му, с различно положение на нещата, в което той не съществува. Ако качеството му на живот е достатъчно лошо, човек би могъл да предпочете да престане да съществува, пред това да продължава живота си. Не защото несъществуването е някакъв вид по-добро състояние за него, а защото смята, че сегашният му живот не си струва да се продължава и положението на нещата, в което той не съществува, е за предпочитане. Същото може да се каже за живот, чието качество ще е достатъчно лошо, за да бъде за предпочитане да не бъде създаван изобщо.

За да даде своето решение на проблема за неидентичността, професор Бенатар хвърля светлина върху едно важно, но често пренебрегвано двусмислие в разсъжденията ни над това какъв вид живот „си струва да се живее“.

### ***1.1. Живот, който си струва да се живее.***

В редките случаи, в които някои хора въобще се замислят над въпроса дали е станало добре, че са били родени изобщо, те обикновено изпадат в пресмятания на това, доколко животът, който водят, си струва да се живее. Наистина, дори когато оценяваме страничен от нашия, и значително обременен с увреждания живот, често имаме тенденцията да изваждаме отрицателните от положителните му страни. Ако общата разлика според нас даде относително положителен резултат, казваме че животът все пак си струва да се живее. Всъщност отиваме дори до там да кажем, че такъв живот си е струвало да бъде започнат на първо място. От една страна, твърде опростенческо е да смятаме, че качеството на живот се получава като извадим лошите страни на живота от добрите. Тук има повече важни фактори, отколкото обикновено си даваме сметка. Един от тях, например, е разпределението на доброто и злото върху целия континуитет на живота. Живот, в който всичко добро е събрано в първата половина, а всичко лошо доминира във втората, е очевидно по-лош, отколкото живот, в който разпределението им е по-равномерно. Друг фактор, който често бива пропускан,

---

<sup>22</sup> Feinberg, J., 1992. Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming. In: *Freedom and Fulfilment*. Princeton: Princeton University Press, pp. 3–36.

е възможността определен тип житейска злина да е с толкова голям интензитет, че никакво количество добро да не може да я компенсира. Трети проблем в нашите пресмятания е бързината, с която прехвърляме оценката на това как се развиват вече започналите ни животи върху разсъжденията за това дали е било добре, че са започнати изобщо. Тоест, често не си даваме сметка за значителната разлика между разсъждения за това кой (вече започнат) живот си струва да се продължи и кой (потенциален) живот си струва да бъде започнат.

### ***1.2. Живот, който си струва да се започне и живот, който си струва да се продължи.***

Когато кажем, че даден живот си „струва да се живее“, всъщност несъзнателно смесваме два съвсем различни случая, чиито критерии за оценка също би следвало да се различават значително. От една страна, разсъждаваме върху вече започнат и съществуващ живот и оценяваме това дали би си струвало той да се продължава. В този случай е налице вече съществуващ индивид с оформени и релевантни морални интереси в продължаването на собственото си съществуване. От друга страна, тук смесваме и разсъждения върху потенциален, но още несъществуващ живот, оценявайки дали би си струвало да се започне той изобщо. Тоест индивид не съществува, следователно няма и интерес в съществуването си. А по-важното е: той никога няма да съществува, ако изберем да не го създаваме. Нека напомня, че проблемът за неидентичността и основния въпрос, който той поставя, е за това дали носим морална отговорност пред *потенциални* личности. Според едно четене това са личности, които *още* не съществуват, но *биха* съществували и *ще* съществуват в едни или други условия (които зависят от нашите действия). Бенатар смята, че за потенциалните интересите на личности, които *биха* съществували (т.е. чието съществуване е възможно на теория), може да се говори независимо дали всъщност *ще* съществуват или *никога* няма да съществуват. В крайна сметка това дали ще съществуват някога или не зависи от нашите действия и именно то е обект на проблематизиране тук. С оглед на това, грешката в използването на двусмисленото „живот, който си струва да се живее“ често се състои в ползването на един критерий в два съвсем различни случая. Тоест пресмятаме за потенциалния (бъдещ) живот през призмата на вече започнат (съществуващ) такъв.

Разликата, обаче, се забелязва лесно. Както Бенатар посочва (2006b<sup>23</sup>, p.23), доста хора ще сметнат загубата на крайник като недостатъчно основание за прекратяване на живота си (тоест за причина да определят живота си като неструващ си за продължаване), но пък много от същите тези хора ще смятат, че е по-добре да не се създава живот, комуто ще липсва крайник. Нуждаем се от далеч по-силна обосновка за прекратяването на вече съществуващ живот, отколкото за незапочването на потенциален такъв. Границата за това да решим, че даден живот не си струва да се продължава, е доста по-висока, отколкото границата за решението да не се започва живот. Тоест, ако даденият живот не си струва да се продължава, *a fortiori* той не си струва и да бъде започнат. Обратното, обаче, не е винаги вярно – изобщо не е безсмислено да се каже, че живот, който си струва да се продължава, не си е струвало да бъде започнат по начало. Тук Бенатар дава пример с една тривиална страна от ежедневието. Когато отидем на кино и осъзнаем, че филмът е слаб, макар да разбираме, че е било по-добре изобщо да не бяхме идвали да го видим, той все пак може да не е толкова слаб, че да ни накара да излезем от салона преждевременно. Остана да покажем защо филмът е *винаги* толкова слаб, че да не си е струвало да бъдем на него на първо място.

## 2. ОСНОВНАТА АСИМЕТРИЯ.

Ядрото на аргумента на професор Бенатар се състои в разгръщането на съществуваща асиметрия между всяко едно положение на нещата, в което е създаден съзнателен живот и всяко друго положение на нещата, в което такъв не е създаден. Асиметрията е представена в четири точки, две за сценария, в който съзнателен живот съществува и две за обратния сценарий. В нея се пресмятат полза и вреда, за образци на които са взети съответно удоволствието и болката.<sup>24</sup> Тук следва да отбележа, че болката и удоволствието са лошо и добро като *иманентни* стойности. Тоест болката е нещо лошо *сама по себе си* и удоволствието е нещо добро *само по себе си*. Инструменталната стойност на дадена болка или удоволствие е съвсем друг въпрос. За някои болки в живота може да се каже, че е по-добре, че ги има, а за някои удоволствия

---

<sup>23</sup> Малко по-рано същата година (2006) Бенатар издава и статията: Benatar, D., 2006. What's God Got to Do With It? Atheism and Religious Practice. In: *Ratio*. Vol. 19, No. 4, pp. 383-400. Това би трябвало да е референция в текст, отговаряща на "(2006a)". Под "(2006b)" имам предвид основния му труд върху антинатализма, отбелязан по-горе (вж. бележка под линия 13).

<sup>24</sup> За критиката към този подход, която настоява, че човешкият живот не може да бъде мерен само в ползи и вреди, и държи за включването тук на категорията „достоинство“, вж. II.4.6.

– че ги няма. Въпреки това, *ceteris paribus* болката е нещо лошо, а удоволствието – добро.

### **2.1. УДОВОЛСТВИЕ И БОЛКА КАТО ОБРАЗЦИ НА ПОЛЗА И ВРЕДА.**

Първите две точки на аргумента са относително безспорни:

- (1) Наличието на болка е лошо.
- (2) Наличието на удоволствие е добро.

Според Бенатар, обаче, същата симетрия не важи за отсъствието на болка и страдание (2006b, p.30):

- (3) Отсъствието на болка е добро, дори това добро да не се изпитва от никого.
- (4) Отсъствието на удоволствие не е лошо, освен ако няма някого, за когото това отсъствие да е лишение.

Как „отсъствието на болка е добро, дори това добро да не се изпитва от никого“? Отсъствието на болка е *добро* с оглед на потенциалните интереси на някой, който би съществувал. Дори този потенциален някой всъщност *никога* да не съществува (вж. бел. под линия 21), точка (3) продължава да има смисъл. Тя казва нещо за следната контрафактуална постановка: някой, който всъщност реално съществува, да не бе съществувал изобщо. Какво се има предвид? За болката, изпитвана от реално съществуващ индивид, (3) гласи, че отсъствието ѝ би било добро, дори единственият начин за постигането на това отсъствие да е отсъствието на индивида, който сега страда от тази болка. В този ред на мисли, болката, спестена чрез несъществуването на *никога* несъществуващия е *добро*, с оглед на интересите на този, който иначе би съществувал. Разбира се, ние не можем да знаем кой би бил този индивид, но можем спокойно да кажем, че който и да би бил той, избягването на неговата болка е нещо добро, спрямо неговите потенциални интереси.

Професор Бенатар схематизира ядрото на аргумента си по следния начин (2006b, p.38, figure 2.1.):

**Сценарий А**                      **Сценарий Б**  
**(X съществува)**            **(X не съществува)**

|  |   |
|--|---|
| <p>(1)</p> <p>Наличие на болка (лошо)</p>        | <p>(3)</p> <p>Отсъствие на болка (добро)</p>        |
| <p>(2)</p> <p>Наличие на удоволствие (добро)</p> | <p>(4)</p> <p>Отсъствие на удоволствие (нелошо)</p> |

В поддръжка на (4) са разгледани и отхвърлени няколко възможни паралелни варианта. Можем да опитаме да кажем, че отсъствието на удоволствие в резултат на несъществуването на потенциални индивиди е не просто „нелошо“, а е всъщност нещо „лошо“. Тоест, с оглед на потенциалните интереси на този, който би съществувал, отсъствието на болка може и да е „добро“, но пък и отсъствието на удоволствие трябва да е, по аналог, нещо „лошо“. Макар такъв вариант да е възможен логически, той е погрешен практически. Защото в такъв случай ще трябва да съжалим за това, че даден индивид не е бил създаден, заради самият този индивид. Тоест жалко, че X не е създаден, не поради друго, а жалко за самия X. Или по-общо: „жалко за несъздадените“ (чийто брой всъщност клони към безкрайност и нашата мъка за тях би била непоносима като количество). Такова съжаление не е налице.

От друга страна можем да опитаме да приравним понятието „нелошо“ с „недобро“ и да твърдим, че отсъствието на болка в (3) също е „нелошо“. Според Бенатар (2006b, р.39), това е твърде слабо казано. Отсъствието на болка с оглед на потенциалните интереси на някой, който би съществувал, е не просто „нелошо“, то е „добро“. Продължавайки опитите с различни варианти, можем да опитаме да заменим оценката „нелошо“ в (4) с „недобро“ (които са относително синонимни). Това, обаче, няма да възстанови някаква симетрия, нито ще допринесе за по-голяма информативност на аргумента. Важният въпрос, който е заложен в (4), е дали всъщност отсъствието на удоволствие в случая на несъществуващ живот е нещо „лошо“ или не. Затова „нелошо“ е по-описателно-информативното твърдение („недобро“ не е невярно, но предлага по-малко информация по важния въпрос в точката).

Сравнявайки двата сценария в горната фигура, лесно можем да заключим, че положението на нещата, в което X не съществува е за предпочитане пред обратното положение. Наличието на болка и удоволствие в сценария на съществуващ X (Сценарий А) са откровено лошо и съответно - добро. Отсъствието на болка, спрямо потенциалните интереси на X, е нещо добро. Отсъствието на удоволствие, пък, не липсва никому в небитието и в този смисъл то е „нелошо“. Пак отбелязвам, че точките (3) и (4) не са реални състояния на съществуващ индивид. Трябва да внимаваме да не се подведем в отъждествяването на стойностите от двете страни. Докато в Сценарий А стойностите са *иманентни*, в Сценарий Б стойностите са *релативни*. Отсъствието на удоволствие в (4) е „нелошо“ (т.е. не по-лошо) *в сравнение* с наличието на удоволствие в (2), защото не съществува такъв индивид в (4), за когото това отсъствие да е лишение. Тук не сравняваме две психически състояния на съществуващ индивид – едно на удоволствие (добро състояние) с друго на липса на удоволствие (неутрално състояние). Точка (4) не е неутрално състояние на липса на удоволствие – то не е състояние на съществуващ индивид изобщо.<sup>25</sup> За да стане по-ясно, предлагам да разгледаме един пример на самия професор Бенатар.

## **2.2. ОБЯСНЕНИЕ ЧРЕЗ ПРИМЕРНА АНАЛОГИЯ.**

С цел улеснение на този, който още не разбира как и защо точка (2) няма преимущества пред точка (4), Бенатар предлага една примерна аналогия (2006б, р.42). Тя сравнява състояния между два съществуващи индивида, а не между съществуване и несъществуване. В този смисъл аналогията не е напълно точна,<sup>26</sup> но все пак би могла да послужи за по-добро обяснение.

Нека разгледаме два хипотетични индивида, които ще наречем „Здрав“ и „Болен“. Болният боледува често, но пък има свръхспособност за бързо възстановяване. Здравият *никога* не боледува и няма такава свръхспособност. За Болния е лошо, че боледува и е добре, че оздравява бързо. За Здравия е добре, че никога не боледува и е „нелошо“, че няма свръхспособност за бързо оздравяване. Свръхспособността за бързо оздравяване, макар да е добро за Болния, не е истинско предимство на Болния пред Здравия. Отсъствието ѝ не нещо лошо (т.е. е „нелошо“) за Здравия, защото той не търпи никакво лишение от това отсъствие. Болният няма предимство пред Здравия в

---

<sup>25</sup> За критика към така формулираните стойности вж. II.4.3 и II.4.5.

<sup>26</sup> Макар изрично да е отбелязано, че аналогията е само за улеснение и няма претенция за доказателствена стойност, тя също печели своя критика (вж. II.4.6).

свръхспособността си за бързо оздравяване, макар за самия Болен да е по-добре, че има такава способност.

Аналогично, наличието на удоволствия за съществуващия не е предимство пред липсата на такива у несъществуващия (тъй като „той“ не е лишен от нищо в тяхно лице), макар за самия съществуващ да е по-добре, ако удоволствия присъстват в живота му. Надявам се, че в хода на тези разсъждения стана по-ясна споменатата по-горе грешка на много от хората, обмислящи и оценяващи факта на собственото си раждане (II.1.2.). Те взимат под внимание само двете точки в Сценарий А, изваждайки болката (или по-общо: страданията) в живота от неговите удоволствия. Тази разлика може да даде оценка на това колко добре се развива вече започнатият им живот. Тя не казва все още нищо за това дали е било добре да се започва той изобщо. За тази цел трябва да вземем под внимание двете точки от Сценарий Б.

Тук някой би се спрял и би посочил, че по-горе в текста се говореше за „болка“, изведнъж тук става дума за „страдание“. Наистина болката бе дадена като образцов пример за страдание с цел улеснение и по-добра яснота. Семантичното поле на понятието „страдание“, обаче, далеч не обхваща само физическата болка. Тоест всяка физическа болка е сама по себе си страдание, но всяко страдание далеч не е само физическа болка. Обикновено, говорейки за страдание, имам предвид пълния спектър на отрицателен емоционален, рационален и/или физически опит. От убождането с карфица до загубата на близък човек (може би дори отвъд тези примерни граници). Говоря за понятието „страдание“ както качествено, така и количествено. Повече разяснения върху понятието ще дам там, където се наложи.

Основната асиметрия на Бенатар, която описах дотук, има претенцията да обяснява най-добре четири други съществуващи асиметрии. В този смисъл те ѝ служат като допълнителна подкрепа.

### **3. ПОДДЪРЖАЩИ АСИМЕТРИИ.**

Със сигурност много хора няма да харесат посоката на заключенията от основната асиметрия и биха търсили всякакъв начин за отхвърлянето им. Както отбелязва и Бенатар (Benatar, 2006b, p.31-32), скептично настроените към аргумента, когато чуят за поддържащи асиметрии, ще искат по-дълбока обосновка на самите тях. Ако такава бъде дадена, те ще искат по-дълбока обосновка на тази обосновка и така до безкрай. Неизбежно е за всеки аргумент да тегли някъде черта в тази безкрайна върволица от



основания. В този смисъл поддържащите асиметрии имат единствено претенцията да покажат, че онези, които поддържат следните съвсем приемливи виждания, са в крайна сметка доведени до заключенията на основната асиметрия.

### **3.1. АСИМЕТРИЯ НА РЕПРОДУКТИВНИЯ ДЪЛГ.<sup>27</sup>**

Широкоразпространено е схващането, че макар да сме длъжни да избягваме създаването на обременен със страдания живот, нямаме симетричния на него дълг, тоест не сме длъжни да създаваме щастливи животи. Причината за това може да се изведе от основната асиметрия. Смятаме, че имаме морален дълг да не създаваме страдащи животи, защото наличието на страдание е лошо (за страдащите), а отсъствието на такова страдание е добро (с оглед на потенциалните интереси на този, който би съществувал). От друга страна не чувстваме морален дълг към създаването щастливи животи, защото, макар техните удоволствия да биха били нещо добро за самите тях, отсъствието им не би било нещо лошо (при положение, че няма да съществува никой, за когото това отсъствие да е лишение).

### **3.2. АСИМЕТРИЯ НА ПРОСПЕКТИВНОТО БЛАГОДЕЯНИЕ.**

Основната асиметрия обяснява най-добре още един феномен. Странно е да изтъкваме като причина за създаването на живот това, че този живот ще бъде облагодетелстван от създаването си. *Странно*, но не *безсмислено* или логическо *невъзможно*. Наистина доста хора биха признали за странно твърдението, че правят дете заради самото него.<sup>28</sup> Не е никак странно, обаче, да се позовем на потенциалните интереси на бъдещ живот, за да не създадем такъв, който би страдал, съществувайки. Ако липсата на удоволствия е нещо лошо, независимо от това дали представлява лишение за някого или не, то изтъкването на самия живот за причина да го създадем не би било никак странно. А ако отсъствието на страдание не е нещо добро, дори да няма кой да изпитва това добро, то не бихме могли да кажем, че е добре да избягваме създаването на обременен от страдания живот.

---

<sup>27</sup> Поддържащите асиметрии са споменати в "Better Never to Have Been" (2006b), но са наречени с тези си имена в издаден труд за пръв път в: Benatar, D., 2012. Every Conceivable Harm: A Further Defence of Anti-Natalism. In: *South African Journal of Philosophy*. Vol. 31, Issue 1, pp. 128-164.

<sup>28</sup> Там където Бенатар говори за „деца“, аз продължавам да говоря за „(съзнателен) живот“, отказвайки да стесня спектъра на аргумента. Разбира се, Бенатар има право в това, че интуицията на повечето хора по този въпрос касае именно децата.

### **3.3. АСИМЕТРИЯ НА РЕТРОСПЕКТИВНОТО БЛАГОДЕЯНИЕ.**

В ретроспективните ни разсъждения върху създаването или несъздаването на съзнателен живот също се наблюдава асиметрия. Потенциален обект на съжаление е както създаването, така и пропускът ни да създадем живот. Въпросът е там, че когато създадем живот, ние можем да съжаляваме за създаването му заради него самия. Когато пропуснем да създадем (щастлив) живот по една или друга причина, ние не можем да съжалим за това заради самия живот, който иначе би съществувал, но никога няма да съществува. Тоест можем да съжаляваме за пропуснати облаги заради индивида, който ги е пропуснал, само ако той съществува. Пропуснати облаги, касаещи *никога* несъществуващи индивиди, никога няма да представляват лишение за никого и в този смисъл не са обект на съжаление. Бенатар ще отбележи тук, че пропускът да създадем дете може да бъде обект на съжаление в живота ни. Това съжаление, обаче, не е за самото дете, което би съществувало. Съжаляваме всъщност заради себе си и пропуснатите ни възможности да износим и/или отгледаме дете (2006b, p. 34-35).

### **3.4. АСИМЕТРИЯ НА ДАЛЕЧНОТО СТРАДАНИЕ И ЛИПСАТА НА ЩАСТЛИВИ ХОРА.**

На последно място, но не и по значение, е асиметрията в нашето отношение към два други случая. От една страна, с право съжаляваме за отдалечени от нас хора, които живеят в страдание (когато изобщо помислим за тях). От друга страна, такова съжаление не е налице (и е безсмислено по своята природа) за несъществуващите (щастливи) животи на ненаселени острови, планети, и изобщо за всички ненаселени места на Земята и по-общо - във Вселената. С право изпитваме съжаление за гладуващите в Африка (когато се сетим за тях), но е безсмислено да се каже, че изпитваме съжаление за това, че на живота не могат да се радват несъществуващите марсианци, или жители на Алфа Кентавър и т.н. Ако на безлюдните острови, на Марс или в близките звездни системи съществуваше съзнателен живот, който страда, ние бихме изпитвали съжаление за него. Повечето хора всъщност никога не биха се и сетили за потенциалните (щастливи) животи, които липсват навсякъде във Вселената. Когато бъдат подсетени за такова нещо и виждайки накъде отива асиметрията, някои от тях биха се опитали да твърдят, че всъщност съжаляват за всички тези неосъществени животи в потенциала. Казването на дадено нещо и това то наистина да има смисъл, обаче, са две различни неща (2006b, p.35).

За да оставя отворена вратата за обективно отсъждане и оценяване върху целия аргумент на професор Бенатар, разгърнат в тази глава, то тук предлагам бърз преглед на тезите на някои от по-значимите негови критици, както и съответните отговори на Бенатар към тях.

#### **4. КРИТИКА.**

Авторите, критикуващи Бенатар, не са подредени тук под никакъв специален ред. Тъй като съм ограничен откъм обем, не мога да си позволя да пресъздам и разгърна всички техни аргументи. Ще се опитам да начертая основната линия на критика на всеки от тях и как Бенатар отговаря на тази линия. За заинтересованите в по-подробно запознаване с текстовете, в които са изложени критичните аргументи, референции към тях са дадени в бележки под линия, в раздел *Библиография* и/или в *Допълнително четене*. Започвам с един автор, който критикува не просто изложения дотук аргумент на Бенатар, а философската позиция на последния като цяло.

##### **4.1. САМИ ПИЛСТРЪОМ.**

Най-общо казано, основната линия на критика на професор Сами Пилстрьом към философията на Бенатар е следната: някои философски идеи са толкова опасни и културно увреждащи, отдалечени от човешкото и „чудовищни“, че е най-добре за етически отговорните мислители (и особено преподаватели) да не им обръщат внимание, да ги пропускат изцяло или дори открито да не ги толерират.<sup>29</sup>

Една от линиите на отговор на Бенатар към това е тезата, че ролята на философа е да гледа над нещата, както совата в полет.<sup>30</sup> Той трябва да вижда в тъмното и отвисоко, за да ги обхваща в цялост. Според Бенатар, професор Пилстрьом изглежда е приел ролята на една друга птица – тази на (алегоричния<sup>31</sup>) щраус, който при опасност крие глава в пясъка. Всъщност самият Пилстрьом обсъжда аргументите, които сам смята, че не трябва да бъдат обсъждани. За него философската позиция на Бенатар изобщо не е „истинска опция“. Както последният отбелязва, обаче: за расиста, един свят на расова равнопоставеност не е „истинска опция“, нито пък за сексиста, свят, в който има

---

<sup>29</sup> Pihlström, S., 2009. Ethical Unthinkabilities and Philosophical Seriousness. In: *Methaphilosophy*. Vol. 40, No. 5, pp. 656-670.

<sup>30</sup> Benatar, D., 2011. The Owl and the Ostrich: Reply to Sami Pihlström on Ethical Unthinkabilities and Philosophical Seriousness. In: *Methaphilosophy*. Vol. 42, No. 5, pp. 606-615.

<sup>31</sup> Реално щраусът не прави нищо такова при опасност. Алегорията за страхливост в това „да скриеш главата си в пясъка“, продължава да се отнася към тази птица, обаче.

равнопоставеност между половете. Но това не значи, че аргументите срещу сексизма или расизма са погрешни, в грешка е само догматикът, който ги напада поради ограниченото си морално въображение.

Пилстрьом напада Бенатар за „икономическия дискурс“, който последният води, в пресмятането на „нетна полза“ или „нетна вреда“. Бенатар отговаря, че: а) използваните понятия не е нужно да бъдат икономически (т.е. те имат своето значение в моралната и в други сфери) и б) много хора така или иначе вече разсъждават по този начин спрямо собствените си животи.

Срещу обвиненията в чудовищност и отдалеченост от човешкото и хората, както и в това, че човек не би могъл да има истински близки или приятели, ако храни подобни идеи, Бенатар отговаря с необходимото разяснение. Той казва, че истинският приятел би се радвал за това, че приятелите му съществуват, но все пак би могъл да разпознае тук егоистичния свой интерес в тази радост и да разбере, че за тях, въпреки всичко, съществуването е било във вреда. Приятелят би трябвало да е загрижен за интересите на другия. Оттук би следвало да произтича и загрижеността за живота на другия, а не обратното. Например, ако интересите на някой са в конфликт със собствения му живот, приятелите на този някой би следвало да ги е грижа за това и да уважават неговите интереси, дори понякога срещу собствените си (егоистични) желания.

