

Марија Тодоровска

ЗАИНТЕРЕСИРАНО (НЕ)ДОПАЃАЊЕ - ЕМОТИВИЗАМ И БИОЕТИЧКИ ПРОБЛЕМИ

Според емотивизмот, развиен под влијание на напредувањето на аналитичката филозофија, колоквијално познат како „бу!-ура! теорија“, изразувањето на ставовите со етичка содржина не претставува изразување на проверливи, смислени искази, туку на емоционални ставови и верувања. Во емотивизмот се инсистира на дистинкцијата меѓу фактичките и вредносните судови и разликите во содржината на двата вида.

Идејата за „факторот на одвратност“ (познат во неговата англиска јазична верзија – the yuck factor), како вид вродена мудрост одлучувачка во разгледувањето на прашањата за bios, е мошне распространета во биоетичките расправи за почетокот на животот, клонирањето и човековиот идентитет. Факторот на одвратност често се изедначува со „мудроста на одбивноста“ (wisdom of repugnance). Приврзаниците на оваа идеја тврдат дека одбивноста или одвратноста што се чувствува кон нешто потекнува од иницијалното чувство на недопаѓање, на непријатност, на морничавост или на гадење, кои не секогаш можат да се објаснат. Некои појави, ситуации и факти едноставно побудуваат одбивност, без нужно да бидат морално или легално забранети. Поддржувачите на идејата за мудроста на одбивноста тврдат дека тоа што појавите што се чинат одвратни не се стипулирани како забранети или погрешни само покажува дека постои подлежечка мудрост која во нив и во врска со нив препознава непосакувани елементи и без хетерономен поттик. Сепак, ова не објаснува зошто, ако веќе таквата автономна мудрост се екстериоризира како чувство на згаденост и желба за држење на дистанца од одредени ситуации и појави, таа не била сметана за доволна тие да бидат експлицитно определени како потенцијално загрозувачки и опасни, а со тоа и одбегнувани и забранети преку серии на морално или правно уредени императиви. Идејата е дека чувствата што се појавуваат при контемплацијата на некаква појава или на некаков факт, речиси секогаш поврзани со аспекти на функционирањето на живиот свет, доколку се силно негативни емоции на одбивност и згадено колебање, се доволни да направат појавата или фактот да се сметаат за непожелни. Во биоетиката ова имплицира отфрлање на научни идеи поради нивната „одвратност“ и „неприродност“. Еден од аргументите на позицијата спротивставена на идеите за факторот на одвратност (мудроста на одбивноста) е фактот дека емоционалниот одговор на нешто не е критериум ниту на неговата вистинитост, ниту на неговата валидност. Вредносните судови припаѓаат на ненаучно и некогнитивно подрачје, што ја намалува нивната важност во прескрипцијата на однесување, според оваа позиција.

Концепцијата за моралноста детерминирана од чувствата не е нова, иако емотивизмот како метаетички правец експлицитно се развива во дваесеттиот век. Во *Истражување на принципите на моралот* Дејвид Хјум (David Hume) забележува дека се има развиено контроверзија вредна за испитување, која се однесува на општото фундаирање на моралот, а во врска со тоа дали тој потекнува од разумот или од

чувствата. Прашањето е дали може да се постигне познание за моралот преку серија аргументи и преку индукција, или преку директно чувство и суптилна внатрешна смисла. Односно, прашањето е дали „сите смислени судови за вистиноста и лажноста треба да бидат исти за сите рационални суштества во еднакви дадени околности или, пак, како перцепцијата на убавината се фундирани на партикуларната конституција на припадниците на човековиот род“³⁰. Античките филозофи, генерализира Хјум, иако често афирмираат дека доблеста не е ништо освен конформирање со разумот, сметаат дека моралното доаѓа од вкусот и од чувствата. Од друга страна, додава, современите иако често говорат за убавината на доблеста и за деформираноста на порокот, вообичаено ја објаснуваат ваквата дихотомија преку метафизичко размислување, преку дедукција од најапстрактните принципи на познанието. Во ова подрачје владее конфузија, смета Хјум; спротивставувања од најсилен вид се јавуваат меѓу различните системи и дури меѓу конститутивните делови на посебните системи. Хјум смета дека и двете страни се подложни на забелешки. Моралните дистинкции, може да се каже, се определуваат со разумот – оттаму и расправите во секојдневниот живот и во филозофијата: долгите серии докази, примерите што се земаат, авторитетот на кој се повикуваат, аналогиите што се употребуваат, грешките во заклучувањето што се забележуваат и заклучоците што се приспособуваат за принципите на ставот што се застапува. Така, „вистината е она за што се расправа, а не вкусот, она што постои во природата на нештата е стандардот за нашето судење, она што секој човек го чувствува во себе е стандардот на чувствата“³¹. Судовите во геометријата можат да се докажат, системите во физиката можат да се отфрлат како несоодветни, но хармонијата на емотивноста, страста, брилијантноста на духот, даваат директно задоволство по себе. Хјум и експлицитно го споменува факторот на одбивност. Имено, „ако се следи принципот на корисност, оној чии навики и однесување се штетни за општеството или за сите оние со кои доаѓа во контакт, е објект на неодобрување и побудува чувства на одвратност и омраза“³². Нашиот јазик изразува претпочитања. Постојано влегуваме во нови ситуации и кога постојано би останувале на позицијата и гледиштето специфични за нас, не би постоела комуникација. Релациите на чувствата во заедницата, изградени благодарение на комуникацијата, прават определен, релативно неменлив стандард, преку кој дејствата се одобруваат или се осудуваат. Иако разумот, кога е отворен и подобрен, е доволен да ни ја посочи штетната или корисната тенденција на квалитетите и на дејствата, самиот не е доволен да произведе вина, односно одобрување. Корисноста е критериум само до определен степен, и кога целта би ни била сеедна, и кон средствата за постигнување на таа цел би се имала еднаква индиферентност. За да се даде претпочитање на корисното и на благопријатното наспроти штетното, овде е потребно чувство – за среќата на

³⁰ David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Project Gutenberg, 1912 reprint of *Posthumous Edition of Hume's Collected Works*, Vol. II, 1777, <http://www.gutenberg.org/files/4320/4320-h/4320-h.htm>, I, 3 (пагинацијата е стандардна – поглавје, параграф).

³¹ D. Hume, op. cit., I, 5.

³² D. Hume, op. cit., I, 2.

другите, односно одбивноста на несреќноста