Всъщност Пилстрьом твърди, че Бенатар дори сам се надява да е в грешка с аргументите си за антинатализма. Наистина Бенатар изразява такава надежда в *Better Never to Have Been*. Ето как разяснява позицията си в разглеждания тук отговор към Пилстрьом:

„Но какво имам предвид, когато казвам, че се надявам бъркам за това, че идването на бял свят е винаги сериозна вреда? Имам предвид, че доказателствата и аргументите сочат натам, че идването на бял свят е сериозна вреда, но понеже аз бих искал хората да не търпят вреда, се надявам, че това, което изглежда да е вреда, всъщност не е. Аналогично, представете си сценарий, в който виждам плачещи хора, но нито аз, нито другите сме способни да им помогнем. Те изглеждат като да страдат. Те не са на сцена или на снимачна площадка. Достигам до заключението, че те страдат, но ми остава надеждата, че реалността не е такава, каквато изглежда. Надявам се, че те не страдат.“<sup>32</sup> (Benatar, 2011a).

Относно опасността на аргументите, Бенатар насочва внимание към една конкретна част от книгата си *Better Never to Have Been* (2006b, p.108-13). В нея изрично споменава, че макар да смята, че нямаме морално право на репродукция, ние трябва да

---

<sup>32</sup> Превод мой.

притежаваме легално такава. Тази си позиция той защитава по няколко линии. От една страна аргументите са твърде тежки (т.е. с много сериозни последици), за да си позволим да отидем бързо до крайност. Никога не трябва да изпускате от поглед възможността да бъркаме някъде. Това не значи, че трябва да отхвърлим аргументите по начало и изобщо да не ги разглеждаме, както предлага Пилстрьом. От друга страна, те не са опасни сами по себе си поради няколко причини. Първо, изключително малко вероятно е за тях да бъдат изобщо приети от повечето хора. Най-малкото заради силните биологически фактори на човешката природа, които автоматично настройват хората срещу такива аргументи. Второ, ако една малка част от хората все пак възприемат тезата на антинатурализма, това не би било вредно, а по-скоро полезно. Едно, защото пренаселеността е сериозен проблем на нашето време. Спестяването на някой и друг нов съзнателен живот не било вредно за света, в който живеем, дори напротив. А не трябва да забравяме и че самите аргументи на антинатурализма (ако са верни) твърдят, че несъздаването на съзнателен живот е нещо изконно добро, а не лошо. Тук аз лично бих добавил, че ако не създадем съзнателен живот и в крайна сметка се окажем в грешка, вредата от липсата в нашите животи на възможността да играем ролята на родител на собствено (генетически) дете, е далеч по-малка в сравнение с вредата от създаването на цял един нов (страдащ) живот, ако антинатурализмът се окаже верен. Тоест дори при равен риск аргументите да са верни или грешни (а те се опитват да покажат, че този риск далеч не е равен и е много по-възможно те да са верни, отколкото грешни), да заложим на антинатурализма не просто не е „опасно“, а е далеч по-малкото от възможните злини.

Пилстрьом напада Бенатар и в това, че неговите мисли са „немислими“. Отговорът, който Бенатар дава, е че „немислими мисли“ не може да има – това е абсурден парадокс. Относно това дали трябва или не трябва да мислим такива мисли (което е друг въпрос), Пилстрьом всъщност не дава стабилни аргументи. В крайна сметка Бенатар заключава, че позицията на Пилстрьом вместо метафилософска, е реално анти-философска.

#### ***4.2. ДЕЙВИД СПЪРЕТ.***

Професор Дейвид Спърет се придържа по-последователно към хода на аргументите на Бенатар и отрича няколко техни твърдения (както и основното заключение като

цяло).<sup>33</sup> На първо място, Спърет отрича това, че асиметрията на репродуктивния дълг е „широкоразпространено“ схващане. Според него много хора смятат, че имат дълг да се репродуцират. Някои от тях следват божествени заповеди („плодете се и се размножавайте“ Битие 1:28), а други го правят от националистични интереси, т.е. те смятат, че имат дълг към нацията да създават нови животи. Бенатар отбелязва, че дългът, за който той говори в споменатата асиметрия, е основан в потенциалните интереси на тези, които биха били създадени.<sup>34</sup> В този смисъл нито религиозните, нито националистичните подбуди засягат конкретно въпроса – такъв дълг продължава да не съществува в главите на повечето хора. Още повече, че почти всички философи, които пишат по темата, касаеща етически проблеми спрямо бъдещи индивиди, признават и приемат асиметрията на репродуктивния дълг.

Атаката на професор Спърет към асиметрията на проспективното благодеяние не е много по-различна. Той твърди, че макар и да е *странно*, много хора всъщност ще кажат, че създават живот (правят дете) заради самия този живот (заради самото дете). Бенатар отговаря, че дори някои хора да казват такова нещо, те говорят по един по-скоро „*странен и погрешен*“, а не по „*странен, но истинен*“ начин. Същото се отнася и за допускането на Спърет, че някой може да съжали за избора си да не създаде живот, заради всички блага, на които този живот би могъл да се наслади. Тук смисъл би имало твърдението, че вече съществуващият живот може да бъде облагодетелстван чрез различни действия от наша страна. Проблемът е в това да смятаме, че можем да облагодетелстваме някого чрез създаването му.

Дейвид Спърет е и един от тези критици на Бенатар, които смятат, че удоволствието и болката, макар да са образци на полза и вреда, далеч не изчерпват всички фактори в оценяването на ползата и вредата в човешкия живот. Той държи в таблицата да бъде въведен и още един ред, според който: „Наличието на ценен човешки живот“ е „добро“, а „Отсъствието на ценен човешки живот“ е „лошо“. Бенатар отговаря, че всички ползи и вреди в живота се обхващат от неговата основна асиметрия с простото заменяне на „болка“ с „вредата“ и на „удоволствие“ с „полза“. Никакъв допълнителен ред не е необходим за това. Дори и такъв ред да бъде добавен, обаче, далеч не е ясно, че оценките в него ще са такива, каквито Спърет предлага. Тази линия на аргументация

---

<sup>33</sup> Spurrett, D., 2011. Hooray for babies. In: *South African Journal of Philosophy*. Vol. 30, No. 2, pp. 197-206.

<sup>34</sup> Benatar, D., 2012. Every Conceivable Harm: A Further Defence of Anti-Natalism. In: *South African Journal of Philosophy*. Vol. 31, Issue 1, pp. 128-164

ще разгърна по-подробно в П.4.6. – отговорът на Бенатар към критиката на професор Скот Брил.

#### **4.3. ТАДЕУС МЕЦ.**

Професор Тадеус Мец предлага друго обяснение на основната асиметрия на Бенатар, което я преформулира в следното: допустимо е да се създаде живот само и единствено, ако този живот би си струвал да се продължи.<sup>35</sup> Той твърди, че това обяснение е „по-просто“, защото касае само факти за съществуващи животи, докато асиметрията на Бенатар има претенцията да засяга и факти, отнасящи се до несъществуването. Според Мец отсъствието на удоволствие в Сценарий Б (X не съществува) не е „нелошо“, а е „недобро“. Отсъствието на болка в същия този сценарий, пък, не е „добро“, а е „нелошо“. Размивайки понятията той се опитва да възстанови нещо като симетрия. С този си ход, обаче, Мец изобщо не успява да обясни асиметрията на далечното страдание и липсата на щастливи хора. Що се касае до асиметриите на проспективното и ретроспективното благодеяние, той се опитва да даде допълнителни отговори, които усложняват още неговата схема. Тук няма да навлизам във всички семантични детайли и нюанси на предлаганата от Мец разлика в оценките на четирите квадранта от основната асиметрия. Ще спомена само, че в един друг текст Тадеус Мец очертава още една линия на сериозна критика към Бенатар. Тя се състои в следното: ако можем да кажем, че човешките същества имат иманентна ценност сами по себе си (или „достоинство“ в Кантовия смисъл на думата), това може и да не значи, че всеки от нас трябва да се репродуцира колкото се може повече, но пък би имплицирало моралното задължение да не оставяме видът да изчезне (и дори задължение да държим популацията на вида над определена граница).<sup>36</sup> Отново ще пренасоча нетърпеливите за отговора на тази критика към П.4.6.

#### **4.4. РИВКА ВАЙНБЕРГ.**

Професор Ривка Вайнберг твърди, че поддържащите асиметрии в аргумента на Дейвид Бенатар могат да бъдат обяснени по различен от неговата основна асиметрия начин.<sup>37</sup> Тя предлага следния прост метафизичен факт: интересите са зависими от

---

<sup>35</sup> Metz, T., 2011. Are Lives Worth Creating? In: *Philosophical Papers*. Vol. 40, No. 2, pp. 233-256.

<sup>36</sup> Metz, T., 2012. Contemporary Anti-Natalism, Featuring Benatar's Better Never to Have Been. In: *South African Journal of Philosophy*. Vol. 31, No. 1, pp. 1-9.

<sup>37</sup> Weinberg, R., 2012. Is Having Children Always Wrong? In: *South African Journal of Philosophy*. Vol. 31, No. 1, pp. 26-37.

съществуването. От него следва и следния общ морален принцип: ако дадено същество не съществува в никоя точка от времето, то в такъв случай липсва и какъвто и да било субект на морален интерес.

Според Бенатар, тази позиция не успява да обясни всички поддържащи асиметрии.<sup>38</sup> Ако вземем под внимание само интересите на съществуващи индивиди и отхвърлим интересите на потенциални такива, то вместо да дадем отговор на асиметриите на репродуктивния дълг и на проспективното благодеяние, ние ще бъдем принудени да ги отречем изцяло. Ето как той систематизира аргумента на Вайнберг:

1. Предполагам дълг да не създадем страдащ живот:

(а) Ако бъде нарушен, ще съществува личност, чийто интереси са накърнени.

(б) Ако бъде изпълнен, не съществува личност, чийто интереси са удовлетворени.

2. Предполагам дълг да създадем щастлив живот:

(в) Ако бъде нарушен, не съществува личност, чийто интереси са накърнени.

(г) Ако бъде изпълнен, съществува личност, чийто интереси са удовлетворени.

В своя аргумент Вайнберг се опира само върху (а) и (в), макар нищо в нейния метафизичен факт или общ морален принцип да защитава игнорирането на (б) и (г). Основната асиметрия на Бенатар, обаче, дава обяснение защо (б) и (г) могат да бъдат игнорирани. Ако вместо да ги игнорираме ги вземем предвид, то ще отречем асиметриите на репродуктивния дълг и на проспективното благодеяние, вместо да ги обясним.

#### **4.5. ДЕЙВИД БУНИН.**

Професор Дейвид Бунин изгражда сложна система на отговор към аргументите на Бенатар.<sup>39</sup> Най-общо казано, тя се състои в два основни елемента. Първият е т.нар. Принцип на релативната симетрия (*Relational Symmetry Principle* и е в отговор на това, което Бунин нарича *Relational Asymmetry Principle* или основната асиметрия на Дейвид Бенатар). Той се състои в следното:

1. Наличието на болка е иманентно лошо.

2. Наличието на удоволствие е иманентно добро.

---

<sup>38</sup> Benatar, D., 2012. Every Conceivable Harm: A Further Defence of Anti-Natalism. In: *South African Journal of Philosophy*. Vol. 31, Issue 1, pp. 128-164.

<sup>39</sup> Boonin, D., 2012. Better to Be. In: *South African Journal of Philosophy*. Vol. 31, No. 1, pp. 10-25.



3. Отсъствието на болка е по-добро от наличието на болка, ако:

(а) съществува действителна личност, чийто интереси са обслужени по-добре с отсъствието на тази болка,

или:

(б) наличието на тази болка ще изисква съществуването на личност, която иначе не би съществувала, и чийто потенциални интереси са по-добре обслужени от отсъствието на тази болка.

4. Отсъствието на удоволствие е по-лошо от наличието на удоволствие, ако:

(а) съществува действителна личност, чийто интереси са по-добре обслужени от наличието на удоволствие,

или:

(б) отсъствието на това удоволствие ще изисква отсъствие на личност, която иначе би съществувала, и чийто потенциални интереси са по-добре обслужени от наличието на това удоволствие.

Вторият основен елемент в системата на професор Бунин е т.нар. Принцип на действителните индивиди (*Actual Persons Principle*). Той гласи:

Когато избирате между два варианта, *prima facie* погрешно е да направите избор, който, ако приведете в изпълнение, ще доведе до това да има действителна личност, за която положението се е влошило в резултат от вашето действие.

Един от основните проблеми, според Бенатар, в така поставения Принцип на релативната симетрия е, че той не може да бъде използван за това да определим кога идването на бял свят конституира някаква вреда.<sup>40</sup> Не може да бъде използван за тази цел най-вече заради точките 3(б) и 4(б). Те разчитат на интересната клауза „...чийто интереси са по-добре обслужени от...“ „отсъствието на болка“ или “наличието на удоволствие“. Тоест отсъствието на болка в случая на несъществуващия е добро, само ако животът, който иначе би водил, не си е струвало да бъде започнат. Отсъствието на удоволствие пък е лошо, само ако животът, който иначе би водил, си е струвало да бъде започнат. Това позволява да вмъкнем незабелязано каквато си пожелаем оценка за това кой живот си заслужава да бъде започнат и кой не. Ако опитаем да използваме

---

<sup>40</sup> Benatar, D., 2012. Every Conceivable Harm: A Further Defence of Anti-Natalism. In: *South African Journal of Philosophy*. Vol. 31, No. 1, pp. 128-164.

Принципа на релативната симетрия за определянето на последното, ще открием, че всъщност сме заложили отговора предварително.

От своя страна, Принципът на действителните индивиди силно набляга върху негативни задължения<sup>41</sup>. Обърнем ли го така, че да се фокусира върху позитивни задължения, ще трябва автоматично да отречем всички поддържащи асиметрии. Проблемът с наблягането на негативни задължения за критика на антинаталистки позиции е в това, че всъщност се постига обратен ефект. Ако наистина смятаме, че е далеч по-важно да се избягва вредата, отколкото да се допринася полза, то отново сме доведени неизменно до антинатализъм, имайки предвид количеството и качеството на вредата, която може да се очаква, че ще съпътства съзнателния живот. Тази линия на защита е обект на следващата глава в моята работа.

#### **4.6. СКОТ БРИЛ.**

На първо място, критиката на професор Скот Брил набляга на примерната аналогията на Дейвид Бенатар с Болния и Здравия.<sup>42</sup> Тъй като Бенатар изрично споменава, че това е пример, даден с цел по-добра яснота на основната асиметрия и няма претенцията да я доказва сам по себе си (тя е вече доказана преди това), то аз няма да обърна тук детайлно внимание на критиката на Брил към примерната аналогия. Затова преминавам направо към аргументите му срещу логиката на иманентната стойност на професор Бенатар. Според Скот Брил, логиката на иманентната стойност е една и съща както за сценарий със съществуващ живот, така и за сценарий, в който живот не съществува. Той отрича нуждата да приравняваме иманентна стойност от едната страна на таблицата (вж. II.2.1.) с инструментална стойност от другата. За пояснение: иманентната или вътрешната стойност (*intrinsic value*) дава информация дали нещо е добро или лошо само по себе си. Инструменталната стойност (*instrumental value*) дава информация дали нещо е добро или лошо с оглед на това доколко то е полезно като средство. Релативната или относителната стойност (*relative value*), дава

---

<sup>41</sup> Под „негативни задължения“ нека се разбират задължения, фокусирани в намаляване или предотвратяване на вреда. Обратното понятие - „позитивни задължения“ - тук ще значи задължения, фокусирани в облагодетелстване. Много съвременни етически концепции признават негативните задължения, но отричат позитивните такива. Най-прост пример: докато сме *длъжни* да не крадем, *не сме длъжни* да даваме за благотворителност. За една известна защита на позитивните задължения вж. Singer, P., 1972. *Famine, Affluence, and Morality*. In: *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 1, No. 3, pp. 229-243.

<sup>42</sup> Brill, S., 2012. *Sick and Healthy: Benatar on the Logic of Value*. In: *South African Journal of Philosophy*. Vol. 31, No. 1, pp. 38-54.

информация за отношението между две други стойности в термините на „по-добро от“, „по-лошо от“ и т.н.

Още повече - Скот Брил не смята, че логиката на инструменталната стойност, която важи за съществуващите, е една и съща с логиката на иманентната стойност в несъществуването, което на свой ред да ни позволява да ги слагаме в една плоскост и да ги сравняваме. Бенатар твърди, че в линията на тези размишления ни убягва ключово двусмислие.<sup>43</sup> Няма една единствена логика на иманентната стойност. Твърдението, че „Удоволствието е иманентно добро“, например, е двусмислено най-малкото между:

- 1) Иманентно добро е това, че съзнателни същества, изпитват удоволствие.
- 2) Иманентно добро е това, че съществуват съзнателни същества, които да изпитват удоволствие.

Ако приемем 1), то основната асиметрия на Бенатар стои непокътната. Проблемите започват там, където решим да изберем 2). Ето как ги илюстрира самият професор Бенатар<sup>44</sup>: нека си представим една възможна раса от същества, наречени „шмерсони“. Нека кажем, че те изпитват голямо удоволствие от това да поставят пръстите в ушите си, което е наречено „шмеруване“. Не съществуват шмерсони и шмеруването не значи нищо за всички съществуващи живи същества. Е, наистина ли е лошо това, че понеже не съществуват шмерсони, не съществува и удоволствието предизвикано от шмеруването? Този, който би приел 2), би отговорил утвърдително и въпреки това отговорът би бил немалко странен. Със сигурност шмеруването е добро за шмерсоните, но не е абсолютно добро по принцип.

Тук ще вмъкна и един паралел от себе си. Нека заменим „удоволствие“ с „достойнство“. За него ще важи същото двусмислие – достойнството може да е нещо иманентно добро за съществуващите или да е абсолютно иманентно добро. Ако е иманентно добро за съществуващите, то не липсва никому в небитието, нито пък ще представлява някога лишние за този, който никога няма да бъде създаден. Основната асиметрия стои. Ако достойнството е абсолютно добро, обаче, ще трябва да заключим, че то съществува независимо от всеки съзнателен живот. Тоест дори да не съществуваше изобщо живот във Вселената, достойнството пак би съществувало и би

---

<sup>43</sup> Benatar, D., 2012. Every Conceivable Harm: A Further Defence of Anti-Natalism. In: *South African Journal of Philosophy*. Vol. 31, No. 1, pp. 128-164.

<sup>44</sup> Ibid.

определяло факта, че е по-добре да съществува живот, който да носи достойнство. Аз не мога да докажа категорично погрешността на такова твърдение, тъй като не мога да покажа изчерпателно всички липси на абсолютно „достойнство“ във Вселената (всяка една точка, на която то липсва). Но не ми се и налага да правя такова нещо – доказателствената тежест за това, че съществува абсолютно достойнство, лежи върху онзи, който би се наел с такова твърдение.

### III. АРГУМЕНТ ОТ КАЧЕСТВОТО НА ЖИВОТ

---

Антинатуралистката философска позиция може да бъде защитена и по съвсем различен от предложения дотук път. Наистина, аргументът от асиметрията между удоволствие и болка има претенцията да доказва, че всяко започване на съзнателен живот представлява неминуема вреда за създадения. Но той все още не казва колко голяма е тази вреда. Тук идва аргументът от качеството на живот, който твърди, че вредата е винаги доста значителна – всъщност тя е много по-голяма, отколкото повечето от нас допускат. Ядрото на аргумента отново е на професор Дейвид Бенатар, описано най-пълно в неговата *Better Never to Have Been* (2006). Аз ще си позволя да добавя някои неща, които ще отбележа, където това се наложи. Най-общо казано, аргументът се състои в три стъпки. Първата цели да покаже, че самооценката на повечето хора за собствените им животи е крайно нереална – на нея не може да се разчита в едно рационално изследване на въпроса. Втората стъпка цели да покаже, че твърде много важни фактори обикновено са изпускани в оценяването на качеството на живот. Ако те бъдат взети предвид, заключението клони към това, че качеството на живот е много по-лошо, отколкото си мислим обикновено. Тоест, да бъдеш създаден с такъв живот значи да претърпиш доста сериозна вреда. Третата стъпка цели да покаже огромното количество страдание, което съществува в света. Създавайки съзнателен живот, ние няма как да знаем какво и колко от това страдание ще го сполети, но рискът то да е значително е там и е особено висок. Дори първите две стъпки да са невалидни, третата е сама по себе си достатъчна, за да даде добра причина срещу репродукцията. Преди да започна със самите стъпки на аргумента, обаче, нека първо разгледаме няколко теории за различните модели на оценяване качеството на живот.

#### 1. ТЕОРИИ ЗА КАЧЕСТВОТО НА ЖИВОТ.

Тук предлагам същите три модела, които разяснява и Бенатар (2006b, pp.69-88), и които той взема от книгата на професор Дерек Парфит *Reasons and Persons* (1984). И трите модела поотделно обхващат под шапката си множество теории, които се различават една от друга в детайлите. За да се докаже, че качеството на живот е винаги доста лошо, не е необходим изборът на която и да било от тях. Всъщност това може да се направи и без оглед на нито едната. Все пак е добре да поставим някаква работна основа, най-малкото за да е ясно кога и за какво става дума.

### **1.1. ХЕДОНИСТИЧЕН МОДЕЛ.**

Според хедонистичния модел, даден живот се развива добре или зле, в зависимост от изпитваните от него ментални състояния (примерно болка и удоволствие, в най-общ смисъл). Този модел прави разграничение между три вида ментални състояния – негативни, позитивни и неутрални. Негативните включват всички осезателни и неосезателни страдания (болка, скука, страх, стрес, чувство на вина, дискомфорт, срам и т.н.). Позитивните, или удоволствията (*sensu lato*) са два вида: първите са облекчение от негативни ментални състояния (премахване на болка, скука, страх, стрес, чувство на вина и т.н.), вторите са позитивни ментални състояния сами по себе си (изпитването на приятни осезателни усещания, както и неосезателните състояния на радост, щастие, любов и т.н.). Някои удоволствия са от смесен характер – те едновременно облекчават негативно ментално състояние и предизвикват позитивно такова сами по себе си (яденето на изключително вкусна храна докато човек е така или иначе гладен, например). Неутралните състояния нито облекчават, нито са добри в иманентен смисъл. Тук спадат липсата на болка, страдание, страх и т.н., когато тази липса не е облекчение от съответните състояния.

### **1.2. УДОВЛЕТВОРЕНЧЕСКИ МОДЕЛ.<sup>45</sup>**

Удовлетворенческият модел, както подсказва и името му, оценява качеството на живот по това доколко са удовлетворени желанията на даден индивид. Тези желания могат да включват и ментални състояния, но и условия от външния свят и среда. Разликата с горния модел е в това, че удовлетворени желания могат да съществуват и без позитивни ментални състояния, както и позитивните ментални състояния могат да се явяват самостоятелно, т.е. без удовлетворение на желания. Удовлетворенческият модел не се интересува от позитивните или негативните ментални състояния сами по себе си, а само от (не)удовлетворението на желанията. Като такъв той е по-отворен към възможността за грешка. Докато човек може да е относително сигурен дали в момента изпитва позитивно или негативно ментално състояние, той доста по-лесно може да сбърка в това дали дадено негово желание е удовлетворено или не. Разсъждавайки за живота си в ретроспекция, обаче, както и за бъдещето си, т.е. проспективно, повечето хора са склонни да правят погрешни заключения и с двата модела, както предстои да покажа.

---

<sup>45</sup> Превод от английското *desire-fulfilment (theory)*.

### **1.3. ОБЕКТИВИСТКИ МОДЕЛ.**

Обективисткият модел твърди, че независимо от нашите ментални състояния и желания, има някои неща, които са обективно добри или обективно лоши за нас. Тук теориите се разминават по това кои по-специфично са тези неща. За пояснение: според този модел, дори някои неща да ни причиняват негативно ментално състояние (примерно болка) и/или ние да не ги желаем, те могат въпреки това да са добри за нас. Обратното е също вярно – някои неща, които ни доставят позитивни ментални състояния (примерно удоволствие) и/или ние желаем, могат въпреки всичко да са лоши за нас. Разбира се това не значи, че в списъка на обективно добрите неща не влизат наличието на някои позитивни ментални състояния, както и изпълнението на някои желания.

След като имаме основа за работа в лицето на тези три модела теории за качеството на живот, нека сега видим защо повечето хора имат тенденцията да правят погрешни оценки за собствените си животи.

## **2. ОПТИМИСТИЧНАТА СКЛОННОСТ.**

Като начало нека разгледаме един от най-често срещаните аргументи срещу „песимистични“ твърдения от типа на това, че качеството на човешкия живот е доста лошо и такъв е по-добре да не се започва изобщо. Тук държа да отбележа, че когато епитетите „песимист“ или „оптимист“ се ползват пейоративно, в обратното понятие уж незабелязано се вмъква претенцията за реализъм. Определящият себе си като „оптимист“ често ще заклеими като „песимист“ онзи, в чието мнение вижда по-малко съвпадение с реални факти, отколкото в своето собствено. „Песимистът“ ще обвини „оптимиста“ в същото. Доколкото става дума за ирационален вид песимизъм (т.е. емоционалното вайкане за всичко) и оптимизъм (наивната еуфория от всичко), то аз съм съгласен и с двамата – никой от тях няма реална представа за каквото и да било. Ако ще изследваме качеството на човешкия живот обективно, ще е хубаво да избягваме пейоративната употреба на такива двусмислени понятия, в която претенцията за истинност контрабандира.

И така, често срещаният аргумент, за който стана дума, е аргументът от субективната преценка на хората относно собствените им (вече започнати) животи. Мнозинството от хората са доволни от развитието на собствените си животи и биха се

определили като задоволени, дори като щастливи.<sup>46</sup> Как тогава смее някой да каже обратното и още повече – с каква обосновка го казва? Аз бих казал, че зад този (възмутен) въпрос се крият поне две предпоставки. Първата е твърдението, че повечето хора са прави, защото числеността им е огромна и очевидно са мнозинство. Истинността на дадено мнение, обаче, не се влияе от числеността на поддръжниците си, както добре показват исторически случаи като присъдите над Джордано Бруно и Галилео Галилей. Да твърдим обратното ще е да направим известната логическа грешка *argumentum ad populum*. Втората предпоставка в този въпрос е, че всеки сам е собствено и най-добро мерило за качеството на своя живот. Най-често това твърдение се защитава със следния аргумент: всеки е сам в себе си и има най-пряк достъп до онова, което му е вътрешноприсъщо; никой външен не може да се докосне толкова пълноценно колкото нас до вътрешния ни опит. Интересно тук е как много хора, които нямат медицинско образование, не биха рационално защитавали позицията, че най-добре разбират какво е полезно за техния организъм, макар само и единствено те да се намират „в своята кожа“, както се казва. По отношение на собственото си щастие или нещастие, обаче, всеки счита себе си за най-важния експерт. Всъщност, отваряйки познавателното поле към крайна релативност, лесно става да запазим която и да било предпочитана от нас ирационална нагласа. Но по този начин истината за проблема остава подчинена на емоционалните ни прищевки.

Предлагам все пак да опитаме да разгледаме безпристрастно възможността на хората за обективна самооценка. Професор Бенатар (2006b), както и доста други изследователи на това поле, твърдят, че има някои добре известни черти на човешката психология, които могат да обяснят положителната самооценка на повечето хора спрямо собствените им животи. В процеса на еволюционната си адаптация, нашият вид е развил механизъм на психологическа защита, характеризиращ се със силна склонност към оптимизъм. Една основна черта на този механизъм някои наричат Полианаизъм.<sup>47</sup> Той е наречен на героинята от едноименната детска книжка на Елинор Портър „Полиана“ (Портър, Е., 2011. *Полиана*. София: Пан). Полиана е малко момиченце, на което се случват всевъзможни ужасии. Досуц като Кандид на Волтер, обаче, то винаги намира нов оптимистичен ъгъл, от който да гледа на нещата.

---

<sup>46</sup> Diener, Ed., Diener, C., 1996. Most People Are Happy. In: *Psychological Science*. Vol. 7, No. 3, pp. 181-185.

<sup>47</sup> Наречен *The Pollyanna Principle* за пръв път в: Matlin, M., Stang, D., 1978. *The Pollyanna Principle: Selectivity in Language, Memory and Thought*. Cambridge MA: Schenkman Publishing Company.



## 2.1. ПОЛИАНАИЗЪМ.

Оптимистичната склонност в лицето на Полианаизма се състои в два отчетливи психологически предразсъдъка. Първият е тенденцията да помним по-скоро добрите, отколкото лошите събития в живота.<sup>48</sup> Тоест ретроспективният ни поглед върху отминали събития доста често не е обективен. Вторият предразсъдък е тенденцията да прехвърляме този оптимизъм и към бъдещите си прогнози и планове. Тоест имаме и склонност да поддържаме преувеличени представи и очаквания за бъдещето си.<sup>49</sup> Тези два фактора, комбинирани, изкривяват самооценката на повечето хора не само за живота им като цяло, но и за моментното им състояние. Биологически заложеното у нашия вид изкривяване на оценката за миналото и бъдещето, автоматично изкривява и оценката за настоящето. На основа на последната оценка, пък, доста хора градят заключенията си относно живота като цяло. Често пъти изказвания от рода на „щастлив/а съм, че съм жив/а“ (погрешно имплициращи: „радвам се, че съм роден/а“), всъщност се свеждат до неосъзнатото: „чувствам се добре (в момента)“. Именно тук се проваля възможността да дадем добра обективна оценка на качеството на живот чрез хедонистичния модел. Игнорирането или омаловажаването на негативни ментални състояния в следствие на Полианаизма, води до нереална оценка на собствените ни животи. Добър пример за тенденцията да се помнят избирателно (дори изкривено) събитията, намираме ежедневно в народопсихологията и по-точно в значението на известния израз „добрите стари времена“. Също близък до нашето ежедневие пример, за тенденцията да се гледа на бъдещето с позитивни очаквания, е реакцията на много хора при сблъсък с неочаквани тежки житейски проблеми, съдържаща се в израза „защо (се случва) на мен?!“. В нашите планове за бъдещето рядко влизат собствената ни смърт, смъртта на близките ни, или пък тежки болести и други страдания. Като се има предвид доста големия обективен шанс за такива събития (за първите две той е общо-взето 100%), странно е защо те не фигурират там. Оптимистичната склонност претендира да обяснява тази странност изчерпателно и добре. Както отбелязва и Бенатар (2006b, p.66), твърде малко хора се самоопределят като „неособено щастливи“.

---

<sup>48</sup> Подробно изследване на този феномен предлагат създателите на понятието „Полианаизъм“ (Matlin, M., Stang, D., 1978. *The Pollyanna Principle: Selectivity in Language, Memory and Thought*. Cambridge MA), както и други автори (вж. Benatar 2006b, pp. 64-69).

<sup>49</sup> Отново авторите на термина „Полианаизъм“ (вж. горната бележка), както и някои класически изследвания в областта като: Weinstein, N., 1980. *Unrealistic Optimism About Future Life Events*. In: *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 39, No. 5, pp. 806-820. За повече източници пак вж. Benatar 2006b, pp. 64-69.

Повечето се смятат за „щастливи“, и дори за „доста щастливи“ или „много щастливи“. Всъщност мнозинството от хората смятат, че са по-щастливи от останалите, а и от средностатистическия човек като цяло. Предполагам е очевиден обективният парадокс в такова мнение.

Субективната самооценка относно качеството на живот е изкривена към позитивното. На нея не може да се разчита и поради това, че изпуска от поглед множество условия с обективно значение.

### **3. ЧЕСТО ПРЕНЕБРЕГВАНИ ФАКТОРИ.**

Много фактори, които значително повишават качеството на живот, нямат значително въздействие (ако изобщо имат такова,) върху самооценките на повечето хора. Редица изследвания показват, например (р.66), че хората се влияят основно от своята субективна преценка за здравословното си състояние. Промяна в обективното им здравословно състояние, обаче, невинаги успява да предвиди и промяна в мнението им. Дори когато обективно доста влошено здравословно състояние все пак успява да повлияе на тяхната самооценка, тя често продължава да клони към положителното.

Би могло да се очаква, че материалната обезпеченост ще има сериозен ефект върху субективната самооценка. Но според много изследвания (р.66-7), бедните от която и да е държава се самоопределят като щастливи почти толкова често (но не изцяло), колкото и богатите. Образованието и заетостта също не ѝ влияят кой знае колко (макар все пак да имат някакво влияние). Същото важи и за фактори, които обективно би се очаквало да правят хората „много щастливи“. Оказва се, че те не променят значимо собствената оценка за това доколко хората се определят като щастливи в живота.<sup>50</sup>

Поне два психологически феномена имат претенцията частично да обясняват съществуването на оптимистичната склонност. Единият от тях е човешката способност за привикване или адаптация.

#### **3.1. ПСИХОЛОГИЧЕСКА АДАПТАЦИЯ.**

Когато обективното благосъстояние на даден човек се влоши, първоначално се наблюдава и съвсем очакван спад в неговата субективна оценка относно качеството му на живот. С течение на времето, обаче, се забелязва тенденция към свикване с новото

---

<sup>50</sup> Добро обобщение на влиянието на странични фактори върху субективната оценка на живота има в: Diener, Ed., Suh, E., Lucas, R., Smith, H., 1999. Subjective Well-Being: Three Decades of Progress. In: Psychological Bulletin, Vol. 125, No. 2, pp. 276-302.

състояние. Самооценката му започва постепенно възвръщане към нормалните си нива, макар нищо в обективните фактори на неговия живот да не се е променило. Човек привиква към новите условия и променя очакванията си спрямо тях. Ето защо само близки по време събития имат важно значение за формирането на оценката за собственото благосъстояние. Тоест тя е изкривена и не обхваща обективно цялото продължение на живота. Следователно не може и да се очаква да дава обективна информация по въпроса как се развива той. Съществуването на феноменът на психологическата адаптация е общоприето. Спорът продължава колко точно силна е тя и колко голяма тежест следва да ѝ придаваме (р.67).

Вторият психологически феномен, претендиращ да обяснява някои аспекти на оптимистичната склонност, се състои в тенденцията на хората да се сравняват с останалите в изграждането на мнение относно собствените си животи.

### **3.2. СРАВНИТЕЛНО БЛАГОСЪСТОЯНИЕ.**

Когато човек прави самооценка за качеството на собствения си живот, той често не заема (нито се опитва да заема,) една обективна *sub specie aeternitatis* гледна точка.<sup>51</sup> Обикновено за основен критерий на това колко добре или зле се развива нашия живот, се взема един паралел с животите на другите. Ограничената *sub specie humanitatis* гледна точка се оказва твърде недостатъчна за обективно изследване. Защо? Защото в такъв модел на мислене има тенденцията да се изпускат общи отрицателни характеристики на качеството на живот, които са характерни за всички. Максимата „общото зло не е зло“ действа не само на рационално ниво, но дори подсъзнателно подправя резултата на изследването още преди да го получим. Бенатар (р.82) дава пример с относителната продължителност на човешкия живот в наши дни. Никой не доживява до 240 годишна възраст и затова почти никой не смята, че недостигането на тази възраст е някакъв минус за качеството на живот. Въпреки това, повечето хора смятат за трагично, когато някой загине на 40. Защо границата да е 40, но не 90 или пък 120? Отговорът е в това, че формираме оценката си на базата на моментните обстоятелства. Резултатът, който ще получим в такова изследване, ни казва единствено колко добре или зле се развива даден човешки живот в сравнение с други човешки животи. Той (резултатът) не ни казва все още нищо за това колко добър или лош е човешкият живот изобщо. От тази гледна точка се проваля възможността за правилна

---

<sup>51</sup> Обективният стандарт за измерване качеството на живот *sub specie aeternitatis* е критикуван в III.5.1.

оценка на качеството на живота спрямо обективисткия модел. Сравнявайки себе си с останалите пропускаме важни обективни фактори в изчислението, само защото те са общи за всички ни. Как би изглеждала сметката тогава, ако опитахме да вземем и тези фактори предвид?

#### **4. ОТВЪД СУБЕКТИВНАТА ГЛЕДНА ТОЧКА.**

Обективно погледнато, лошите страни на живота са много повече и по-големи, качествено и количествено, отколкото добрите. Нека видим първо най-простия пример – този с удоволствието и болката. Те се намират в ужасна диспропорция. В света има доста повече болка, отколкото удоволствие. Едно, защото за най-силните удоволствия е характерна краткотрайност, а най-силните болки често могат да бъдат доста продължителни. Всеки от нас е чувал за хронична болка, немалко от нас могат да си представят усещането съвсем ясно. Чувал ли е някой за „хронично удоволствие“? Такова нещо е трудно представимо дори във въображението. Второ, защото най-силните удоволствия изглежда са по-слаби от най-силните болки. Бенатар отбелязва тук, че всеки който се съмнява, е хубаво да си представи своя избор пред възможността да изпита един час от най-сублимното удоволствие на света в замяна на един час в най-ужасните болки.<sup>52</sup> Това съвсем не значи, че хората не са често склонни да изтърпят някои по-слаби болки, за да си осигурят някои по-силни удоволствия. Но показва, че най-добрите удоволствия са по-слаба карта от най-лошите болки, там където и двете страни са с еднаква продължителност.

Нека сега разширим спектъра отвъд удоволствието и болката и ще намерим същата диспропорция в добрите и лошите страни на живота като цяло. Много сериозни и тежки злини, като например осакатяване или смърт, могат да ни сполетят в миг. Същото не е вярно, обаче, за равните по сила блага. Изграждането на добра личност, натрупването на умения и опит, развиването на потенциалните ни заложби – всички тези и повечето останали положителни възможности в живота изискват много време и усилия. Плодовете на този труд могат да ни бъдат отнети във всеки един момент. Човек не може да научи перфектно чужд език за една нощ, но пък може да загуби възможността си да учи каквото и да било за много по-кратко време.

---

<sup>52</sup> Benatar, D. *No Life is Good*. Available at: <<http://evans-experientialism.freewebspace.com/benatar01.htm>> [Accessed 26.05.2013].

Подобна е картината по въпроса за изпълнението на нашите желания. В живота има много повече неизпълнение, отколкото изпълнение на желанията. Много от последните никога не биват изпълнени. Тези желания, които все пак се изпълняват, обикновено се изпълняват след някакво усилие от наша страна. В усилията да задоволим желанията си ние често страдаме от продължителна липса, т.е. търпим лишения. От друга страна, много наши желания са за избягването на отрицателни ментални състояния. Виждайки колко от последните изпълват обикновения живот, очевидно много от желанията в тази насока остават незадоволени. Но не всички наши желания са насочени в задоволяването на липси. Понякога те са устремени в това да не изгубим онова, което вече имаме. За момента те са задоволени, истината обаче е, че много от тях не продължават така задълго. Колкото и да не ни се иска да изгубим младостта и живота си, в крайна сметка всички остаряваме и умираме. Както ще отбележи и Шопенхауер<sup>53</sup>, дори когато изпълним дадено желание, друго желание бързо се появява на негово място. Отново задоволеността ни не трае особено дълго. Всъщност, според Шопенхауер, страданието и неудовлетворението на желания са основния фон в живота. На този фон има кратки моменти на задоволеност, в които побързва да се намести чувството на скука. В тази линия на мисли той прави известното си заключение, че животът се клатушка между страданието и скуката.

Що се отнася до спектъра на познанието, естетическия вкус, добродетелността и т.н., ние клоним към страната на незначителното.<sup>54</sup> Нашето знание и разбиране е почти нищо в сравнение с всичко онова, което би могло да се знае и разбира. В скалата, започваща от незнаенето на нищо и завършваща в знаенето на всичко, ние сме доста близо до първото стъпало. Същото се отнася до възможностите ни за естетическа оценка. Възможностите ни за възприемане на цветове, звук, вкус или мирис са също значително ограничени спрямо пълната палитра в света. И добродетелността не прави тук изключение. Не просто хората не са ангели, както отбелязва Бенатар, но са твърде далеч от това.

Под въздействието на психологическите феномени, описани по-горе, повечето хора пропускат това колко голяма част от животите си прекарват в болка, стрес, дискомфорт, в чувство на остра нужда, в скука, раздразнение и т.н. Много от

---

<sup>53</sup> Шопенхауер, А., 1818. *Светът като воля и представа*. Превод от немски Харитина Костова-Добрева и Иван Стефанов (2008). София: Захарий Стоянов.

<sup>54</sup> Benatar, D. *No Life is Good*. Available at: <<http://evans-experientialism.freewebspace.com/benatar01.htm>> [Accessed 26.05.2013].

отрицателните страни на живота са концентрирани в последните му години, но това не значи, че не трябва да се взимат под внимание. Всъщност само една малка част от животите ни преминава в младост и разцвет на силите. По-продължителната част се характеризира с постоянно упадане.

Смисълът на живота е още един фактор, който би могло да бъде разглеждан сериозно според обективисткия модел за оценяване на качеството на живот. Много хора ще сметнат, че присъствието на смисъл в живота е важно, за да го определим като добър. Лошото е, че погледнат *sub specie aeternitatis*, човешкият живот е незабележима, незначителна и мимолетна частица от Вселената. Той е изпълнен с безвъзмездно и безсмислено страдание, което няма никаква цел, но пък продължава да се самопоражда. Дори в редките случаи, в които малко на брой хора ще усетят това, те най-често ще се защитят зад идеята, че дори да няма смисъл *sub specie aeternitatis*, човешкият живот има смисъл *sub specie humanitatis*. Тоест посвещаването на собствения живот на благо на другите, например, има смисъл от човешка гледна точка. Това те ще сметнат за само по себе си достатъчно, за да задоволи нуждата от смисъл в живота. Бенатар ще възрази (всъщност примерът е на Джон Ролс), че този, който посвети живота си да брой стръкчетата трева по различни поляни, от гледна точка на човечеството ще води безсмислен живот. От субективната гледна точка на същия човек, обаче, неговият живот може би ще има смисъл (заниманието му носи удоволствие и чувство на удовлетвореност, например). Този ред на мисли ще доведе много хора до заключението, че неговата субективна гледна точка е незадоволителна в случая. Въпросът е, че субективната гледна точка и позицията *sub specie humanitatis* страдат от един и същи проблем – те са еднакво произволни.

Тук някои по-оптимистично настроени хора ще се възпротивят срещу тези аргументи, издигайки различни възражения.

## **5. КРИТИКА.**

Отново, както и в предната глава, възраженията спрямо аргумента от качеството на живот не са подредени под никакъв специален ред. Някои от аргументите се повтарят, затова ще съсредоточа разяснението на едно място, а при останалите просто ще отбелязвам с референция. Започвам с Брук Алън Трисел, който обединява голяма част от по-важната критика.

### 5.1. БРУК ТРИСЕЛ.

На първо място Трисел атакува валидността на психологическите изследвания, на които Бенатар се позовава.<sup>55</sup> Той изразява съмнение за това, че всъщност повечето субекти в споменатите изследвания са американски студенти. Всъщност Трисел се опитва да критикува доказателствената тежест на психологическите експерименти като цяло, което изисква доста повече аргументация само по себе си. Достатъчно е да се каже, че в тези изследвания, на които се позовава аргумента от качеството на живот, контролните групи не са нито само американци, нито само студенти.<sup>56</sup>

На второ място Трисел твърди, че оптимистичната склонност в лицето на Полианаизма далеч не е толкова разпространена, колкото Дейвид Бенатар ще ни накара да повярваме. Е, дори и това да е така, има още поне два фактора, които правят самооценката на повечето хора нереална. Ако всичките фактори не присъстват у някого, самооценката му ще е реална, но най-вероятно отрицателна.

На трето място Брук Трисел защитава убеждението, че много деца в света (около 94% от всички тях) се раждат без увреждания. Повечето от тях са добре гледани от техните родители и никога не изпитват сериозни страдания в животите си. Освен, че е типичен пример за оптимистична склонност, това убеждение страда от стеснен спектър на важната по въпроса информация. Разбира се, повечето деца се раждат без сериозни увреждания. Но сериозните увреждания са само една (количествено) малка част от безкрайните злини, които могат и ще ги сполетят в живота. Твърдението, че повечето от тях не изпитват сериозни страдания в живота е доста странно. Освен ако продължителността на този живот не е съвсем кратка, всички неминуемо изпитват страдание под формата на дискомфорт, (силни) болки, болести, страх, скука и не на последно място – смърт. Дори живеещите съвсем кратко неизбежно преминават през процес на умирање. Този процес често е свързан със (силна) болка, страх (дори ужас) и други сериозни страдания.

На четвърто място, според Трисел, повечето болка и страдание в живота не са нещо лошо, защото имат инструментална стойност. Тоест откъм утилитарна гледна точка те помагат за оцеляването и развиването на индивида. Бенатар напомня разликата между

---

<sup>55</sup> Trisel, B., 2012. How Best to Prevent Future Persons From Suffering: A Reply to Benatar. In: *South African Journal of Philosophy*, Vol. 31, No. 1, pp. 79-93.

<sup>56</sup> Benatar, D., 2012. Every Conceivable Harm: A Further Defence of Anti-Natalism. In: *South African Journal of Philosophy*. Vol. 31, No. 1, pp. 128-164.

инструментална и иманентна стойност.<sup>57</sup> Дори някои страдания да имат инструментална стойност, те не стават иманентно по-добри от това – тяхната иманентна стойност остава непроменена. Много страдания в живота изобщо нямат инструментална стойност (като битката с рака в последен стадий или като болката от камъни в бъбреците). Тези, които имат инструментална стойност, пък, често са прекалено силни – много по-силни от нужното, за да обърнат вниманието ни към тях. Всъщност даже страданията, които имат инструментална стойност и не са ненужно силни, са лоша черта в човешкия живот. Утилитарната идея е, че той не може да бъде по-добър без тях, но пък ако те липсват ще е по-лош. Самият факт, че те са необходимо зло е нещо лошо само по себе си. Със сигурност съзнателният живот би бил по-добър, ако някои (или всички) от тези страдания не бяха нужни, т.е. ако можехме да постигнем положителните ефекти, които те носят, без да се налага да страдаме в процеса на постигането им.

На последно място Брук Трисел издига една от най-сериозните критики срещу аргумента на Дейвид Бенатар – използването на т.нар. „перфектен стандарт“ или меренето качеството на живота *sub specie aeternitatis*. Трисел твърди, че изборът на такъв стандарт е напълно арбитражен и не може да се обоснове рационално. С подобен ход на разсъжденията спорят Тадеус Мец<sup>58</sup>, както и Ривка Вайнберг<sup>59</sup>. Те смятат, че не може да има позиция като *sub specie aeternitatis* или по-точно, че такава гледна точка е дори непредставима.

Отговорът на Бенатар е в две аргументативни линии. От една страна, невъзможността да си представим такава гледна точка той смята за липса на въображение (Benatar, 2006b, p.84). Може би не можем да си представим как бихме се *чувствали* в един живот, който трае доста по-дълго, съпътстван от доста по-малко страдание, но пък със значително по-големи възможности откъм познание, разбиране и мъдрост. Но знаем достатъчно от нашия опит за положението на детето спрямо възрастния или това на човека спрямо другите животни, за да можем да *разберем* тази разлика. Тук веднага се отваря въпросът дали повишените когнитивни способности наистина биха направили животите ни по-добри. Някои хора ще побързат да отговорят положително, но далеч не е ясно, че това е правилният отговор. Когнитивните

---

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Metz, T., 2011. Are Lives Worth Creating? In: *Philosophical Papers*. Vol. 40, No. 2, pp. 233-256.

<sup>59</sup> Weinberg, R., 2012. Is Having Children Always Wrong? In: *South African Journal of Philosophy*. Vol. 31, No. 1, pp. 26-37.



способности носят със себе си значителни отрицателни страни, които не са за пренебрегване. Някои смятат, че отрицателните страни са много по-големи от каквито и да било предимства, които тези способности ни дават.<sup>60</sup> Ако наистина повишените когнитивни способности са характеристика на по-добър живот, то от човешките такива има още много какво да се желае. Изключвам тук твърдението, че сме разумни на идеално необходимото ниво, което е доста съмнително и антропоцентрично. Ако пък когнитивните способности понижават качеството на живот, то те са още една отрицателна черта в човешкия живот като цяло.

Втората линия на отговор на Бенатар е, че позицията *sub specie aeternitatis* далеч не е толкова невъзможно отдалечена, колкото някои хора си представят. Всъщност нейната цел е да разгледа живота обективно, предпазвайки се от заложените в него предразсъдъци, които неминуемо изкривяват преценката. Той дава аналогия с мерилото, по което оценяваме ученическите постижения (Benatar, 2006b, p.86). Разбира се че когато оценяваме второкласници, няма да ги оценяваме по същите критерии, с които оценяваме втори курс студенти. Поставяме съобразена с нивото на даден индивид граница върху континуума от познание и оценяваме спрямо нея. По този начин получаваме информация как се справя второкласникът спрямо останалите второкласници. Пишейки му отлична оценка, обаче, ние не смятаме, че тази оценка важи за целия континуум от познание. Тоест ние не бързаем да му предложим професорско място във факултета по физика. Често срещана грешка у много хора е да преценяват качеството на своя живот спрямо този на останалите и да побързат да обявят тази оценка за абсолютна в скалата. Дори и казаното дотук да е вярно, някой би възразил, че в такъв случай нямаме право да оценяваме никого с по-високи критерии, отколкото с тези, които важат за най-тачените професори. Тоест все пак трябва да се ограничим в доказано възможното за момента. Но истината е, че всъщност ние често мерим с откъдчовешки стандарти. Тук се корени скромността на много от най-интелигентните ни и начетени представители. Спрямо целия човешки вид те са връх на познанието, спрямо целия спектър на познанието, обаче, те не знаят почти нищо. В този ред на мисли Бенатар защитава „по-скромната“ позиция: понякога е добре да се мери с човешки стандарти (в контекста на дистрибутивната справедливост, например), но когато обсъждаме въпроса за качеството на човешкия живот като цяло, необходимо става да гледаме *sub specie aeternitatis*.

---

<sup>60</sup> Zapffe, P.W., 1933. *The Last Messiah*. Available at: <[http://scratchpad.wikia.com/wiki/The\\_Last\\_Messiah](http://scratchpad.wikia.com/wiki/The_Last_Messiah)> [Accessed 26.05.2013].

## 5.2. СОЛ СМИЛАНСКИ.

Сол Смилански изгражда многостранна критика на аргумента от качеството на живот. В основата си тя почива на тезата, че животът е изконно добър.<sup>61</sup>

Първото възражение на Смилански спрямо Бенатар е, че хората не могат да грешат относно това дали са щастливи или не. По същия начин, по който те не могат да бъдат в грешка и в това дали изпитват болка или не. Отговорът на Бенатар е, че хората не могат да грешат за изпитваните от тях ментални състояния на момента – било това болка, удоволствие и т.н.<sup>62</sup> Ако под „щастие“ се разбира „удоволствие“ – то те не могат да сгрешат в оценката си за него. Там където под „щастие“ се разбира общото им благосъстояние (т.е. колко добре се развиват животите им), хората могат да сбъркат и често го правят. Важно разделение трябва да се направи между това: а) колко добър е животът на човек, обективно; и б) колко добър му се струва на човек, че е неговият живот. Докато хората не могат да са в грешка за второто (те не могат да сбъркат за това колко добри им изглеждат животите им), то обективната преценка на техните животи позволява голямо поле за грешка. Разбира се а) и б) оказват влияние помежду си. Тоест човешкият живот става наистина малко по-добър чрез самозаблудата за завишеното си качество. Но за това след малко.

На второ място Смилански смята, че резултатите от цитираните психологически изследвания не са изненадващи и не са необходимо свързани с оптимистична склонност. Относително по-висока самооценка на качеството на живот имат хората в икономически развитите страни на Запада (т.е. те по-често се самоопределят като щастливи). В икономически по-бедни страни като Индия и Нигерия, пък, тази самооценка е очаквано по-слабо положителна. Бенатар отговаря, че тази картина съвсем не противоречи на една глобална илюзия относно качеството на живот. Ако всички хора имат оптимистична склонност, продължава да е вероятно това, че там където обективните условия на живот са по-добри, хората ще имат по-добра самооценка и обратното. Но тази самооценка ще продължава да е еднакво нереална навсякъде, независимо от флукуациите си. Всъщност изненадващото според Бенатар е не това, че хората се смятат за по-щастливи в общества с обективно по-добри условия

---

<sup>61</sup> Smilansky, S., 2012. Life is Good. In: *South African Journal of Philosophy*, Vol. 31, No. 1, pp. 69-78.

<sup>62</sup> Benatar, D., 2012. Every Conceivable Harm: A Further Defence of Anti-Natalism. In: *South African Journal of Philosophy*. Vol. 31, No. 1, pp. 128-164.

на живот, а високото ниво на щастие, с което се самоопределят хората от обективно най-лошите места на земята.

Следващата стъпка на Смилански е следният аргумент: тъй като твърде малко хора се самоубиват, животът явно не е толкова лош. Този аргумент е невалиден поради поне три причини. От една страна, твърдението че да бъдеш създаден е в твой ущърб не имплицира самоубийство. От друга страна, ако Полианаизмът наистина действа, то бихме очаквали повечето хора да продължават да искат да живеят, дори когато животите им не си струва да се продължават обективно. Тук държа да отбележа, че решението дали да се прекрати или да се продължи даден (вече започнат) живот трябва, винаги когато е възможно, да бъде в ръцете на носителя на този живот. Обективната преценка на качеството му отстрани е ограничена до сферата на мнението. По подробно този въпрос е разгърнат в VI.2.1. От трета страна, има и много добри еволюционни причини, които обясняват защо хората обикновено не са склонни към самоубийство. Разбира се, много хора се самоубиват по ирационални причини, както и много други продължават да живеят поради такива. Изненадващо е, обаче, колко лошо трябва да стане качеството на един живот, преди носителят му да пожелае да умре.

На четвърто място, Сол Смилански твърди, че животът е добър в същината си и продължава да е такъв, освен ако в него не навлезе прекалено количество лошо. Това не отрича по никакъв начин съвсем реалната (и неизбежна в някои случаи) възможност в него да навлезе предостатъчно количество лошо. Всъщност този факт би следвало да прави живота сам по себе си лош. Още повече, не е ясно защо да не можем да кажем, че животът просто си *струва да се продължи* дотогава, докогато в него не навлезе достатъчно количество лошо, а не че той е *добър* като цяло.

Петата линия на възражение на Смилански се състои в това, че репродукцията е допустима, щом като почти винаги има изход от наложеното и нежелано състояние. Според Бенатар това е един доста коравосърдечен аргумент. В него не влиза сметката за тежкия избор, пред който индивидът бива поставен – това да отнеме собствения си живот или да търпи (ужасни) страдания. Този аргумент не разсъждава и върху практическите последици за близките на самоубиеца. Теоретичният случай, в който всички обвързани решават да отнемат собствените си животи, така че никой от тях да не остане за да скърби, е или практически невъзможен, или поне крайно невероятен.

Сол Смилански смята, че там където животът се развива доста добре, илюзията далеч не е толкова необходима. Тоест Полианаизмът няма почва в добрите животи. Лошото е, че този аргумент е *petitio principii*. Имаме добра емпирична причина (в

лицето на множество изследвания) да смятаме, че Полианаизмът съществува и поради него животът ни се струва по-добър, отколкото обективно е. Пред-поставянето на тази илюзия в търсенето на отговори за Полианаизма е логически погрешен ход.

Тук Смилански изтъква, че Полианаизмът все пак прави живота по-добър. В този ред на мисли оптимистичната склонност облекчава от страданията, които иначе бихме изпитвали, знаейки обективно качеството на нашите животи. Според Бенатар този аргумент е съвсем валиден, с едно малко уточнение. Полианаизмът прави живота по-добър, но не толкова добър, колкото хората си мислят, че е. Илюзията за това, че животът е прекрасен, именно защото си оптимистично настроен, е не по-малко илюзия. Все пак, за щастието на повечето хора е по-добре с нея, отколкото без нея.

Като осма отделна критика, Смилански развива тезата, че много хора имат усещането за екзистенциално значение на животите си. Възможността за това ценно значение се получава с появата на бял свят, следователно репродукцията е нещо добро в този си аспект. Бенатар приравнява усещането за екзистенциално значение с усещането за общо щастие и благоденствие в живота. Той дори причислява първото усещане като значима част от последното. Това ще да значи, че усещането за екзистенциално значение е също толкова податливо на илюзии, колкото и усещането за щастие. А що се отнася до твърдението, че репродукцията е нещо добро, защото носи със себе си възможността за такова значение, то отговорът е, че на (никога) несъществуващите такова значение не липсва и то не представлява лишение за никого.

Последният аргумент на Сол Смилански срещу Дейвид Бенатар, който ще разгледам тук, гласи, че тези, които се наемат с репродукция, поемат значителен риск в това си начинание (физически, както и психологически). Животът, от своя страна, така или иначе е изпълнен с риск, който не би съществувал, ако никой не бе роден. Според Смилански, това само по себе си още не доказва нищо - въпросът има нужда от подробно разглеждане. Бенатар тук напомня, че рисковете в живота, които хората поемат сами, са съвсем различен случай от прокреативния риск. Този, който бива създаден, не решава сам да поеме риска – вместо това рискът му е натрапен от страна на неговите родители.

## IV. АРГУМЕНТ ОТ АСИМЕТРИЯТА В МОРАЛНИТЕ ЗАДЪЛЖЕНИЯ

---

Третият основен аргумент в защита на моите тези принадлежи на Шона Шифрин<sup>63</sup> – професор по философия и Пийт Камерън професор по право и социална справедливост в Калифорнийския университет в Лос Анжелис (*UCLA*). Още в началото държа да отбележа, че професор Шифрин не стои зад позицията, че всеки репродуктивен акт е морално осъдителен. В този ред на мисли тя вероятно не би се съгласила с моята Голяма теза. Според нея, обаче, всеки репродуктивен акт е доста проблематичен от морална гледна точка. Тази ѝ позиция съвпада с моята Малка теза. Ще се опитам да покажа как същия аргумент може да послужи за защита и на двете ми тези, с което ще се отдалеча малко от нейната гледна точка. Заглавието „Аргумент от асиметрията в моралните задължения“ също е мое – Шифрин всъщност нарича своята позиция *the equivocal view*.<sup>64</sup> Сега ще разясня какво тя има предвид с това.

### 1. НЕСПРАВЕДЛИВ ЖИВОТ.

Основен фокус на изследване тук са случаите на т.нар. „несправедлив живот“ (*wrongful life*). Преводът не е напълно точен, тъй като отваря въпроса за това как може животът да е справедлив или несправедлив *per se*. Всъщност този въпрос е доста встрани от конкретната тема. Под „несправедлив живот“ (*wrongful life*) следва да се разбира живот с качество под определена граница, който е можело, и е трябвало, да бъде предотвратен, т.е. да не бъде създаден. В този смисъл такъв живот е „несправедлив“, защото съществува от несправедливост (морално осъдително е, че изобщо е създаден). До голяма степен централният въпрос в дебата за т.нар. *wrongful life* е именно за границата, под която може да се говори за такъв (и дали има такава изобщо).

Най-общо казано, „несправедливи“ са онези човешки животи, обвързани с тежки биологични увреждания или създадени в условия на сериозна социална обремененост. Аргументите, които Шона Шифрин изгражда в защита на понятието „несправедлив живот“, не са основани на идеята да порицава морално предходните поколения за това,

---

<sup>63</sup> Shiffrin, S., 1999. Wrongful Life, Procreative Responsibility, and The Significance of Harm. In: *Legal Theory*, Vol. 5, No. 2, pp. 117-148.

<sup>64</sup> *equivocal* – англ. двусмислен, несигурен, съмнителен. Но може би най-точен превод на *equivocal view* тук е „скепична позиция“.

че всички ние съществуваме. Основната предпоставка в нейната линия на мисли е, че има много деца, които биват лекомислено създадени, или в лицето на (предварително известен) голям риск от биологични увреждания, или в повече от ужасни социални условия. След като създадат такъв живот, някои от родителите на тези деца се отказват от отговорност спрямо тях или пък просто не полагат необходимите за тях грижи. Според Шифрин трябва да има законов механизъм, който да държи тези родители отговорни. Нейните аргументи, обаче, я довеждат до заключението, че всъщност всяко дете би следвало да може да предяви претенция за несправедлив живот. Повечето от тях не биха го сторили, както става ясно по-долу (IV.1.1.).

Професор Шифрин прави разлика между три обособими вида „несправедливост“ в случая: „несправедлив живот“ (*wrongful life*); „несправедливо раждане“ (*wrongful birth*); и „несправедливо зачеване“ (*wrongful conception*). И трите вида се борят за своето морално и правно признание.

### ***1.1. КОЙ ЖИВОТ Е НЕСПРАВЕДЛИВ?***

Тъй като понятието за несправедлив живот засяга въпросът за справедливостта и моралната обосновка, то съвсем естествено извън неговия обсег остава далеч не незначителният процент недоброволни зачатия. Съдебните иски за несправедлив живот обикновено се внасят от страна на децата срещу лекарите на родителите им, а в някои законодателства и срещу самите родители. В зависимост от вида на съдебния иск, обвинението е най-често в това, че лекарите не са предупредили за висок риск от сериозен вроден дефект, не са предписали ефективни контрацептиви или не са извършили процедурата по аборта качествено. Съдебните иски за несправедливо раждане или зачатие, пък, се внасят от страна на родителите срещу техните лекари. Този род обвинения имат някои недостатъци пред исковите за несправедлив живот. Най-значимият от тях е необходимостта родителите да твърдят, че да имат това дете е в техен ущърб. Такава позиция би могла да причини сериозна психологическа вреда както на детето, така и на самите родители.

Всъщност случаите на несправедлив живот имат твърде оскъдно правно признание (Shiffirin, 1999). Има доста много противници на понятието „несправедлив живот“. Техният основен аргумент е, че вродените увреждания са иманентни на идентичността на хората, които водят такъв живот. Ако тежко обременените личности нямаха тези увреждания, те не биха съществували изобщо, или поне на тяхно място би съществувала съвсем различна личност. В този ред на мисли, ако тези хора оценяват

животите си като заслужаващи си да се продължават, те не могат смислено да негодуват срещу уврежданията си.

Дори когато случаите на несправедлив живот изобщо биват разглеждани сериозно, това се прави в ограничавашата рамка, в която влизат само хора, чиито животи са с тежка обремененост. Тоест тук обикновено спадат само хората, чийто живот не си заслужава да бъде продължаван по една или друга причина. Както вече споменах, професор Шифрин защитава точно обратната позиция – всяко едно дете би следвало да може да съди родителите си за несправедлив живот. Аргументите в защита на тази теза предстои да видим във втората част от тази глава (IV.2.). Според Шифрин, обаче, бум на съдебни иски за несправедлив живот е твърде малко вероятен поради поне четири фактора. Първо, повечето хора виждат животите си като изключително благодеяние и са благодарни за тях (тук държа да напомня за психологическите фактори, които претендират да обясняват такава позиция и са описани в предната глава – вж. III.2. и III.3.). Второ, за повечето деца съдът не може да направи нищо повече от това, което те вече получават от семействата си. Тоест децата от семейства, които предлагат адекватна детска издръжка, нито биха искали да подадат такъв иск, нито пък за тях разходите по него биха били оправдани. Трето, има немалко морални и психологически прегради, които обикновено пречат на завеждането на съдебни иски за несправедлив живот. И четвърто, съдилищата могат съвсем резонно да ограничат отделните видове случаи, които ще разпознават като подсъдими. Те не са длъжни да приемат сериозно всяка една морална претенция.

### ***1.2. ОБЕЗЩЕТЕНИЕ ЗА НЕСПРАВЕДЛИВ ЖИВОТ.***

Тук възниква въпросът каква отговорност би могло да се търси от създаващите несправедлив живот. Смятам за необходимо сега да вмъкна твърдението, че актът на създаване на съзнателен живот е необратим. Вече създаденият съзнателен живот не може да бъде от-създаден. Той може, разбира се, да бъде унищожен, но това далеч не е същото и носи със себе си много сериозни морални и други последици. Едно уточнение: „актът“ на създаване на съзнателен живот не е актът на зачеването. Не всяко зачеване води до създаване на съзнателен живот – това последствие може да бъде избегнато, ако се реагира навреме. Създаването на съзнателен живот е дълъг процес на постепенно развитие, който включва на определена своя степен и оформянето на морални интереси към собственото съществуване. Къде в този процес ще поставим границата, отвъд която имаме морално релевантен субект, е винаги спорен въпрос.

Където и да я поставим, обаче, ще трябва да признаем, че отвъд нея актът на създаване на съзнателен живот е налице и като такъв той е необратим.

В тази линия на мисли някои хора смятат, че никакво обезщетение не е достатъчно, там където имаме случай на създаване на несправедлив живот. Тоест всяко обезщетение е безкрайно неадекватно, и количествено, но и качествено, на подобен род акт. Други смятат, че обезщетение не само не е необходимо, но всъщност обратното – „дарът на живота“, пък макар и да бил той тежко обременен, е нещо несъизмеримо ценно само по себе си. Позицията на професор Шифрин е, че обезщетение в случаите на несправедлив живот не просто може, но и трябва да има. Тя твърди, че тези, които смятат живота за безценен дар, биха имали доста трудности да обяснят защо в много законодателства съществува легалната практика на задължителна родителска издръжка. Ако биологическият родител вече е дарил на детето си най-ценното нещо на света в лицето на живота, не следва ли да се очаква той да бъде оставен да се оттегли и другите в обществото да поемат своята роля в допринасянето за това дете? А аз тук бих казал, че „дарът на живота“ е просто едно емоционално, но логически подвеждащо словосъчетание. Кому „даряваме“ този живот, т.е. кой е там на първо място, че да го получи?

Но нека сега не се отклоняваме от темата, защото следва да видим основната линия на аргументацията на професор Шона Шифрин.

## **2. АСИМЕТРИЯ В МОРАЛНИТЕ ЗАДЪЛЖЕНИЯ.**

Ядрото на аргумента отново почива върху утилитаристки модел на пресмятане на ползи и вреди. Въпреки всичко аз смятам, че тази парадигма може да се надскочи и ще набележа два други начина на защита в IV.3. и IV.4. Всъщност Шифрин се опира на една асиметрия между позитивните и негативните морални и правни задължения (вж. бел. под линия 40). Тя е склонна да мисли, че тази асиметрия в задълженията почива върху подлежаща асиметрия в ползата и вредата като цяло. Последното доближава нейния аргумент до аргумента на Дейвид Бенатар, описан във втора глава. Най-общо казано, асиметрията в моралните задължения се състои в следното: в някои случаи имаме правото да нанесем вреда на някого без неговото съгласие, ако с това си действие ще предотвратим за него значително по-голяма вреда; в никой случай нямаме право, обаче, да нанесем на някого вреда без негово съгласие, за да му допринесем



„чиста полза“ (т.е. полза, която от своя страна не представлява предотвратяване на по-голяма вреда).

### **2.1. ОСНОВНИ ПРЕДПОСТАВКИ.**

Преди да разясня този аргумент, трябва да кажа няколко думи за неговите предпоставки. Първото пред-поставено твърдение в аргументацията на Шифрин е, че личността не съществува преди зачатие. Тоест несъществуващите не могат да търпят вреда от това, че не са създадени.

Втората предпоставка е, че създаването на съзнателен живот може да се разглежда като облагодетелстване или като вреда за този живот. По въпроса за неидентичността, тя използва аргумент на професор Дерек Парфит.<sup>65</sup> Този въпрос вече бе разгледан в П.1., но тук напомням: Парфит твърди, че една личност може да бъде облагодетелствана или да ѝ се навреди индиректно. Ако някой е отговорен за поставянето на друг в такава поредица от събития, която неминуемо ще доведе до ситуация, в която другият търпи вреда, то този някой следва да бъде отговорен за вредата, която другият е претърпял. Същото важи и за облагодетелстването. В този смисъл, на още несъществуващата личност в момента не може да бъде пряко навредено, но пък може да се носи морална отговорност за настоящите ни действия, които ще повлияят на нейното бъдещо съществуване. Приемем ли, че създаването на съзнателен живот неминуемо го поставя в значителен риск от всякакви вреди, то ние следва да носим отговорност за избора си в създаването му. Относно възможността за морална отговорност към още несъществуващи личности, професор Джоел Файнберг има един интересен пример.<sup>66</sup> Според него, да скрием необезвредима бомба в детска градина, настроена да се взриви след 7 години, е морално осъдителен акт. Той е такъв, не защото в момента нарушава правото на живот на някого – децата, които биха били там след 7 години, още не са родени. Морално осъдителен акт е, защото задвижва такава поредица от събития, която неизменно ще доведе до нарушаване на правото на живот на онези деца в определен момент в бъдещето. Всъщност на много хора тази интуиция съвсем не е чужда. Някои, например, вече се чувстват отговорни за предизвиканите от нас екологични изменения в биосферата на Земята, която завещаваме на идните поколения.

---

<sup>65</sup> Parfit, D., 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.

<sup>66</sup> Feinberg, J., 1984. *Harm to Others*. New York: Oxford University Press.

Шона Шифрин не се съгласява с един друг аргумент на Джоел Файнберг – това, че човек не може да държи отговорност за щети, нанесени му в опит да бъде изведен от състояние на опасност. Тук тя вижда фалшива дилема – за даден случай може да се каже, че или някой е претърпял вреда, или този някой е бил облагодетелстван, но не и двете едновременно. Според нея подобряването или влошаването на състоянието на някого не е единственият критерий за полза или вреда (вж. II.1.), и по тази логика облагодетелстването и ощетяването могат да съществуват едновременно.

Върху тези основни предпоставки професор Шифрин изгражда понятието „чиста полза“, което е ключово в нейното изследване на това коя вреда е допустима и коя – не.

## **2.2. ДОПУСТИМА ВРЕДА.**

Под „вредата“ професор Шифрин разбира значителна пропаст или конфликт между волята на човек и неговите обстоятелства. Тоест това са условия, в които човек е поставен, противно на неговата воля или на онова, което той рационално би искал. Тук, както вече стана ясно, се включва и сценарият, в който дадена личност (дори потенциална такава) е поставена в такава поредица от събития, която неминуемо ще доведе до условия, противни на нейния рационален избор и воля. Вреда конституира и невъзможност за личността да се откъсне от тези условия или да ги предотврати. Когато, обаче, е дадено съгласието на личността за претърпяване на някаква вреда, тази пропаст между волята и обстоятелствата е частично или изцяло запълнена. Шифрин отбелязва също, че има разлика между преценката за допустимостта на вредата от първо и от трето лице. Някои вреди биха могли да са допустими от първо лице, но да са силно проблематични и дори недопустими от трето.

Що се отнася до „полза“, според Шифрин има поне два вида такава. Първият вид е полза, допринесена с цел премахване или предотвратяване на някаква вреда. Вторият вид е т.нар. „чиста полза“ (*pure benefit*) – просто благо, допринасящо за общото благосъстояние на човека, но без да премахва или предотвратява някаква вреда.

Според логиката на нейния аргумент, има случаи, в които сме морално (и дори легално) оправдани да нанесем вреда на някого без негово съгласие, доколкото това предотвратява по-голяма вреда за този индивид. От морална и правна гледна точка е оправдано да счупим ръката на някого, вадейки го от потъваща във водата кола, ако това е единственият начин да спасим живота му, а той не е в състояние да даде съгласието си за това. Но да нанесем вреда на някого без неговото съгласие, с цел да му допринесем чиста полза, е винаги морално осъдително или поне изключително трудно

за оправдаване. Тоест много по-трудно оправдаем е случаят, в който чупим нечия ръка, без съгласието а личността, за да ѝ дарим един милион долара, свръхчовешка памет, или пък възможността да консумира прекомерни количества алкохол или сладко без странични ефекти. Щом някой участва в облагодетелстването на друг, без изричното съгласие на последния, то този някой не е защитен от отговорност, ако с действията си е причинил вреда на другия или го е изложил на голям риск от такава. Дори да е невъзможно ползата в конкретния случай да се допринесе без обвързвания с нея риск, това пак не е легитимна защита от отговорност. Същото важи за предварителната компенсация за нанесена впоследствие вреда без съгласието на потърпевшия (макар такъв случай да е оправдан у някои законодателства).

Тук има и още една позиция, която не извинява от отговорност нанасянето на вреда с цел чиста полза: оправданието от хипотетичното съгласие (*hypothetical consent*) или съгласието „по подразбиране“ (*consent “by default”*). Тоест, това най-общо означава, да базираме решението си за действие спрямо някого, върху реакцията на общото население по въпроса. Първо, хипотетичното съгласие или съгласието „по подразбиране“ никога не могат да бъдат сигурни. Ние дори не можем във всеки един случай да сме сигурни, че даден пациент би се съгласил на осакатяваща го, но животоспасяваща ситуация. Ако все пак вероятността за хипотетично съгласие и несъгласие са поне равни, то имаме основания да нанесем по-малка вреда на някого с цел да му спасим живота, но не и с цел да му допринесем чиста полза. Второ, решенията относно ползата и вредата са като цяло по-субективни въпроси. Нанасянето на вреда, основано върху хипотетично съгласие или съгласие „по подразбиране“, може да върши работа в случая със спасяването от потъващата кола, но за облагодетелстване с чиста полза, решенията са по начало по-индивидуални. Като прибавим към това, че в случаите на облагодетелстване с чиста полза, вредата има по-голяма обективна тежест от ползата, ясно става, че хипотетичното или съгласието „по подразбиране“ не могат да бъдат оправдание в този род случаи.

### **2.3. ПО ВЪПРОСА ЗА РЕПРОДУКЦИЯТА.**

Ако отнесем всичко казано дотук към въпроса за репродукцията, ще забележим някои съвпадения. На първо място, не съществува възможност за получаването на съгласие от този, който следва да бъде създаден. На второ място, „облагодетелстваното“ лице е подложено на сериозен риск от тежки вреди. Трето, самият акт на създаването му не предотвратява по-голяма вреда (никога

несъществуващият не търпи никаква вреда от несъздаването си), т.е. този акт го излага на риск, за да му допринесе чиста полза. Четвърто, вредните аспекти на „дарението“ са неотделими от полезните. Не можем да създадем съзнателен живот и да му гарантираме само положителни усещания, никакъв риск от вреда и т.н. На пето място, наложеното състояние не може да бъде избегнато, без затова да се плати доста висока цена.

Някой веднага би казал тук, че все пак има доста добра възможност от хипотетично или *ex post* съгласие от страна на създадения. Все пак, повечето хора се радват на факта, че са били създадени и биха подкрепили този избор на родителите си с две ръце. Тук отново ще напомня психологическите фактори, които влияят на такива становища III.2. и III.3. Като оставим тях настрана, обаче, ще видим, че хипотетичното съгласие отново не върши работа в този случай. Това е така, защото то не е съобразено с характеристиките на индивида, който ще трябва да понесе наложеното му състояние (то няма и как да бъде съобразено с тях, тъй като индивид все още не съществува). Ние можем да прогнозираме вероятността за хипотетично съгласие на някого, въз основа на неговите личностни характеристики, които са ни предварително известни. Как ще обосновем такава прогноза, обаче, спрямо още несъществуващия, чийто характеристики на личността са ни все още неизвестни?

Дори да приемем, че създаването на някого може да го облагодетелства по някакъв начин, неминуемо ще се сблъскаме с няколко други морални асиметрии. От една страна, съществува асиметрия между моралното ни задължение да избягваме и предотвратяваме вреда, спрямо по-слабото и ограничено задължение да допринасяме полза. Тоест, *ceteris paribus* ние сме по-силно задължени да избегнем вредата, която може да бъде нанесена чрез нашия акт на репродукция, отколкото да допринесем (чистата) полза с този си акт. От друга страна, съществува и асиметрия между моралната значимост в това да не успеем да облагодетелстваме съществуващи хора, спрямо това да не успеем да облагодетелстваме несъществуващи потенциални хора. Шифрин отбелязва и трета асиметрия между ползата и вредата. Вече стана ясно, че както по въпроса с вредата, така и с ползата, могат да съществуват такива случаи, в които някой да е облагодетелстван без качеството му на живот реално да се е повишило (както и обратното – да е ощетен, без качеството му на живот да се е влошило). Неподобряващите живота случаи на полза, обаче, нямат същата морална значимост, както своите подобряващи живота аналогии. Невлошаващите случаи на вреда, от своя страна, често са също толкова значими морално, колкото тези, които реално влошават качеството ни на живот.

Въз основа на цялата тази аргументация, професор Шифрин заключава, че всички деца би следвало да имат правото да съдят за несправедлив живот. За разлика от общоприетата позиция по въпроса за репродукцията (като нещо изконно невинно и добро), Шифрин предлага различен поглед над нещата. Своята позиция тя нарича *the equivocal view (towards procreation)*, т.е. „скептичната позиция спрямо прокреацията“. Според нея репродукцията е не само епистемологично, но и иманентно морално проблематичен въпрос. Аз бих казал, че въз основа на нейните аргументи можем относително спокойно да заключим и по-силното: всеки репродуктивен акт е морално осъдителен. Ако искаме да избегнем това заключение, един от възможните пътища пред нас ще е да представим репродукцията като специален случай, за който важат по-различни етически правила. Това твърдение, обаче, трябва да бъде доста добре аргументирано, за да се избегне грешката, известна в англоезичния свят като *special pleading* (относно нашия въпрос това ще да е: неаргументирана претенция за изключение на конкретен случай от релевантно за случая общо правило).

Толкова по аргументацията на професор Шифрин. Сега ще представя две различни възможности за защита на асиметрията в моралните задължения. Първата алтернатива е на професор Джералд Харисън, втората е моя.

### **3. ЗАЩИТА НА АРГУМЕНТА ПРЕЗ ТЕОРИЯ ЗА *PRIMA FACIE* ЗАДЪЛЖЕНИЯ.**

Професор Джералд Харисън от Нова Зеландия ни предлага друг начин за защита на философския антинализъм.<sup>67</sup> Неговият аргумент почива на теорията за *prima facie* задължения, изработена от сър Уилям Дейвид Рос в *The Right and the Good* (1931). Според Харисън, задълженията предполагат наличието на жертви, или по-точно: някой може да има задължението X, тогава и само тогава, когато неизпълнението на X ще ощети някого. С други думи, ако не можем да намерим лице, което би претърпяло вреда от неизпълнението на някакво предполагаемо задължение, то това задължение просто не съществува. В рамките на тази теория лесно се очертава следната асиметрия: макар да има изискване да съществува жертва, ако дадено задължение не бъде изпълнено, няма съответното на него изискване за съществуването на облагодетелствано лице, ако даденото задължение бъде изпълнено. Отнесем ли този аргумент към въпроса за репродукцията, още по-лесно получаваме антиналистки извод. Тоест ние нямаме

---

<sup>67</sup> Harrison, G., 2012. Antinatalism, Asymmetry and an Ethics of Prima Facie Duties. In: *South African Journal of Philosophy*, Vol. 31, No. 1, pp. 94-103.

задължението да създаваме удоволствията в един възможен бъдещ живот, но пък имаме задължението да не създаваме никое от страданията му.

Самият Харисън смята аргумента си за допълнение към тези на Дейвид Бенатар, но с някои отчетливи предимства. От една страна, той е по-интуитивен, не ни налага виждането, че животът е нещо лошо, или пък, че светът, лишен от живот, е нещо добро. От друга страна, той лесно избягва проморталистски заключения. Бенатар, от своя страна, отбелязва някои слабости в аргументацията на Харисън. Това например е фактът, че тя почива изцяло върху „странния модел“ на теорията за *prima facie* задължения. Този модел не е широко разпространен в етическите среди и не се радва на голяма популярност. Още повече, защо да приемем, пита Бенатар, че има задължение само там, където има жертва? Защо да не приемем обратното – че задължение съществува, тогава и само тогава, когато съществува облагодетелствано лице от извършването на такова задължение. Всъщност нищо не ни спира да приемем и някакъв съвсем друг, трети начин за обосноваване на задължението.

Няма да навлизам по-подробно в детайлите на тази линия от аргументи. Вместо това ще завърша тази част с един любопитен коментар на Харисън по въпроса за темата на тази работа. Ето какво има да каже той относно изненадващите заключения на антинатурализма:

„Още повече, струва си да се отбележи исторически забележително слабо философско внимание, което е обърнато на моралността на прокреацията, независимо от очевидното ѝ значение. Антинатуралистското заключение е изненадващо. Но когато даден проблем е бил пренебрегнат, не трябва да бъдем изненадани от изненадващ резултат в момента, в който престанем да го пренебрегваме.“<sup>68</sup> (Harrison, 2012).

#### **4. БЪДЕЩИТЕ ХОРА КАТО ПРОСТО СРЕДСТВО.**

Докато сме на темата за морални задължения, предлагам тук да хвърлим поглед и върху възможността за защита на моите тези през призмата на етиката на дълга. Във Философия на правото (1790) Кант твърди, че всяко дете има вроденото право на защита и отглеждане от родителите си.<sup>69</sup> Това право е основано на поне две важни причини. От една страна, детето е същество със свободна воля, и като такова то е личност и „гражданин на света“. То не е притежание на родителя, както той би

---

<sup>68</sup> Превод мой.

<sup>69</sup> Kant, I., 1796. *The Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right*. Available at: [http://oll.libertyfund.org/?option=com\\_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=359&chapter=55664&layout=html&Itemid=27](http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=359&chapter=55664&layout=html&Itemid=27) [Accessed 26.05.2013].

притежавал бездушен предмет, т.е. то не може да бъде унищожено от родителите си по тяхна прищявка или пък захвърлено от тях на случайността. От друга страна, и тук е интересният за темата момент, родителят е длъжен да направи всичко по своите възможности за детето си, защото той го е създал без неговото съгласие. Налагайки му съществуване без да се допита до него (което допитване е, разбира се, невъзможно), родителят се задължава да хвърли необходимите усилия в опит да направи това съществуване по-поносимо за детето.

В никакъв случай не искам да кажа, че Кант защитава открито антинаталистка позиция. Всъщност смятам за относително сигурно заключението, че е бил далеч от подобни идеи. Въпросът, върху който се опитвам да хвърля светлина, се състои в следното:

- 1) Детето е същество, притежаващо свободна воля, т.е. *личност* в Кантиански смисъл, то за действия спрямо него следва да важи известният *Категорически императив*. Дори да не е достигнало точката на *Еманципация* в развитието си (т.е. на развита възможност за самоиздръжка), това не ни дава правото да го третираме като бездушен предмет.<sup>70</sup>
- 2) *Категорическият императив* определя съвместимите със себе си действия като морални (следващи моралния закон), а несъвместимите – като неморални (противни на моралния закон).
- 3) Втората формулировка на *Категорическия императив* гласи: „Постъпвай така, че винаги да се отнасяш към собствената си личност и към другите хора не просто като към средство, но винаги и като към цел.“<sup>71</sup> Спрямо тази формулировка, ние нямаме правото да се отнасяме с личността като с просто средство – тя трябва да бъде винаги и наша цел. Тоест ние трябва да действваме спрямо нея не просто с оглед на нашите собствени интереси, но и с оглед на нейните такива.
- 4) Потенциално съществуващите (както тези, които още не *са*, но ще *бъдат*, така и „онези“, които никога няма да *са*) не могат да се ползват тук и сега от потенциално свободната си воля. Що се отнася до решението за тяхното собствено съществуване, то е изцяло в ръцете на потенциалните им родители.
- 5) Потенциалните родители, взимащи решение тук и сега за създаването на дете, обслужват интереси, външни за потенциалната личност. Те не могат да твърдят,

---

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Кант, И., 1785. *Основи на метафизика на нравите* (1974). София: Наука и изкуство.

че създават детето с оглед на неговите интереси. Негови интереси в момента не съществуват. Относно възможността за такива: ако потенциалните родители не създадат дете, „то“ никога няма да развие каквито и да било интереси, нито пък липсата им ще представлява лишение за някого; от друга страна, ако родителите създадат дете, интересите му ще се оформят в дадена точка от бъдещето (сред които и интересът към собственото съществуване). Развитието на собствени интереси в определена точка от бъдещето, обаче, не е логически възможно обоснование за решението да се създаде дете тук и сега. То затваря порочен логически кръг и в частност представлява *petitio principii*: решението да се създадат или не дадени морални интереси, почива върху удовлетворяването на същите тези интереси.

- б) От 4) и 5): Родителите третираят потенциалното дете като средство, а не като цел, в решението си да го създадат. (Решението за създаването на дете е извън възможността за съгласие на детето – то е изцяло в ръцете на родителите. Това решение е подчинено на предпоставки, външни за интересите на потенциалната личност).
- 7) От 3) и 6): решението за създаване на дете е противно на втората формулировка на *Категорическия императив*.
- 8) От 1), 2) и 7): решението за създаване на дете е неморален акт (т.е. действие, противно на *Моралния закон*). (**Ако**: 1) детето е *личност*, т.е. за действия спрямо него важи *Категорическия императив*; 2) *Категорическият императив* определя кои действия са морални и кои – не; 7) решението за създаване на дете е действие, противоречащо на *Категорическия императив*; **То**: 8) решението за създаване на дете е неморален акт.)

Следващият аргумент в защита на моите тези разработва в детайли въпроса за създаването и удовлетворяването на предпочитания и желания. Аргументът почива върху интересна морална теория, наречена от своя създател „антифрустрационизъм“ (*antifrustrationism*).



## V. АРГУМЕНТ ОТ ТЕОРИЯТА НА АНТИФРУСТРАЦИОНИЗМА

---

Моралната теория на антифрустрационизма е създадена от професор Кристоф Фехиге и е изложена в сборника от есета *Preferences* (1998).<sup>72</sup> Както подсказва и името на сборника, тази теория е изградена по един известен модел, а именно: етическият критерий за това колко добър или лош е даден свят, се състои изцяло в предпочитанията (*preferences*)<sup>73</sup>, които съществуват в него, и по-конкретно в тяхното удовлетворение или фрустрация (неудовлетворение). Основният въпрос, който занимава Фехиге е как се отнасят едно към друго съществуването на дадено удовлетворено предпочитание, спрямо несъществуването на такова предпочитание изобщо. Според теорията на антифрустрационизма, удовлетвореното предпочитание и липсата на предпочитание са *ceteris paribus* еднакво добри.

Отново държа да отбележа (както направих за Шона Шифрин в предната глава), че Кристоф Фехиге *не* защитава открито антинаталистка позиция. Всъщност дори специално се отрича от такава в текста. Позволявам си да използвам аргумента му, защото го намирам за особено подходящ за защитата на моите тези. В този ред на мисли, настоящата глава, подобно на предната, отново няма да съдържа част, озаглавена *Критика*. Релевантната по въпроса критика би следвало да е насочена към мен и моята употреба на аргумента за защита на антинаталистка позиция. Такава критика (все още) не съществува във вид, на който да мога да се позова. Към самите аргументи на Шифрин и Фехиге има критика, засягаща етически или метаетически проблеми, които не са обект на тази работа. В този смисъл аз не ги намирам за пряко свързани с конкретната тема и с оглед на ограниченията по обем, ще ги пропусна като нерелевантни. За заинтересованите ще добавя някои от критично настроените автори в частта *Допълнително четене*.

След това кратко разяснение, нека като начало видим основните предпоставки на аргумента на професор Кристоф Фехиге.

---

<sup>72</sup> Fehige, Ch., 1998. A Pareto Principle for Possible People. In: *Preferences*. Berlin; New York: de Gruyter.

<sup>73</sup> В рамките на тази глава „предпочитание“ и „желание“ ще използвам взаимнозаменяемо, както и „удовлетворение“ и „задоволяване“. В този смисъл всякакви комбинации като „удовлетворени желания“ и „задоволени предпочитания“ ще смятам за пълни синоними.

## 1. СЪЗДАВАНЕ И УДОВЛЕТВОРЯВАНЕ НА ПРЕДПОЧИТАНИЯ.

Първата основна предпоставка в етиката на предпочитанията е, че хората би трябвало да получават онова, което искат. Няма нужда дори те да са наясно със своите предпочитания, важно тук е отношението, което те биха имали към дадено нещо, ако разполагаха с достатъчна информация за него.

Втората предпоставка гласи, че хората предпочитат да прекарват съзнателното си време приятно. Тоест, за която и да е степен на удоволствие, те искат да прекарат времето си поне на тази степен. По този начин етиката на предпочитанията е чувствителна към наличието на удоволствие и липсата на болка. Тук трябва да се направи важна забележка: удовлетворението или фрустрацията на дадено предпочитание не означават задължително някаква промяна в ума на предпочитателя – те имат отношение само към това дали предпочитаното състояние на нещата съществува или не.

Тъй като предпочитанията могат да си противоречат, да се променят с времето и да варират по своята сила, Фехиге поставя формата на следната условност:

*pro tanto* е добро, че,

ако, в която и да е точка от времето  $t$  и със сила  $s$ , индивидът  $a$  иска да бъде  $p$ , то  $p$ .

Условност от такъв тип Фехиге нарича „Добро изречение“ (*Good Sentence*). Като всяка условност, има два начина, по които едно Добро изречение може да бъде вярно. От една страна, то ще бъде вярно, ако и първият и вторият му логически член са верни – т.е. ако предпочитание съществува и е удовлетворено. Такъв сценарий включва в себе си създаването на предпочитание и затова е наречен орексигенеза (*orexigenic case* от старогръцки *ὄρεξις* – „желание; предпочитание“; + *γένεσις* – „създаване“). От друга страна, първият логически член може да не е верен – предпочитание по начало да не бъде създадено. Този сценарий е наречен профилактиски (*prophylactic case* от старогръцки *πρό* – „преди“; + *φύλαξις* – „предпазване; пазител“). Според професор Фехиге, орексигенезата и профилактисъмът са еднакво добри. Сега ще видим защо.

### 1.1. ОРЕКСИГЕНЕЗА И ПРОФИЛАКТИЗЪМ.

Защитникът на една профилактиска теория на предпочитанията би следвало да твърди, че съществуването на задоволени желания само по себе си прави света по-лошо място. Поне по-лошо в сравнение със свят, в който няма никакви желания. Каква

защита би могла да стои зад такова твърдение? На първо място, той би могъл да каже, че често пъти желанието е съпътствано от някакъв вид негативно ментално състояние – безпокойство; болка; чувство на лишение или празнота; липса на положително отношение у другите спрямо нашето желание; или пък: желанието създава конфликт на интереси; желанието изисква повече, отколкото би могло да бъде получено; и т.н. Етиката на предпочитанията разпознава такива случаи без да бъде профилактика, тъй като те имплицират фрустрацията на различни други предпочитания: да се чувстваме добре; да бъдем оценени от другите; и т.н. Още повече, негативните страни, съпътстващи дадено желание, пренебрегват клаузата *ceteris paribus*. Трябва да обърнем внимание, че въпросът тук е дали орексигенезата и профилактизмът са еднакво добри *ceteris paribus* (т.е. при равни други условия). Профилактизмът трябва да гледа поне на някои предпочитания като на болестни състояния – по-добре да не съществуват, отколкото да съществуват и да бъдат задоволени (излекувани). Но в удовлетворените предпочитанията *per se* няма нищо, което да ни навежда на такова заключение. Комбинацията между предпочитание + тревога (стрес) + удовлетворение, може и да води до подобно заключение; само по себе си удовлетвореното предпочитание, обаче, не подсказва нищо такова.

След като разгледахме случаят на профилактизма, нека видим обратния случай – този на орексигенезата. Въпросът тук е добре ли е за предпочитания да има нови (или „допълнителни“ по-нататък в текста) и удовлетворени желаниа? Някой би казал, че може би не е добре за предпочитания, а за трето лице, но това отново ни връща към оригиналния въпрос дали е по-добре да съществува предпочитание и то да бъде удовлетворено (за това трето лице). Тоест могат ли предпочитанията да бъдат цел сами по себе си или са винаги само средство за други цели? Кристоф Фехиге ни дава следния пример: представете си, казва той, че някой вложи в мен желанието да притежавам Ферари и направи така, че да получа такова; може ли да се каже, че поради този факт аз съм по-добре, отколкото бих бил, ако няхах такова желание? Според Фехиге, положителният отговор е трудно защитим в случая. Удовлетвореното допълнително предпочитание може да бъде средство за добра цел – например хедонистична – удоволствието от притежаването на Ферари; или пък Ферарито може да бъде продадено и с парите от него да се извърши нещо трето. Но, само по себе си, съществуването на удовлетворено допълнително желание няма никакви достойнства пред липсата на такова. Същото важи за появата на *ex post* предпочитание (т.е. предпочитание, което възниква след появата на условията, които го удовлетворяват). Би било доста странно

да твърдим, че комбинацията от предпочитание и удовлетворение е нещо добро, тогава и само тогава, когато вторият ѝ компонент ни е предоставен преди първия. Припомням, че става въпрос за сравнението на два сценария *ceteris paribus*, т.е. тук (като пример) сравняваме сценарият с присъстващо Ферари и *ex post* желание за него, със сценария, в който и двете не присъстват, но предпочитаният се чувства точно толкова добре, колкото в първия сценарий, и нито иска, нито му липсва Ферарито, нито пък нещо, което то би могло да му донесе.

С оглед на горните разсъждения, професор Фехиге прави една важна забележка. Той държи да се обърне внимание на това, че всичко казано дотук не означава, че никой няма желанието за нови и удовлетворени предпочитания или, че е ирационално, или пък морално нерелевантно, да притежаваме такова желание. Всяко орексигенично метапредпочитание заслужава внимание и се брой. Изложеният тук аргумент, казва Фехиге, не е кръстоносен поход срещу желанието да се желае повече. Това, което всъщност подлежи на оспорване, е твърдението, че дори хората да нямат желанието да имат повече предпочитания, имането на повече предпочитания (и задоволяването им) ги облагодетелства по някакъв начин. Отново трябва да отбележим, че съществуването на метапредпочитание (предпочитание за други (удовлетворени) предпочитания) всъщност нарушава клаузата *ceteris paribus*. Ако съществуването или несъществуването на предпочитания е желано, то новите и удовлетворени предпочитания ще имат положителна стойност.

Всъщност предупреждението срещу това, което Фехиге нарича „орексигенеза“ не е нещо ново. Още през Античността стоиците твърдели, че трябва да желаем по-малко, отколкото желаем обикновено. Техният аргумент може да бъде условно разделен на две части. Първата е емпирична и не ни касае в случая. Тя гласи, че в света, такъв какъвто е, много желаниа са болезнени, много от възможните удовлетворения, пък, са доста трудно постижими, и т.н. Ясно е, че в света, такъв какъвто е, някои предпочитания са по-ценни от други или пък липсата на някои предпочитания се смята за неизгодна, а понякога дори за патологична. Втората част на аргумента твърди, че дори и предпочитанията да не бяха болезнени, а удовлетворението им да бе гарантирано, тези две продължават да са безсмислени. Всичко, което те могат да направят, е да възстановят собственото благосъстояние до нивото му преди появата на предпочитанието. Представете си още веднъж, казва Фехиге, че боядисаме дървото, най-близко до операта в Сидни в червено и дадем хапче на Кейт, което я кара да желае най-близкото дърво до операта в Сидни да е червено – е, може ли да се каже, че

наистина сме ѝ направили услуга? Ако отговорим положително, т.е. всъщност кажем, че удовлетворените допълнителни предпочитания са добри за личността, то в такъв случай рационалното в нас също би следвало е да орексигенично (като пазител на нашето благосъстояние то не би могло да действа иначе). По тази логика теорията на рационалния избор би трябвало да бъде допълнена с нещо като следната Орексигенична аксиома:

При равни други условия, една рационална личност иска да добива нови и удовлетворени предпочитания.

Тази аксиома, обаче, не отговаря на действителността. Всъщност една рационална личност би могла да има такъв род метапредпочитание (предпочитание към нови и удовлетворени предпочитания), но тя не се *нуждае* от него. Нищо в рационалността не ни налага такова задължение. Въпросът дали желаем нещо или не, изобщо не е територия единствено на рационалността – в него влизат и много ирационални елементи.

Важно е да отбележим тук, че и съдържанието на самите предпочитания не е централен фактор в случая. За етиката на предпочитанията е важна величината на желание за дадено нещо. Самото нещо може да бъде червено дърво, Ферари, произведение на изкуството или каквото и да било друго – то не е от съществено значение.

В този ред на мисли, преди да преминем към още несъществуващите предпочитания<sup>74</sup>, можем да погледнем тези, които са в безсъзнание. В света, такъв какъвто е, заспалят или онзи в дълбока кома, имат множество предпочитания за това да се събудят. Те са както лични, така и на техните близки. Да погледнем, обаче, от теоретична гледна точка, и да отмахнем този контекст на вече съществуващи предпочитания. Тази хипотетична обстановка ще изградим, за да подложим орексигенезата на тест. Нека заспалят или онзи в кома нямат никакво предварително съществуващо предпочитание за каквото и да било (дори за собственото си щастливо оцеляване), нито пък съществуват каквито и да било външни за тях предпочитания. Би

---

<sup>74</sup> Както и по-горе в текста *предпочитащ* е превод от английското *preferrer*. Тъй като професор Фехиге особено държи на тази дума в точно това значение на „имащ предпочитания“, то аз се стремя да запазя именно него в превода. Думата *предпочитащ* не е много по-странна на български, отколкото *preferrer* е на английски. Все пак аз ще я заменяя на места с *личности с предпочитания*, за да звучи на български. (Етимологията на *preferrer* е от латинското *praefero* (*prae* – „пред“ + *fero* – „нося“) – „нося (на)пред; поставям нещо пред друго, предпочитам; (пред)очаквам; излагам на показ“.)

ли могло тогава да кажем, че предпочитанията, които те тепърва биха развили след като се събудят, биха наклонили везните към тяхното събуждане? Ако можеха да дадат отговор, те биха казали, че са незаинтересовани спрямо собственото си оцеляване и в рамките на етиката на предпочитанията, смъртта трудно би могла да бъде определена като вреда за тях. Орексигенезата, сама по себе си, и в този случай не се явява по никакъв начин по-добра от профилактизма.

### **1.2. ОРЕКСИГЕНЕЗА ПРИ ПОТЕНЦИАЛНИ ЛИЧНОСТИ.**

Остана да разгледаме още един случай – този на още несъществуващия (който не е заченат, или пък е в начално развитие на зародишна форма). Тази потенциална личност Фехиге означава с *a*. Въпросът тук е дали трябва да създадем *a* (заедно с нейните предпочитания) изобщо. Според професор Фехиге, ние нямаме такова задължение поради няколко причини. Две от тях са чисто интуитивни. От една страна, ако приемем, че такова задължение съществува, доста трудно ще избегнем „Отблъсващото заключение“ (*The Repugnant Conclusion*) (вж. V.2.2.). От друга страна, такова задължение ще принуди всяка жена да създава деца и ако е бременна да не абортира. Такова следствие е контраинтуитивно и следователно много хора биха сметнали, че орексигенезата не е морално обоснована. Аргументът на Фехиге не се влияе от интуитивната приемливост или контраинтуитивността на дадено твърдение. Затова пък има още поне три причини, поради които нямаме задължението да създаваме личности с предпочитания.

Първата е твърдението, което бе защитено в предната точка (V.1.1.), а именно, че орексигенезата не е морално обоснована за съществуващи личности. Ако решим да я разглеждаме като морално обоснована за още несъществуващи личности, ще се сблъскаме с доста странен аргумент. За целта ще трябва да припишем на бъдещата личност един точен списък от удовлетворени предпочитания и нито едно в повече. Както казва Фехиге, представете си теория, която гласи, че всеки трябва да спазва първото си обещание, но няма нужда да го е грижа за следващите. Идеята, че само първото обещание важи, е немалко странна. Съвсем същото важи и за удовлетворените предпочитания.

На второ място, според етиката на предпочитанията, моралността се придържа към предпочитанията на заинтересованите страни. В случая на още несъществуващата личност, обаче, такива предпочитания липсват. За да определим какво е най-добро за нея, ще трябва да пред-поставим някакъв вид попечител, който да може да ни снабди с

подобна информация. Очевиден кандидат за такъв попечител, според Фехиге, е теорията за рационалния избор. Обикновено тя изисква въвеждането на някаква първоначална информация, но в случая такава липсва и ще трябва да минем без нея. Вече видяхме в V.1.1., че теорията за рационалния избор не съдържа Орексигенична аксиома. Това ще значи, че при липсата на рационално орексигенично метапредпочитание (тоест на рационално желание за нови (и удовлетворени) желания), тя няма да даде положителна оценка на допълнителните и удовлетворени желания. Като попечител на потенциалната личност, теорията ще послужи да ни информира за това, че удовлетворените допълнителни предпочитания, и в този смисъл самото раждане, изобщо не са нужни на потенциалната личност.

Фехиге прави следната забележка: току-що казаното съвсем не значи, че можем да се отнасяме с потенциалната личност както намерим за добре. Фрустрацията и нещастieto са фактори, които теорията за рационалния избор избягва по подразбиране, дори при липса на каквато и да било въведена информация.

Третият аргумент срещу орексигенезата при потенциални личности е слабата позиция на контра-тезата. Последната се развива в две направления. Първото е твърдението, че трябва да създаваме личности (*preferrers*) с удовлетворени желания. Такъв тип императив съществува в Библията (Битие 1:28; 1 Тимотей 2:15) и е защитаван от редица философи. Ричард Хар<sup>75</sup>, например, защитава идеята, че моралността се състои в наличието на аналогични предпочитания за аналогични ситуации.<sup>76</sup> Тъй като някои вече съществуващи хора предпочитат факта на своето раждане, то за тях морално е да имат същите предпочитания в аналогичната ситуация, когато под въпрос е раждането на други хора. Дори за момента да приемем всичко останало за вярно в тази гледна точка, то двете ситуации (на собственото, вече случило се, раждане и на потенциалното, бъдещо раждане на друг) смятам за повече от очевидно неаналогични. Вторият вид гледна точка представлява малко по-слабото твърдение, че нямаме задължение да създаваме личности (*preferrers*) с удовлетворени желания, но щом веднъж личността е създадена, ние трябва да се погрижим за това тя да има удовлетворени такива. И двете гледни точки отричат аборта като морално осъдителен, ако той лишава зародиша от възможността за живот, изпълнен с повече

---

<sup>75</sup> Hare, R., 1993. *Essays on Bioethics*. Oxford: Clarendon Press.

<sup>76</sup> За критика срещу този аргумент на Ричард Хар вж. и Venatar, 2006b, pp. 152-155.

удовлетворение на желания, отколкото фрустрация. За разлика от първата гледна точка, втората не включва в себе си задължението за репродукция.

Въз основа на трите аргумента срещу орексигенеза при потенциалните личности, Кристоф Фехиге обобщава своята позиция в едно изречение на професор Ян Нарвесон (1967a)<sup>77</sup>, което твърди, че имаме задължения да удовлетворяваме предпочитанията на личностите, но нямаме задължения да създаваме личности с предпочитания (оригиналът на Нарвесон е по-близо до следното: *obligations to make people happy, but no obligations to make happy people*).

## 2. АНТИФРУСТРАЦИОНИЗЪМ.

Ако орексигенезата и профилактизмът, сами по себе си, са еднакво добри, то ще стигнем до следното заключение: от една страна не правим никому нищо добро, създавайки допълнителни предпочитания; от друга, това което е наистина важно при предпочитанията, не е тяхното удовлетворено съществуване, а избягването на тяхното фрустрирано такова. Най-общо казано в това се състои антифрустрационизмът. Той трансформира Доброто изречение, с което започнахме (ако *a* иска *p*, то *p*; или *pro tanto* е добро, ако някой иска нещо да го получава) в нещо подобно на: добро е, че не съществува случаят, в който, макар *a* да иска *p*, да не е *p*. По-ясно казано звучи така: добре е, че *a* няма фрустрирано желание за *p*.

Фехиге държи да отбележим, че антифрустрационизмът не трябва да се бърка с „гротескното гледище“, че бъдещите предпочитания на дадена личност не са от значение. Те са значими, но не и орексигенично. Тоест, *ceteris paribus* никой няма задължението да направи сега така, че друг да има предпочитания по-късно. Но имаме моралното задължение да правим така, че да помогнем за удовлетворението на бъдещите желания на другия. В случаите, в които самият бъдещ набор от предпочитания на другия е в наши ръце, ние имаме моралното задължение да му дадем такъв набор от предпочитания, който ще му послужи за най-малко фрустрация в течение на неговия живот.

### 2.1. ОСНОВНИ ПРИНЦИПИ.

Кристоф Фехиге започва изграждането на своя аргумент за антифрустрационизма, модифицирайки един известен принцип на Вилфредо Парето. Фехиге нарича този

---

<sup>77</sup> Narveson, J., 1967. Utilitarianism and New Generations. In: *Mind*, Vol. 76, pp. 62-72.



модифициран принцип „Парето-превъзходство между желанията“ (*Pareto-Superiority among Wishes*). Той се състои в следното просто сравнение:

- 1) Ако Добрите изречения, които са верни в свят  $\alpha$ , образуват правилно подмножество на тези, които са верни в свят  $\beta$ , то  $\beta$  е по-добър от  $\alpha$ .
- 2) Ако Добрите изречения, които са верни в свят  $\alpha$ , образуват подмножество на тези, верни в свят  $\beta$ , то  $\beta$  е поне толкова добър, колкото  $\alpha$ .

Тоест Парето-превъзхождащ ще наречем един свят пред друг, тогава и само тогава, когато той е поне толкова добър, колкото другия, за всеки един от своите членове и е по-добър за някой от тях (Pareto, 1906; Sen, 1970a).<sup>78</sup> Този принцип има някои минуси, както самият Фехиге отбелязва, сред които е и това, че принципът не мери желанията едно спрямо друго.

За да получим формулировка, по-близка до звученето на антифрустрационизма, можем да съкратим принципа до:

Ако всички желания, които са фрустрирани в свят  $\alpha$ , са фрустрирани и в свят  $\beta$ , но в последния има още повече такива, тогава  $\beta$  е по-лош от  $\alpha$ .

Този принцип категоризира възможните светове. Принципът, който категоризира индивиди и тяхното благосъстояние, Фехиге нарича Принцип на антифрустрационизма (*Principle of Antifrustrationism*). Той гласи:

- 1) Ако Добрите изречения, верни за индивид  $a$ , образуват правилно подмножество на тези, верни за индивид  $b$ , тогава  $b$  е по-добре от  $a$ .
- 2) Ако Добрите изречения, верни за индивид  $a$ , образуват подмножество на тези, верни за индивид  $b$ , тогава  $b$  е поне толкова добре, колкото  $a$ .

Всъщност оригиналният принцип на Парето сравнява само светове, чиято популация се приема за идентична. За целите на своята работа, професор Фехиге обогатява оригиналния принцип на Парето, прибавяйки към него универсализируемост (т.е. възможността да се използва за светове с неидентична популация, както и възможността да включва в себе си не само реални, но и възможни индивиди) и

---

<sup>78</sup> Pareto, V., 1906. *Manual of Political Economy*. New York: Oxford University Press.

Sen, A., 1970. The Impossibility of a Paretian Liberal. In: *Journal of Political Economy*, Vol. 78, No. 1, pp. 152-157.

антифрустрационизъм. Няма да навлизам във всички детайли на изграждането и защитата на това, което Фехиге нарича Общ универсален принцип на Парето (*General Universal Pareto Principle*). Достатъчно е да кажа, че той търси сравнение между множествата на всички възможни индивиди в дадени светове  $\alpha$  и  $\beta$  и сравнява съществуването на фрустрирани желания между тях. Този свят, който съдържа дори само едно фрустрирано желание повече, при равни други условия е по-лош от друг свят, в който това допълнително фрустрирано желание не присъства.

Някой тук би могъл да възрази срещу идеята да сравняваме „възможни индивиди“. За критика на тази идея включвам Уилард ван Орман Куайн<sup>79</sup> в секцията за *Допълнително четене*. Неговата критика няма да разгърна тук. Допустимостта на това да сравняваме „възможни светове“, пък, според Фехиге е от централно значение за етиката изобщо и ако я отречем, не бихме могли да се занимаваме с етически въпроси.

## 2.2. АНТИФРУСТРАЦИОНИЗЪМЪТ КАТО ТЕОРИЯ Х.

Въз основа на своите положителни качества, професор Фехиге смята, че Общият универсален принцип на Парето може да бъде номиниран като успешен кандидат за издирваната от Дерек Парфит „Теория Х“ (Parfit, 1984, p.443). Сега ще се опитам да разясня за какво става въпрос. В опитите си да разреши т.нар. „проблем на неидентичността“ (*the non-identity problem*; вж.П.1.), професор Парфит се сблъсква с три доста сериозни проблема. Той сам признава, че досега не е успял да открие такава етическа теория, която успешно да разреши и трите. Парфит не се отказва от възможността за съществуването ѝ и продължава да търси т.нар. „Теория Х“. Ето накратко кои са проблемите, с които той се сблъсква.

Първият от тях е наречен „Парадокс на простото добавяне“ (*The Mere Addition Paradox*)<sup>80</sup> и се състои общо-взето в следното: нека си представим пет души в свят А, които живеят максимално щастливо; към тях да прибавим още 5 души, които живеят наполовина толкова щастливо и този свят да наречем А<sup>+</sup>; и нека си представим трети възможен свят В, в който живеят 10 души с общо ниво на благосъстояние малко над средата между максималното щастие и неговата половина. Ако следваме илюстрацията на професор Фехиге, трябва да се получи нещо такова:

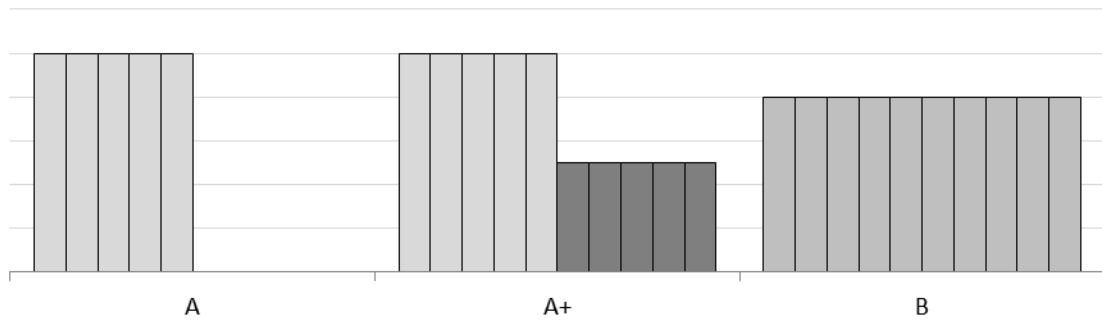
---

<sup>79</sup> Quine, W. O., 1953. *From a Logical Point of View*, (1963). New York: Harper & Row.

Quine, W. O, 1960. *Word and Object*. Cambridge: MIT Press.

<sup>80</sup> Преводът на понятията на Парфит е мой. Поемам отговорност за неточности в него.

фигура 1.



Ходът на разсъждение когато сравняваме благосъстоянието на индивидите от трите възможни свята може да протече така:

- 1)  $A > B$ . Възможният свят А има по-щастливи хора от свят В, следователно той е по-добър. Би могло да се каже, че в В количеството на хората е повече и следователно общият сбор на щастието е по-голям, но ако следваме максимата на Ян Нарвесон, (морално задължени сме да правим хората щастливи, но не и щастливи хора), покачването на броя хора в В няма никакво отношение към покачването на щастието в света.
- 2)  $A \leq A+$ . Прибавянето на още сравнително щастливи индивиди в  $A+$  трудно може да се определи като влошаване на ситуацията в А (най-малкото всички максимално щастливи индивиди, които съществуват в А, съществуват и в  $A+$ , а към тях са прибавени още допълнителни и относително щастливи хора, което едва ли ще кажем, че може да бъде лошо нещо).
- 3)  $B > A+$ . Възможният свят В има по-голямо средно и общо благосъстояние, и то е разпределено равномерно. Свят, който има по-голямо средно и общо благосъстояние, което е разпределено равномерно между всичките му членове, е по-добър от свят с по-ниски стойности на средното и общото благосъстояние, в който има големи разлики в благосъстоянието между индивидите.

Следвайки такава линия на разсъждение, обаче, ние вече сме влезли в противоречие. Ако  $A > B$  и  $A \leq A+ \Rightarrow A+ > B$ , а не обратното, до което достигнахме  $B > A+$ . В това се състои „Парадоксът на простото добавяне“ (*The Mere Addition Paradox*). Много хора, веднъж изправени пред него, се опитват да отрекат една или повече от трите точки на разсъждение. Антифрустрационизмът има претенцията да разрешава парадокса

напълно. Простото условие тук е да има минимално фрустрирани желания в който и да било свят. Ако в даден свят благосъстоянието на поне един индивид не е в своя възможен максимум, то следователно той има поне едно фрустрирано желание. Тоест свят А е перфектният сценарий (на пълна липса на фрустрация), а свят А+ е по-лош, заради присъствието на фрустрирани желания.

Вторият проблем, с който се сблъсква Дерек Парфит е т.нар. „Отблъскващо заключение“ (*The Repugnant Conclusion*). Отново накратко: нека си представим свят А и свят В; в свят А има трима души с максимум щастие (да кажем, 3-ма души с по 3 единици щастие, т.е. общото благосъстояние в този свят е 9); в свят В има десет души, които едва преживяват (нека да са 10 души с по 1 щастие, т.е. благосъстоянието в този свят е 10). Утилитаристът следва да заключи, че свят В (изпълнен с едва преживяващи хора) е по-добър от свят А (на малкото, но перфектно щастливи хора). Ето защо заключението е наречено „отблъскващо“. Антифрустрационизмът има решение и за този проблем: под „полза“ в утилитаристката парадигма ще се разбира величина, отмерваща избягването на фрустрация на желания. Тоест по-добър ще е онзи свят, в който има по-малко фрустрирани желания –  $A > B$ .

Същото решение антифрустрационизмът предлага и на третия проблем на Дерек Парфит, а именно „Много отблъскващото заключение“ (*The Very Repugnant Conclusion*). Последният се състои в подобно на горното утилитаристко изчисление, но този път нека си представим, че в свят В има трима души в най-ужасното страдание възможно (т.е. 3-ма души с -3 щастие) и още деветнадесет едва преживяващи (т.е. 19 души с 1 щастие). Общото благосъстояние в свят В отново е повече от свят А и утилитаристът ще е принуден да заключи, че свят В е по-добър от А.

Преди да премина към връзката на антифрустрационизма с антинатализма, в заключение отбелязвам, че Кристоф Фехиге смята своята теория за независима от утилитарния модел и за валидна независимо дали ще бъде приложена към утилитаристки начин на пресмятане на ползи и вреди или не. Всъщност той смята, че Общият универсален принцип на Парето може да бъде включен във всяка защитима функция на социалното благосъстояние, утилитаристка или не.

### 2.3. АНТИФРУСТРАЦИОНИЗЪМ И АНТИНАТАЛИЗЪМ.

Що се отнася до репродукцията и съществуването на съзнателен живот като цяло, антифрустрационизмът не е особено оптимистично настроен. Принципът на Парето-превъзходство между желанията, например, имплицира следното:

- 1) Нищо не може да бъде по-добро от един празен свят (свят без предпочитания).
- 2) Нашият свят е по-лош от един празен свят.
- 3) Морално погрешно е, *ceteris paribus*, създаването на същество, което ще има поне едно неудовлетворено предпочитание.

Професор Фехиге твърди, че за него нито една от тези импликации не звучи контраинтуитивно и че той не е сам в това си твърдение. Към числото на привърженици на тази идея той включва дори Буда. Според Фехиге, принципът добре обяснява широко разпространената идея, че съществуването е игра, която не можем да спечелим, и е най-вероятно да загубим. Той отбелязва, че 1) е напълно съвместимо с един непразен свят, в който всяко желание е удовлетворено. Ако отхвърлим 1), единствената ни алтернатива е да признаем съществуването на задължение за репродукция. Що се отнася до 2), Фехиге обръща внимание на това, че то не имплицира опразването на нашия свят, тъй като в него има вече съществуващи предпочитания. Празен свят е светът, който не включва нито едно предпочитание в цялата си история. Ако пък отхвърлим 2), Фехиге поставя пред нас следния въпрос: колко точно щастливи живота на земята смятаме, че са необходими, за да засенчат Аушвиц? И доколко изобщо е очевидно, че цялата тази работа с гладът, световните войни и газовите камери, е по-добра от нищо? Относно 3), Фехиге насочва вниманието ни към клаузата *ceteris paribus*. Ако вече съществуват хора в даден свят, които искат да имат дете, тази клауза веднага бива нарушена. Той държи да се отбележи, че Принципът на Парето-превъзходство между желанията не предписва бездетност на потенциалните родители. (Но пък, по мое мнение, отива доста близко до такова гледище.) Според него трябва да се пазим от поне два погрешни прочита на 3). Първият възможен погрешен прочит е да сметнем, че наличието на едно съвсем малко фрустрирано желание, може да обърне един иначе много добър живот в лош. Всъщност един много добър живот (с много удовлетворени желания) е морално *неутрален*, казва Фехиге. Наличието на едно малко фрустрирано желание наистина го прави по-лош, но със съвсем малко. Представете си, казва той, варел с вода, пълен до ръба. Може ли отнемането на една чаша вода от него

да го направи по-празен? Да, може. Вторият възможен погрешен прочит е да си представим Принципът на Парето-превъзходство между желанията като Дамоклев меч, който виси над главата на дадена личност или дори над цяла популация. Тоест, ако личността или популацията се сблъска с дори едно фрустрирано желание, той отсича главата им (т.е. казва, че те трябва да бъдат унищожени). Според Фехиге, нито отделният човек, нито човечеството трябва да спрат да съществуват (съответно да се репродуцират) поради заплахата от нещо толкова тривиално като съществуването на зъбобол (или дори, *a fortiori* заради нещо по-тежко, като например рак). Съществува ли и едно единствено желание за оцеляване или прокреация, принципът не се намесва.

Тук аз бих казал, че с оглед на всичко казано дотук в тази работа, би могло да се сметне за очевидно, че желанието за репродукция не е рационално предпочитание. Ако можем да размислим разумно по въпроса и не се поддаваме на ирационалните си нагласи, то бихме формирали в себе си обратното и доста силно предпочитание към въздържане от репродукция. Дори да не стигнем дотам, то поне бихме могли да гледаме по-скептично и по-малко оптимистично на въпроса за репродукцията. В такъв случай, ако ирационалното ни желание да се репродуцираме се сблъска с поне толкова силно рационално съмнение или дори нежелание за репродукция, то условията отново биват изравнени. А, при равни други условия, Принципът на Парето-превъзходство между желанията ни казва, че е морално погрешно да създаваме същества с неудовлетворени предпочитания. Неудовлетворените предпочитания на бъдещите индивиди са нещо неизбежно за света, такъв какъвто е. Имаме добри основания да смятаме, че тези неудовлетворени желания могат да бъдат и доста сериозни. Както самият Фехиге ще потвърди, антифрустрационистка или не, всяка етика е принудена да признае, че има определено ниво на благосъстояние (по-скоро на неблагосъстояние), под което съществуването е нещо лошо. Всъщност и Принципът на антифрустрационизма ни казва нещо подобно – не можем да направим нищо добро никому, превръщайки потенциалния предпочитащ в реален. Най-добрият вариант е да не съществува личност с предпочитания; равен на него е само сценарият, в който съществува личност с напълно задоволени предпочитания. В крайна сметка, според Общият универсален принцип на Парето (и антифрустрационизма като цяло,) съществуването на фрустрирано предпочитание е нещо лошо, докато съществуването на задоволено предпочитание не е нищо добро.

Тук завършвам четирите основни аргумента, които изграждат гръбнака на настоящата работа. Съвсем наясно съм, че всеки от тях има своите силни и слаби страни, но смятам, че служат адекватно за защита на моите тези. В следващата глава ще разгледам импликациите от философската позиция на антинатализма. Тоест, ако тази позиция е вярна (в смисъла на „добре аргументирана“), какво следва (или не следва) от това.

## VI. ИМПЛИКАЦИИ ОТ АНТИНАТАЛИЗМА.

---

Основна цел на тази глава е да разгледа следствията от приемането на антинаталистката позиция като аргументативно издържана. За тази цел тук аз ще предпоставя истинността на антинатализма, т.е. повече няма да се занимавам с доказването и защитата му. Бързам да отбележа, че в тази кратка глава не мога дори само да спомена всички важни и маловажни импликации, които следват от аргументите за антинатализма. Пълната изчерпателност няма да ми е цел. Все пак ще се опитам да подбера най-важните следствия и да ги представя ясно и достатъчно подробно. В последната точка VI.3. ще разгледам т.нар. псевдоимпликации. Това са различни видове нелогични заключения, които често се правят спрямо моите тези.

Както може би на всеки, който е имал търпението да изчете дотук, е хрумнало, една основна импликация от моралното осъждане на репродукцията е твърдението, че е по-добре да няма съзнателен живот. Тези, които се интересуват най-вече от собствения си вид, ще прочетат тук „изчезване на човешкия вид“. На пръв поглед тази импликация изглежда от огромно значение и ужасно контраинтуитивна. Затова започвам с нея, надявайки се да разсея такива предразсъдъци с по-задълбочен анализ.

### 1. ИЗЧЕЗВАНЕ НА ЧОВЕШКИЯ ВИД.

Изчезването на човешкия вид е централен въпрос за всеки, който изобщо някога е чувал (и е отделил поне момент на размисъл) за антинаталистичната философска позиция. Този въпрос е разгледан подробно и от професор Дейвид Бенатар и аз ще се опирам основно на неговите разсъждения в случая.<sup>81</sup>

На първо място ще отбележа, че антинатализмът, както и неговото следствие в лицето на изчезването на човешкия вид, далеч не са контраинтуитивни за абсолютно всеки човек. Има малък, но съвсем не незначителен брой хора, които споделят антинаталистки възгледи и приемат импликациите от тях. В този ред на мисли, за тях няма нищо контраинтуитивно в идеята, че създаването на съзнателен живот неминуемо представлява вреда за създадения и е морално осъдително като акт. Всъщност, на фона на аргументите в защита на антинатализма, позицията на пронатализма (в смисъла на подкрепа на репродукцията) би изглеждала доста контраинтуитивна. Тъй като

---

<sup>81</sup> Benatar, D., 2006. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming Into Existence*. Oxford: Oxford University Press.



отхвърлих интуицията като мерило за верността на аргументите още в уводната част, няма да се занимавам по-продължително с този въпрос.

На второ място, Бенатар откроява два начина на изчезване на даден биологичен вид. Първият е чрез избиване на членовете му, а вторият – чрез измирането им, без да се създават нови заместители. Очевидно избиването на съзнателни индивиди няма да ни занимава тук поради няколко причини. От една страна, още в началото казах (и в края ще завърша отново с това), че моите тези са мотивирани от състрадание. Не виждам нищо състрадателно в постепенното избиване на индивиди, чиято липса ще увеличава страданието в света. От втора страна, и *a fortiori*, избиването на съзнателни същества носи със себе си тежки морални проблеми. То е морално осъдително по същите причини, поради които убийството на човешко същество е осъдително. От трета страна, връзката между отнемането на живот (в частност: промортализъм) и антинатурализма ще разгледам подробно в следващата точка VI.2. Ако изобщо може да се говори за смислена връзка между тези две, тя ще бъде обсъдена там. Когато говоря за изчезването на човешкия вид в следващите подточки, ще имам предвид вторият вариант на изчезването на даден вид или естественото измиране на неговите членове без създаването на нови, които да ги заместят.

На трето място, според Бенатар има поне три основни причини, поради които много хора смятат, че изчезването на вида ни е нещо достойно за съжаление. Първата причина се състои в това, че ако изчезването на вида ни е в резултат на избиване, това ще бъде нещо лошо, тъй като скъсява вече съществуващите животи. Току-що казах, че приемам такова възражение, а за неговата основна предпоставка – смъртта като вреда, препратих към следващата точка VI.2. Обръщам внимание, че това възражение отхвърля само първия вариант на изчезване на даден биологичен вид, а именно – чрез избиването на членовете му. То не казва нищо за естественото отмиране на вида. Втората причина гласи, че по какъвто и начин да изчезне видът ни, това ще бъде нещо доста лошо за последните хора (вж. VI.1.6.). Третата причина е, че изчезването на вида е нещо лошо само по себе си. Тоест един свят, в който няма хора или други съзнателни същества е нещо достойно за съжаление само по себе си, независимо от интересите на предшествашите изчезването хора. Аз ще започна от последната и според мен най-слаба причина за окайване на изчезването ни.

### 1.1. ИМАНЕНТНА СТОЙНОСТ НА ЖИВОТА.

Някои хора смятат, че светът без хората би бил по-лошо място сам по себе си. Често пъти това твърдение почива, дали осъзнато или не, на религиозна предпоставка, преминала в хуманистична аксиома. Религиозната предпоставка е ценността на безсмъртната душа (сама по себе си), която всеки от нас носел. В секуларния хуманизъм тази идея се е превърнала в трудно доказуемото по своята природа твърдение, че животът е ценен сам по себе си (или, иначе казано, ценен *sub specie aeternitatis*). Хуманистичната аксиома е трудно доказуема по същите причини, поради които е трудно да се покаже, че хората притежават *абсолютно* достойнство (вж. II.4.6.). Ако разгледаме въпроса през призмата на асиметрията между удоволствие и страдание (II.2.), ще забележим, че няма нищо за оплакване в един свят, в който липсват съзнателни същества. Всъщност може да се каже, че тяхното отсъствие и по-точно отсъствието на тяхното страдание, прави света по-добър. Един свят без хора би бил по-добър спрямо хората, които иначе биха съществували.

Разбира се, тук някой веднага ще възрази, че отсъствието на хора (или съзнателни същества по-общо казано,) е нещо лошо поради много други причини. Примерът на Бенатар е, че в такъв свят ще липсват морални агенти и рационални индивиди. Такъв свят ще е по-малко разнообразен. Но какво, пита Бенатар, ни кара да мислим, че моралните агенти и рационалните индивиди са толкова специални? Това че хората ценят повече присъствието на такива елементи в света, казва нещо за тяхната прекалена самовлюбеност и чувство за собствена значимост. Самооценката, която хората си дават, както и оценката, която дават на любимите си неща, все още не казват нищо за света сам по себе си. Ако липсват хора, няма да има кой да съжالياва за липсата на такива неща. Далеч не е ясно, че те са важни *sub specie aeternitatis*. Както ще пита Бенатар, по-добро място ли е сам по себе си светът, понеже в него има шестокраки същества? А още по-добро ли би бил, ако имаше и седмокраки? Същото се отнася за разнообразието в света. Ако не съществуват съзнателни същества, за никого няма да представлява липса по-малкото разнообразие в него. В крайна сметка, дори да кажем, че моралните агенти, рационалните индивиди, и всички други, ценени от хората неща, имат стойност *sub specie aeternitatis*, трудно ще бъде да покажем, че те надхвърлят по значимост всичкото страдание, което идва с човешкия живот. Бенатар заключава, че окайването на света, в който хора не съществуват, е най-вече поради две причини: то е симптом на човешката арогантност или е просто неуместна сантименталност (Benatar, 2006b, p.200).

## 1.2. БИОЛОГИЧНИТЕ ВИДОВЕ ОТ НАУЧНА ГЛЕДНА ТОЧКА.

Когато говорим за изчезването на човешкия вид, говорим за „кога“, а не за „дали“. В палеонтологията и биология има относително разногласие за това какъв е процентът на вече изчезналите видове от всички някога съществували биологични видове на Земята. Все пак, общият консенсус е някъде далеч над 90%. Палеонтологът Дейвид Рауп, например, твърди, че 99.9% от всички, някога съществували биологични видове на Земята, вече са изчезнали.<sup>82</sup> На фона на такава информация, вероятността и човешкият вид да сподели съдбата на всички останали видове изглежда сигурна. Но няма нужда да разчитаме само на този факт. Достатъчно е да имаме базови познания по физика, за да преценим, че вечното съществуване е или непредставимо (т.е. е продукт на погрешен езиков конструкт), или, ако е представимо, е просто фантазия. Бенатар цитира тук едно изречение от Джеймс Ленман: „Вторият закон на термодинамиката ще ни застигне накрая, във фантастично невероятния сценарий, в който нищо друго не ни приключи преди това“<sup>83</sup> (превод мой). Самата Вселена няма да съществува вечно. Ние ще сме принудени да споделим финалната ѝ съдба (термалната ѝ смърт или повторния ѝ колапс). Това би могло да се случи само при невероятно малката възможност да не бъдем унищожени от нищо друго. Чрез калкулация на различните вероятности, някои автори като Джон Лесли смятат, че краят на нашия вид е *вероятно* по-близо, отколкото сме свикнали да смятаме.<sup>84</sup> (Отношението на повечето хора към този въпрос, както отбелязва и Бенатар, е, че дори нашият вид да е обречен на изчезване, то ще се случи след непредставимо много време.)

Еволюционната биология, от своя страна, сваля човека от пиедестала, който сам си е изградил в продължение хилядолетия, и му отрежда неособено забележително място сред всички останали животински видове. Човешкият вид вече не е „венец на природата“, нито пък телос на Вселената – той е просто поредната мутация в генетичния басейн, както милиони други такива на Земята. Земята също отдавна не е център на Космоса. От гледна точка на съвременната наука тя е математически-пренебрежимо малка пращинка на картата на света. От всичкото биологично разнообразие на Земята, десетки видове изчезват всеки ден. Никой от тях не е повече или по-малко „важен“ от гледна точка на еволюционния процес. Ако се опитаме да

---

<sup>82</sup> Raup, D., 1992. *Extinction: Bad Genes or Bad Luck?* New York: W.W. Norton and Company.

<sup>83</sup> Lenman, J., 2002. On Becoming Extinct. In: *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 83, pp. 253-269.

<sup>84</sup> Leslie, J., 1996. *The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction*. London: Routledge.

погледнем на човешкия вид през призмата на съвременните точни науки и се опитаме да определим ценността или важността му за Вселената, тоест го оценим *sub specie aeternitatis*, ще открием, че нему изобщо липсват както ценност, така и важност.

### **1.3. НАТУРАЛИСТИЧНАТА ГРЕШКА.**

Често пъти в защита на репродукцията се явява твърдението, че тя е „най-естественото нещо на света“, че е „природна“ и следователно нещо прекрасно и добро. Тази логическа грешка от емоционални предпоставки аз ще нарека „натуралистичната грешка“. Тук няма да имам предвид оригиналния израз *the naturalistic fallacy* на Джордж Мур (т.е. всеки опит да се сведе понятието за „добро“ до други качества или понятия).<sup>85</sup> Когато говоря за „натуралистична грешка“ имам предвид всекидневната употреба на *naturalistic fallacy* в английския език. Тя, най-общо казано, се състои във формата: „ако нещо е природно, то е добро“. Дори бегъл поглед върху нашето познание за света ще разкрие, че тази „максима“ съвсем не отговаря на действителността. Всъщност има много природни феномени, които с право можем да наречем ужасни. Това са не само феномени от външната ни среда, но и някои природни заложености във всеки един от нас, в качеството ни на човешки животни. Простият факт, че нещо се случва по природа, все още далеч не е достатъчен, за да придадем на това нещо положителна или отрицателна морална оценка. В този ред на мисли, не съществува необходимата логическа импликация от природното към доброто, която да ни позволи да направим валидно заключение. Когато сериозно обсъждаме въпроса морално издържана ли е или не прокреацията, имаме нужда от емпирично верифицируеми и логически издържани аргументи, а не от народофилософски „мъдрости“, почиващи върху логически *non-sequitur*, които дори не отговарят на емпиричната ни реалност. Прокреацията може да е „най-естественото нещо на света“ и съвсем спокойно, заедно с това, да е морално осъдителна или поне доста проблематична.

### **1.4. ПРЕНАСЕЛЕНОСТ ИЛИ СВРЪХНАСЕЛЕНИЕ.**

В момента на писане на тази работа, на Земята съществуват малко повече от 7 милиарда души (~7.12 милиарда). Предполага се, че днес са живи около 6% от броя на всички хора, живели някога. Човешката популация сега нараства годишно с около 75

---

<sup>85</sup> Moore, G., 1903. *Principia Ethica*, (1993). Cambridge: Cambridge University Press.

милиона души. Дори и да не сме се запътили към сигурна Малтусианска катастрофа<sup>86</sup> в близките години, то разумно би било да признаем, че има някакъв лимит на възможната популация, над който пренаселеността на Земята би представлявала много сериозен проблем. Доста хора смятат, че този лимит вече е достигнат и надхвърлен. Някои от тях предричат и унищожението на вида поради именно тази причина. Други твърдят, че не сме стигнали още този висок праг, но пък сме устремени към него и скоро ще го ударим. Тук Дейвид Бенатар прави важното уточнение, че понятието за свръхнаселение е нормативно, а не дескриптивно. Тоест никога не може да има повече хора, отколкото е *възможно* да има (но пък може да има повече хора, отколкото е *възможно да има задълго*). Възможно е, обаче, да има повече хора, отколкото *трябва* да има (Benatar, 2006b, p.165)

Говорейки за края на човешкия вид с въпроса „кога“, очевидно възникват поне два важни етически въпроса: колко поколения трябва да има от нашето до финала; и колко човешки поколения трябва да има изобщо (в цялата история на света). Дейвид Бенатар отговаря и на двата въпроса с един отговор: „нула“. Тъй като не можем да предотвратим вече съществуващите и съществуващи хора, това което можем да направим е да се съсредоточим върху първия въпрос: колко хора трябва да съществуват оттук нататък. Отговорът „нула“, Бенатар сам признава, е твърде идеален – може би създаването на нови хора би било оправдано в определена ситуация с цел безболезненото изчезване на вида (вж. VI.1.6.). Но линията на разсъждения е винаги тази: ако безвъзмездното страдание на бъдещите поколения е възможно да бъде спестено (докато техните възможни положителни афекти не биха липсвали никому), не би ли било по-добре да го спестим, при положение, че крайният резултат ще бъде все същият? По подобен начин мислят Херман Ветер<sup>87</sup>, Петер Весел Запфе<sup>88</sup> и други.

### **1.5. СПРАВЕДЛИВОТО РЕШЕНИЕ ОТНОСНО БРОЯ НА ХОРАТА.**

Нека опитаме да разгледаме въпроса за това колко хора трябва да има, през призмата на договорните теории за справедливостта. Като отправна точка ще вземем най-влиятелния съвременен теоретичен модел в тази област, чиято основна идея е, че

---

<sup>86</sup> Malthus, T., 1798. *An Essay on the Principle of Population*. Available at: <<http://www.econlib.org/library/Malthus/malPlong.html>> [Accessed 26.05.2013].

<sup>87</sup> Vetter, H., 1971. Utilitarianism and New Generations. In: *Mind*, New Series, Vol. 80, No. 3, pp. 301-302.

<sup>88</sup> Zapffe, P.W., 1933. *The Last Messiah*. Available at: <[http://scratchpad.wikia.com/wiki/The\\_Last\\_Messiah](http://scratchpad.wikia.com/wiki/The_Last_Messiah)> [Accessed 26.05.2013].

справедливостта се състои в онези принципни, които биха били избрани при някакви идеални обстоятелства. Би ли могла, например, теорията за справедливостта на Джон Ролс<sup>89</sup>, да разреши въпроса за това колко хора трябва да съществуват? Според Дерек Парфит, тя не може да направи такова нещо. Той смята, че условието на Ролс за булото на незнанието (*the veil of ignorance*) е нарушено в собствената му теория. По-точно казано: когато страните избират принципи на справедливостта, които ще важат за бъдещите (още-несъществуващи) поколения, те (страните) знаят, че самите те съществуват и носят последици от своя избор. Както ще каже Парфит, това е като да избираш принцип, който ще постави жените в неравностойно положение, знаейки, че ти ще си мъж (Parfit, 1984, p.391). Според Парфит не е допустимо в идеалната изходна позиция (*original position*) да знаем със сигурност дали ще понесем последиците от нашите решения или не. Бенатар възразява срещу тази критика (Benatar 2006b, p.179), както прави и Ривка Вайнберг<sup>90</sup>. Те твърдят, че само съществуващите могат да носят последици от какъвто и да било принцип. Тези, които никога няма да съществуват поради прилагането на някакъв принцип, не търпят никаква вреда. Тоест никой няма да бъде поставен в неравностойно положение от това, че в изходната позиция се приема гледната точка на съществуващите.

Според Бенатар, изходната позиция може съвсем спокойно да включва потенциални личности. Според него няма проблем една хипотетична ситуация да бъде населена с хипотетични индивиди (т.е. с такива, които може и да съществуват в реалния свят, но може и да не) (Benatar, 2006b, p.180). Тук той оборва възражението на Парфит, който смята, че дори да можем да си представим различна история, в която никога не сме съществували, не можем да си представим реалната история на нещата, в която е истина това, че не съществуваме (Parfit, 1984, p.391). В една хипотетична, идеална ситуация, това е напълно представимо, казва Бенатар, особено с оглед на безпристрастността, която се налага при взимането на решенията в изходната ситуация.

Въпросът, който ще трябва да решат тези хипотетични индивиди е какъв брой население трябва да съществува. Според Бенатар и Вайнберг, рационалният отговор ще бъде „нула“ (Benatar, 2006b, p.180; Weinberg, 2002, p.415). Защо? От една страна, Ролс смята, че страните в изходната позиция избират максимално добрия вариант за онези, които ще се окажат минимално облагодетелствани (т.е. ръководят се от т.нар. принцип

---

<sup>89</sup> Ролс, Дж. 1971. *Теория на справедливостта*, (1998). София: София С.А.

<sup>90</sup> Weinberg, R., 2002. Procreative Justice: A Contractualist Account. In: *Public Affairs Quarterly*. Vol. 16, No. 4, p.408.

„максимин“). От друга страна, обаче, доколкото прокреацията продължава, ще има хора, които ще се раждат с животи, които не си заслужава да бъдат живяни (т.е. да бъдат продължавани). Единственият начин да се спасят страните от подобна съдба, е да не бъдат създавани такива хора. А единственият начин да не бъдат създавани такива хора е да не бъдат създавани хора изобщо. В този смисъл принципът *максимин* (*maximin*) води до рационалното решение за антинатализъм.

### **1.6. НАЧИНИ НА ДОБРОВОЛНО ИЗЧЕЗВАНЕ.**

Една от причините, поради които много хора смятат, че изчезването на нашия вид е нещо достойно за съжаление, е това, че последните хора ще страдат доста значително (вж. VI.1.). (За момента ще оставим извън скоби възможността човешкият вид да изчезне внезапно.) Страданието на последните хора има два големи аспекта. От едната страна е психологическият – последните поколения ще имат все по-малко възможност да поставят своите надежди и планове в бъдещето (чрез следващи поколения), а най-последното поколение няма да имат възможността за надежда в бъдещето изобщо. От другата страна е социално-икономическият аспект – изчезването на вида чрез липсата на репродукция ще доведе до значителна асиметрия в демографски план. Застаряващото население няма да може да разчита на по-млади хора, които да поддържат социални институции като здравеопазване, полиция, грижа за възрастните, достойно погребение за мъртвите и т.н. На практика социалната структура на нашия свят би се разпаднала драстично и всичко това ще трябва да изстрадат последните хора. Този сценарий може да се развие само при определени условия. За целта не е достатъчно популацията от едно поколение към следващото да бъде просто помалобройна. Тя трябва да има силно отрицателен ръст, който пада под определени граници. В този случай, аргументът за това, че създаването на човешки живот винаги носи сериозна вреда, се сблъсква с аргумент от значителното страдание на последните хора. За целта, Дейвид Бенатар предлага възможно разрешение на проблема в един сценарий, който нарича „постепенно изчезване“ (*phased extinction*). Според него, създаването на нови хора може да бъде морално оправдано само тогава, когато целта е изчезването на вида. Тези нови хора (намаляващи по брой с всяко поколение), следва да омекотят удара за последното поколение – вместо в него да страдат милиарди, да пострадат минимален брой хора. За тези малко на брой хора страданието ще е неизбежно. Аргументите в защита на постепенното изчезване следват следния ход на мисли: първо, страданието на последните хора така или иначе ще се случи, освен ако

човешкият вид не изчезне внезапно (независимо колко поколения минат преди това); второ, страданието на тези поколения изглежда като далеч да надхвърля страданията на последните хора, особено, ако тези хора са сведени до минимум като брой. Страданието на последните хора е неизбежна необходимост, страданието на междинните поколения, между нашето и тяхното – не е. Тоест, постепенното изчезване е толкова по-добър сценарий, колкото по-скоро се случи.

## **2. АНТИНАТАЛИЗЪМ И ПРОМОРТАЛИЗЪМ.**

Както вече отбелязах на няколко пъти в хода на тази работа, още от Античността насам, някои хора свързват твърдението, че създаването на съзнателен живот винаги конституира сериозна вреда, със заключението, че, веднъж създаден, всеки съзнателен живот е по-добре да бъде прекратен час по-скоро. Този аргумент обикновено звучи така: ако наистина е било толкова лошо, че си се родил, то тогава следва да прекратиш живота си час по-скоро. Вече показах в II.1.2. разликата, която е необходима в оценяването на това дали да се започне един живот, спрямо това дали да се продължи вече започнат такъв. Границата, при чието надхвърляне е оправдано да се създаде живот е много по-висока, от границата, над която е оправдано да се продължава вече започнат такъв. (Всъщност, спрямо аргумента от асиметрията между удоволствие и страдание, границата, над която е оправдано да се създаде живот е толкова висока, че нищо по-малко от живот без абсолютно никакво страдание би могло да я надхвърли. Дори тогава, сценарият, в който този живот съществува, сравнен със сценария, в който такъв не съществува, дава равен резултат.) Разликата между двете граници почива до голяма степен на съществуването на морално значими интереси у вече съществуващия към продължаването на собственото му съществуване. Такива интереси не съществуват при несъществуващия. Макар да е ясно, че тезата на антинатализма не имплицира тезата на промортализма, т.е. твърдението, че създаването на съзнателен живот е морално осъдително, не означава задължително, че всеки вече започнат живот следва да бъде прекратен, аз все пак ще разгледам накратко централния въпрос на промортализма, който често бива примесен с антинаталистката позиция.

### ***2.1. СМЪРТТА И ЗНАЧЕНИЕТО ѝ ЗА ЖИВИТЕ.***

Смъртта е сред най-старите познавателни проблеми, съществуващи за човешкия вид. Относно нея във философската сфера има четири големи разделения. Първото от тях, и



едно от най-древните, е позицията на философа Епикур: смъртта не би трябвало да ни касае изобщо, защото, докато човек е жив, за него тя не съществува, а когато тя се яви, той вече не съществува и тя не може да го касае по-малко (както, всъщност, и каквото и да било друго). Към тази позиция ще се върна след малко. За тези, които смятат, че смъртта все пак е фактор от някакво значение за живите, остават три позиции: 1) смъртта е винаги вреда; 2) смъртта е винаги благо; и 3) смъртта е понякога вреда, а понякога благо (Benatar, 2006b, p.218).

Когато разглеждаме въпроса за смъртта, който бегло ще скицирам тук, трябва да сме наясно за огромния обхват на импликациите от нашето решение. Ако приемем, че смъртта е винаги във вреда за този, който умира, веднага елиминираме възможността даден живот да бъде с такова ниско качество, че смъртта да е за предпочитане. Въпросът дали е морално допустима евтаназията, например, бива автоматично решен срещу евтаназията. Ако приемем обратното твърдение – че смъртта е винаги благо, ще се сблъскаме с още по-контраинтуитивни заключения. В този случай ще трябва да приемем, че за всеки е по-добре да се самоубие веднага, независимо какъв живот води. Ако не пред-поставим по-силен принцип на ненамеса в личния избор на живот, тогава ще се сблъскаме с още по-силното: убийството ще се окаже морално оправдано и дори морален дълг.

Всъщност моралният избор относно продължаването или прекратяването на собствения живот следва да бъде оставено в ръцете на носителя на този живот (при положение, че той има необходимия ментален капацитет за такъв избор). За разлика от създаването на нов живот, продължаването на собствения такъв е избор, чийто последици избиращият носи лично. Дори и той да се самозалъгва относно качеството на живота си (например поради психологическите причини, които разгледах в III.2. и III.3.), сам той ще носи основната тежест от тази си грешка. Тук държа да отбележа, че макар Полианаизмът нереално да повишава мнението на хората за собствените им животи, това съвсем не значи, че носителят на всеки един живот, ако можеше да го оцени обективно (т.е. без фактора на Полианаизъм), ще открие за себе си, че животът му не си струва да се продължава. Съвсем възможно е някои животи да се окажат такива, но далеч не задължително всички.

Третата позиция по въпроса за смъртта: 3) смъртта е понякога вреда, а понякога благо, изглежда най-малко контраинтуитивна. Тази позиция защитава и професор Дейвид Бенатар. Тя позволява възможността за това качеството на даден живот да падне под определена граница, при което смъртта да е за предпочитане. От друга

страна ни позволява да запазим интуициите си срещу убийството и донякъде – срещу самоубийството. Тук Бенатар прави малка забележка. Своята позиция той определя като по-склонна да оправдава рационалното самоубийство, отколкото е иначе прието в Западния свят. Според него, процентът на рационални самоубийства измежду всички случаи на самоубийство е по-голям, отколкото обикновено се смята (особено в Западния свят, където самоубийството често пъти бива разглеждано като ирационален и страхлив/малодушен акт). Също така, Бенатар счита самоубийството за по-рационалния избор пред това да се продължава живота, в някои определени случаи,.

Преди да премина към Епикурейската позиция по въпроса за смъртта, в заключение искам да кажа (или по-скоро да напомня за) три неща. Първо, проморталистките заключения по въпроса за смъртта имплицират далеч по-контраинтуитивни следствия, отколкото антинаталистките заключения по въпроса за репродукцията. Асиметрията между удоволствие и страдание (II.2.) е далеч по-близо до моралните ни интуиции, дори когато води до въздържане от репродукция, отколкото, например, решението, че смъртта не е вреда, с неговото следствие: убийството не е морално осъдителен акт. Второ, когато обсъждаме въпросът за смъртта, всяка грешка в заключенията може да ни коства доста скъпо. Болката и страданието в света биха могли да нараснат неимоверно в следствие на нашите необратими действия. Обсъждайки въпроса за прокреацията, обаче, имаме поле на предпазливост, в което можем да сгрешим. Това поле е решението да се въздържим от създаването на съзнателен живот. Страданието на потенциалната личност ще бъде спестено с цената на неудобството от неизпълнението на нашето желание да изпълняваме родителска роля. Проморталисткото заключение за вече съществуващите животи е далеч по-рисковано в морален аспект, спрямо антинаталистката позиция, касаеща несъздаването на допълнителни животи. Трето, антинатализъмът не имплицира промортализъм. Твърдението, че никой живот не си струва да бъде създаден, не е същото като твърдението, че никой живот не си струва да бъде продължен. В този смисъл опитите да се обвържат двете позиции не могат да разчитат на съществуваща логическа връзка между тях<sup>91</sup> и ще трябва да изградят собствена аргументация по въпроса.

---

<sup>91</sup> Съществуват опити да се докаже такава логическа връзка между философските позиции на антинатализма и промортализма, като с това евентуално антинатализъмът да бъде направен крайно контраинтуитивен или дори оборен чрез *reductio ad absurdum*. Вж. например: McGregor, R., Sullivan-Bissett, E., 2012. Better No Longer to Be: The Harm of Continued Existence. In: *South African Journal of Philosophy*, Vol. 31, No. 1, pp. 66-68.

## 2.2. ЕПИКУРЕЙСКАТА ПОЗИЦИЯ.

Малко по-нагоре споменах за четири възможни позиции по въпроса за смъртта. Три от тях третираат смъртта като феномен от значение за живите. Четвъртата позиция (или първата в моето изброяване) е позицията на философа Епикур, който твърдял, че смъртта не е и не може да бъде от значение за този, който е жив. Причината, поради която обръщам специално внимание именно на тази позиция е, че тя поставя сериозни проблеми от морално естество, но пък изобщо не е лесно да бъде отхвърлена или доказана като погрешна. Професор Бенатар, например, не се наема с това да покаже дали Епикурейската позиция може да бъде оборена или не. Както вече стана ясно, той не споделя нейните възгледи. Но нека видим самата позиция. Според Епикур, когато ние сме, смъртта не е, и обратното. В този смисъл смъртта не е състояние в опита. Вместо това тя е състояние, в което човек не съществува (не *e*). Тоест тя не може да бъде нещо лошо за никой жив. Един от последователите на Епикур – Лукреций, развива допълнителен аргумент към основната позиция. Лукреций твърди, че, както не съжаляваме за периода от време преди да се родим, в който още не съществуваме, така не си струва (и дори е безсмислено) да съжаляваме за периода от време, в който няма да съществуваме, след като умрем. Тук извън скоби остават вярванията в живот след смъртта. Епикурейците смятат, че смъртта е финалът на всякакъв живот и сама по себе си представлява прекратяването на живота. Сериозните проблеми, които Епикурейската позиция спрямо смъртта поставя са поне два. Единият от тях е, че убийството не представлява никаква вреда за жертвата. Вторият проблем се състои в това да не можем да кажем за някого, че е добре да живее по-дълъг живот, отколкото по-къс.<sup>92</sup> Тези две следствия от третирането на смъртта като неспособна да навреди на живите са проблемни, защото засягат някои наши дълбоки морални интуиции.

Аз също ще оставя въпроса за Епикурейската позиция отворен, но тук ще скицирам основните аргументи срещу нея, които и Бенатар изброява. Ако започнем с аргумента на Лукреций, най-честата линия на контра-аргументация се стреми да покаже асиметрия между времето преди да се родим и времето, в което вече сме мъртви. Макар никой да не може да бъде роден по-рано от времето, в което се е родил (със сигурност не и като същата личност, макар по-голямата част от гените му да остават същите), то за всеки може да се каже, че би могъл да живее по-дълго, отколкото е живял. Личният

---

<sup>92</sup> Подобна позиция някои защитават и днес. Поддръжник на тази идея, например, е философът Гелън Стросън (син на известния аналитичен философ Питър Стросън). Вж. Strawson, G., 2009. *Why I Have No Future*. Available at: <<http://philosophypress.co.uk/?p=726>> [Accessed 26.05.2013].

опит, паметта, и всички други основни елементи, които конституират дадена личност, биха могли да продължат съществуването си и да не бъдат изгубени, ако човек не умре по-скоро. Идването на бял свят по-рано, от друга страна, ще обуслови съвсем друг личен опит, памет, и така нататък, тоест друга личност като цяло.

Срещу Епикурейската позиция относно смъртта, основен контра-аргумент е твърдението, че смъртта лишава живия *ante-mortem* човек от възможното негово бъдеще (и положителните му аспекти). По тази логика смъртта може да бъде не само вреда, но и благо за човека, който умира, ако качеството му на живот е паднало под определена граница (т.е. той предпочита смъртта си, пред бъдещето, което се очертава). Епикурейците защитават позицията си с аргумента, че никой не може да каже точно в кой момент смъртта представлява вреда. Когато тя е налице, човекът вече не е. Тоест, ако кажем, че смъртта ощетява живия *ante-mortem* човек, ще трябва да нарушим каузалната верига и да пред-поставим следствието преди причината. Един от възможните отговори на въпроса *кога* ощетява смъртта е „постоянно“ (Benatar 2006b, p.216). Например, ако кажем, че съдбата ми е да умра на 30 годишна възраст, това ще означава, че на 27 години аз вече живея в последната десета от живота си. Този факт ме ощетява постоянно (както в момента, така и в миналото, а също и занапред).

Няма да навлизам повече в аргументите за и против Епикурейската позиция - темата е твърде обширна - а и смятам, че успех да очертая успешно дълбочината на проблема.

### **3. ПСЕВДОИМПЛИКАЦИИ.**

Като завършек на тази глава ще изброя няколко идеи, които *не* защитавам в настоящата работа. Тези идеи не са логически валидно следствие на моите тези. В този смисъл, ако някой иска да покаже, че те са по някакъв начин необходимост за тезите ми, ще трябва да изгради отделна аргументация в своя защита.

На първо място, тук *не* защитавам сексуалната абстиненция. В XXI век въздържането или невъздържането от копулация не е задължително обвързано с несъздаването или създаването на съзнателен живот. Разглеждам като морално оправдани и защитими всякакви сексуални практики, които: 1) не носят трайни увреждания физически и ментално; 2) са по съгласие на страните, участващи в тях; 3) носят удоволствие (в най-широк смисъл); 4) не целят създаването на съзнателен живот (т.е. прилагат или са готови да приложат съответните мерки за предотвратяването му). Обявяването на сексуалността за нещо морално осъдително от Западните религиозни

морални системи вече носи предостатъчно страдание в света под една или друга форма. Не виждам причина да прибавяме още към това страдание, дори напротив – по-добре би било, ако то не съществуваше. В този ред на мисли не смятам, че в сексуалността има нещо аморално *per se*, доколкото не се стреми към създаването на някакъв вид страдание (например под формата на нов съзнателен живот).

На второ място, тук *не* защитавам детемразството или необичането на децата. Това е емоционална, анти-философска позиция, която с право може да бъде наречена мизантропска. Емоционалната нагласа към децата не е фактор, който има отношение към валидността на аргументите в настоящата работа.

На трето място, тук *не* защитавам негледането на деца. Както и с въпроса за сексуалната абстиненция, може да се каже, че всъщност поощрявам обратното. Има премного деца в света, които биват създадени и изоставени в ужасни условия. Тази тенденция най-вероятно не просто няма да намалее, а ще продължи да расте. Ако човек има възможността и спаси поне едно от тези деца от ужасната съдба, която му е отредена, като го вземе и отгледа добре, то може да се каже, че този човек прави едно *добро* (в моралния смисъл на думата) дело. Наистина, ако антинатализъмът се приложеше практически, възможността за изпълняване на родителска роля щеше да изчезне от света (всъщност само за последното поколение, след което няма да липсва никому). Тъй като това е изключително малко вероятно да се случи (математически-пренебрежимо малко), то възможността за удовлетворяване на желанието да бъдем родители продължава да е навсякъде около нас в лицето на толкова много вече създадени деца без родители. От антинаталистката позиция съвсем не следва забрана за задоволяването на това желание, стига това да не включва създаването на (страданията на) нов съзнателен живот.

## VII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

---

В заключение искам да кажа още няколко думи, да обобщя всичко казано, и да подчертая най-основния мотив на тази работа. Благодаря на всеки, който е имал търпението да изчете дотук. Знаем, че в съвременния свят има твърде много важна литература за четене и твърде малко време. Изчитането на 100 страници студентска бакалавърска теза е съвсем нормално да не е сред приоритетите в списъка за четене на повечето хора. Все пак смятам, че посветеното време на въпроса, разгледан тук, не може да бъде определено като изгубено време. Най-малкото този проблем касае почти всеки човек, т.е. почти всеки човек, в даден момент от живота си, е принуден да се изправи пред избора дали да създаде съзнателен живот или не. Казвайки всичко това, ще се постарая да бъда кратък в заключението си.

### 1. КРАТКО ОБОБЩЕНИЕ НА ИДЕЯТА.

В настоящата работа изложих четири аргумента в защита на т.нар. антинаталистка философска позиция. Тази позиция разделих на две отделни тези. Първата от тях или Голямата теза гласи, че: „всеки рационален, свободен, волеви акт на създаване на съзнателен живот е винаги морално погрешен“. Втората или Малката теза гласи, че: „всеки рационален, свободен, волеви акт на създаване на съзнателен живот е *поне* много проблемен от морална гледна точка“.

От четирите аргумента, първите два са на професор Дейвид Бенатар, третият е на професор Шона Шифрин, а четвъртият – на професор Кристоф Фехиге. Първия аргумент нарекох „Аргумент от асиметрията между удоволствие и страдание“. Ако трябва да го обобщя в едно изречение, той се състои в следното: за този, който никога няма да бъде създаден, пропуснатите удоволствия в живота не представляват липса или лишение; този, който бъде създаден, обаче, ще търпи съвсем реална вреда. Следствието от този аргумент е, че всеки сценарий, в който се създава живот с дори минимално количество страдание е по-лош, спрямо сценария, в който живот не е създаден.

Втория аргумент нарекох „Аргумент от качеството на живот“. В едно изречение той се състои в следното: страданието, на което обричаме всеки един бъдещ живот е доста значително; качеството на човешкия живот е много по-ниско, отколкото обикновено си даваме сметка. Следствието от аргумента е, че не е морално издържано да обричаме съзнателни същества на такъв живот.

Третия аргумент нарекох „Аргумент от асиметрията в моралните задължения“. Най-общо казано той се състои в това: морално допустимо е да нанесем вреда без съгласието на някого, ако с това си действие ще предотвратим по-голяма вреда за него; морално недопустимо е, обаче, да нанесем вреда без съгласието на някого, за да му допринесем с това си действие чиста полза. Следствието от този аргумент по въпроса за репродукцията е, че нямаме морално право да създаваме съзнателен живот без неговото съгласие (което е невъзможно да се даде), тъй като с този си акт не предотвратяваме по-голяма вреда за него, обричаме го на почти сигурен и голям риск от вреда, а му допринасяме единствено чиста полза в лицето на удоволствията в живота.

Четвъртият аргумент нарекох „Аргумент от теорията на антифрустрационизма“. В едно изречение: нямаме морално задължение да създаваме личности с удовлетворени предпочитания; имаме морално задължение да не създаваме личности, които ще имат фрустрирани желания. Следствието от този аргумент е, че не трябва да създаваме съзнателен живот, който ще има дори едно фрустрирано желание (т.е. на практика не трябва да създаваме съзнателен живот изобщо).

В последната глава разгледах възможните импликации от антинатурализма в лицето на изчезването на човешкия вид, както и някои „псевдоимпликации“ като връзката между антинатурализма и промортализма, сексуалната абстиненция, детемразството и др. Защиствам идеята, че антинатуралистката философия е една по-скоро филантропска позиция. За завършек ще кажа няколко думи в тази насока.

## **2. ЕДНА СЪСТРАДАТЕЛНА ПОЗИЦИЯ.**

Започнах с твърдението, че антинатурализмът е породен от състрадание спрямо страданието, което всеки съзнателен живот изпитва. Завършвам със същото твърдение. Както отбелязва професор Дейвид Бенатар, позицията на антинатурализма не е мизантропска, а филантропска. Тъй като е насочена към намаляването на страданието не само на човешкия вид, но и на останалите животински видове, които могат да изпитват страдание, тя може да бъде наречена не просто „човеколюбива“, но също и „животнолюбива“. Истински мизантропският аргумент всъщност е доста силен и съвсем издържан: човешкият вид е най-деструктивният вид на планетата, причиняващ неимоверно количество страдание както между членовете си (т.е. хората - един на друг), така и на твърде голям брой от останалите животински видове. Дори да не бъде изведен до крайността на антинатурализма, този аргумент може съвсем спокойно да

защитава едно радикално намаляване на броя на човешкия вид. Бенатар смята, че филантропския и мизантропския аргумент са напълно съвместими. Въпреки всичко той се отказва от развиването на последния. Всъщност, тъй като аргументите на антинатурализма най-вероятно ще бъдат емоционално отхвърлени или игнорирани от повечето хора, това ще доведе до огромно количество страдание от сегашния момент до края на човечеството. В тази линия на мисли позицията на повечето хора не може да бъде разглеждана като филантропска. Това не значи, че тя е осъзнато злонамерена спрямо човечеството, но е основана на самозаблудено безразличие относно вредата от идването на бял свят (Benatar, 2006b, p.225).

Далеч съм от идеята, че аргументите, изложени тук, ще повлияят на раждаемостта в света. Човешкият вид ще продължи да се репродуцира и най-вероятно никога (при никакви обстоятелства) няма рационално да се откаже от това. Някой веднага би попитал, тогава защо излагам аргументите, които излагам. Тоест, ако смятам, че те така или иначе няма да видят практическо приложение, защо губя своето и чуждото време? Смятам, че някои неща следва да се кажат, независимо дали ще бъдат приложени на практика или не. Аргументите са изградени стабилно и сочат в една и съща посока. Ако не можем да ги оборим, аз смятам за нужно да ги приемем. Всеки, разбира се, е свободен да приема или игнорира валидни аргументи по собствена воля и избор. Но нека не забравяме какъв е залогът тук. Както ще каже Дейвид Бенатар, всеки, който създава съзнателен живот, играе на руска рулетка с дулото насочено към този живот. Ако аргументите в подкрепа на антинатурализма са верни, барабанът на оръжието е изцяло пълен. Дори и те да не се верни, обаче, и барабанът да е само донякъде пълен, поемането на репродуктивния риск остава доста морално проблематично.



## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Benatar, D., 2006. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming Into Existence*. Oxford: Oxford University Press.
2. Benatar, D., 2011. The Owl and the Ostrich: Reply to Sami Pihlström on Ethical Unthinkabilities and Philosophical Seriousness. *Methaphilosophy*. Vol. 42, No. 5, pp. 606-615.
3. Benatar, D., 2012. Every Conceivable Harm: A Further Defence of Anti-Natalism. *South African Journal of Philosophy*. Vol. 31, Issue 1, pp. 128-164.
4. Benatar, D. *No Life is Good*. [online] Available at: <<http://evans-experientialism.freewebspace.com/benatar01.htm>> [Accessed 26 May 2013].
5. Boonin, D., 2012. Better to Be. In: *South African Journal of Philosophy*. Vol. 31, No. 1, pp. 10-25.
6. Brill, S., 2012. Sick and Healthy: Benatar on the Logic of Value. *South African Journal of Philosophy*. Vol. 31, No. 1, pp. 38-54.
7. Diener, Ed., Diener, C., 1996. Most People Are Happy. *Psychological Science*. Vol. 7, No. 3, pp. 181-185.
8. Diener, Ed., Suh, E., Lucas, R., Smith, H., 1999. Subjective Well-Being: Three Decades of Progress. *Psychological Bulletin*, Vol. 125, No. 2, pp. 276-302.
9. Fehige, Ch., 1998. A Pareto Principle for Possible People. In: *Preferences*. Berlin; New York: de Gruyter.
10. Feinberg, J., 1984. *Harm to Others*. New York: Oxford University Press.
11. Feinberg, J., 1992. Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming. In: *Freedom and Fulfilment*. Princeton: Princeton University Press, pp. 3–36.
12. Hare, R., 1993. *Essays on Bioethics*. Oxford: Clarendon Press.
13. Harrison, G., 2012. Antinatalism, Asymmetry and an Ethics of Prima Facie Duties. *South African Journal of Philosophy*, Vol. 31, No. 1, pp. 94-103.
14. Heine, H., Morphine. In: *Selected Poems*, Translated in English by A.S. Kline (2004). [online] Available at: <<http://www.poetryintranslation.com/PITBR/German/Heine.htm>> [Accessed 26 May 2013].
15. Kant, I., 1796. *The Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right*. [online] Available at: <[http://oll.libertyfund.org/?option=com\\_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=359&chapter=55664&layout=html&Itemid=27](http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=359&chapter=55664&layout=html&Itemid=27)> [Accessed 26 May 2013].

16. Kavka, G. S., 1982. The Paradox of Future Individuals. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 11, No. 2, pp. 93-112.
17. Lenman, J., 2002. On Becoming Extinct. *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 83, pp. 253-269.
18. Leopardi, G., *Canti*. Translated in English by A.S. Kline (2003). [online] Available at: <http://poetryintranslation.com/klineasleopardi.htm> [Accessed 26 May 2013].
19. Leslie, J., 1996. *The End of the World: The Science and Ethics of Human Extinction*. London: Routledge.
20. Ligotti, T., 2010. *The Conspiracy against the Human Race*. New York: Hippocampus Press.
21. Malthus, T., 1798. *An Essay on the Principle of Population*. [online] Available at: <http://www.econlib.org/library/Malthus/malPlong.html> [Accessed 26.05.2013].
22. Matlin, M., Stang, D., 1978. *The Pollyanna Principle: Selectivity in Language, Memory and Thought*. Cambridge MA: Schenkman Publishing Company.
23. McGregor, R., Sullivan-Bissett, E., 2012. Better No Longer to Be: The Harm of Continued Existence. *South African Journal of Philosophy*, Vol. 31, No. 1, pp. 66-68.
24. Metz, T., 2011. Are Lives Worth Creating? *Philosophical Papers*. Vol. 40, No. 2, pp. 233-256.
25. Metz, T., 2012. Contemporary Anti-Natalism, Featuring Benatar's Better Never to Have Been. *South African Journal of Philosophy*. Vol. 31, No. 1, pp. 1-9.
26. Montesquieu. Letter Forty. In: *Persian Letters*. 1899, Translated by J. Davidson, Vol. 1, pp. 123. London: Gibbins & Company.
27. Moore, G., 1903. *Principia Ethica*, (1993). Cambridge: Cambridge University Press.
28. Narveson, J., 1967. Utilitarianism and New Generations. *Mind*, Vol. 76, pp. 62-72.
29. Pareto, V., 1906. *Manual of Political Economy*. New York: Oxford University Press.
30. Parfit, D., 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
31. Pihlström, S., 2009. Ethical Unthinkabilities and Philosophical Seriousness. *Methaphilosophy*. Vol. 40, No. 5, pp. 656-670.
32. Plutarch. *Consolatio ad Apollonium*. Loeb Classical Library Edition (1928). [online] Available at: [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Consolatio\\_ad\\_Apollonium\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Consolatio_ad_Apollonium*.html) [Accessed 26 May 2013].
33. Raup, D., 1992. *Extinction: Bad Genes or Bad Luck?* New York: W.W. Norton and Company.

34. Sen, A., 1970. The Impossibility of a Paretian Liberal. *Journal of Political Economy*, Vol. 78, No. 1, pp. 152-157.
35. Schopenhauer, A., On the Sufferings of the World. In: *The Essays of Arthur Schopenhauer: Volume Four: Studies in Pessimism*. 2005. Translated by T. B. Saunders. The Pennsylvania State University. [online] Available at: [http://en.wikisource.org/wiki/On\\_the\\_Sufferings\\_of\\_the\\_World](http://en.wikisource.org/wiki/On_the_Sufferings_of_the_World) [Accessed 26 May 2013].
36. Shiffrin, S., 1999. Wrongful Life, Procreative Responsibility, and The Significance of Harm. *Legal Theory*, Vol. 5, No. 2, pp. 117-148.
37. Singer, P., 1972. Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 1, No. 3, pp. 229-243.
38. Smilansky, S., 2012. Life is Good. *South African Journal of Philosophy*, Vol. 31, No. 1, pp. 69-78.
39. Spurrett, D., 2011. Hooray for babies. *South African Journal of Philosophy*. Vol. 30, No. 2, pp. 197-206.
40. Strawson, G., 2009. *Why I Have No Future*. [online] Available at: <http://philosophypress.co.uk/?p=726> [Accessed 26 May 2013].
41. Trisel, B., 2012. How Best to Prevent Future Persons From Suffering: A Reply to Benatar. *South African Journal of Philosophy*, Vol. 31, No. 1, pp. 79-93.
42. Vetter, H., 1971. Utilitarianism and New Generations. *Mind*, New Series, Vol. 80, No. 3, pp. 301-302.
43. Voltaire, 1759. *Candide, or Optimism*. Translated in English by Burton Raffel (2005). New Haven: Yale University Press.
44. Weinberg, R., 2002. Procreative Justice: A Contractualist Account. *Public Affairs Quarterly*. Vol. 16, No. 4, p.408.
45. Weinberg, R., 2012. Is Having Children Always Wrong? *South African Journal of Philosophy*. Vol. 31, No. 1, pp. 26-37.
46. Weinstein, N., 1980. Unrealistic Optimism About Future Life Events. *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 39, No. 5, pp. 806-820.
47. Zapffe, P.W., 1933. *The Last Messiah*. [online] Available at: [http://scratchpad.wikia.com/wiki/The\\_Last\\_Messiah](http://scratchpad.wikia.com/wiki/The_Last_Messiah) [Accessed 26 May 2013].
48. Кант, И., 1785. *Основи на метафизика на нравите* (1974). София: Наука и изкуство.
49. Ницше, Ф. 1872. *Раждането на трагедията*. 2001, Превод от немски Харитина Костова-Добрева. София: Захарий Стоянов.
50. Ролс, Дж. 1971. *Теория на справедливостта*, (1998). София: София С.А.

51. Софокъл. Едип в Колон. В: *Трагедии*. 1982, Превод от старогръцки проф. д-р Александър Ничев. София: Народна култура.
52. Шопенхауер, А., 1818. *Светът като воля и представа*. Превод от немски Харитина Костова-Добрева и Иван Стефанов (2008). София: Захарий Стоянов.

## ДОПЪЛНИТЕЛНО ЧЕТЕНЕ

1. Benatar, D., 1997. Why it is Better Never to Come into Existence. *American Philosophical Quarterly*. Vol.34, No.3, pp.345–355.
2. Benatar, D., 2000. The Wrong of Wrongful Life. *American Philosophical Quarterly*. Vol.37, No.2, pp.175-183.
3. Benatar, D., 2001. To Be or Not to Have Been?: Defective Counterfactual Reasoning About One's Own Existence. *International Journal of Applied Philosophy*. Vol.15, No.2, pp.255-266.
4. DeGracia, D., 2010. Is it wrong to impose the harms of human life? A reply to Benatar. *Theoretical Medicine and Bioethics*, Vol. 31, No. 4, pp. 317-331.
5. Feinberg, J., 1980. The Rights of Animals and Unborn Generations. *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*. Princeton: Princeton University Press, pp.159–184.
6. Feldman, F., 1991. Some Puzzles about the Evil of Death. *Philosophical Review*, Vol.100, No.2, pp.205–227.
7. Frey, R.G., 1979. Rights, Interests, Desires and Beliefs. *American Philosophical Quarterly*, Vol.16, No.3, pp.233–239.
8. Hacker, A., 2000. The Case against Kids. *The New York Review of Books*, Vol.47, No.19, pp.12–18.
9. Holtug, N., 2001. On the value of coming into existence. *The Journal of Ethics*, Vol.5, pp.361–384.
10. Kagan, S., 1989. *The Limits of Morality*. Oxford: Clarendon Press.
11. Kates, C.A., 2004. Reproductive Liberty and Overpopulation. *Environmental Values*, Vol.13, pp.51–79.
12. Kaufman, F., 1999. Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence. *American Philosophical Quarterly*. Vol.36, No.1, pp.1–19.
13. Kaufmann, W., 1975. *Death without Dread*. [online] Available at: <http://taimur.org/kaufmann/death-without-dread/> [Accessed 26 May 2013].
14. Larkin, P., *This Be the Verse*. [online] Available at: <http://www.poetryfoundation.org/poem/178055> [Accessed 26 May 2013].
15. McGuire, B., 2002. *A Guide to the End of the World*. New York: Oxford University Press.
16. McMahan, J., 2002. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. New York: Oxford University Press.

17. Missner, M., 1987. Why Have Children?. *The International Journal of Applied Philosophy*, Vol.3, No.4, pp.1–13.
18. PeopleandPlanet. Available at: <<http://www.peopleandplanet.net>> [Accessed 26 May 2013].
19. Quine, W. O., 1953. *From a Logical Point of View*, (1963). New York: Harper & Row.
20. Quine, W. O., 1960. *Word and Object*. Cambridge: MIT Press.
21. Rees, M., 2003. *Our Final Hour: A Scientist's Warning*. New York: Basic Books.
22. Robertson, J., 1994. *Children of Choice*. Princeton: Princeton University Press.
23. Sharot, T., 2011. *The Optimism Bias*. New York: Pantheon Books.
24. Shiffrin, S., 1993. *Consent and the Morality of Procreation*. D.Phil. Thesis, University of Oxford.
25. Suits, D.B., 2001. Why death is not bad for the one who died. *American Philosophical Quarterly*, Vol.38, No.1, pp.69–84.
26. Tännsjö, T., 1998. *Hedonistic Utilitarianism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
27. Tännsjö, T., 1997. Doom Soon?. *Inquiry*. Vol.40, No.2, pp.250–251.
28. Tiger, L., 1979. *Optimism: The Biology of Hope*. New York: Simon & Schuster.
29. Weinstein, N.D., 1984. Why it Won't Happen to Me: Perceptions of Risk Factors and Susceptibility. *Health Psychology*, Vol.3, No.5, pp.431–457.
30. Williams, B., 1973. The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality. *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
31. Williams, B., 1995. Resenting one's own existence. *Making Sense of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.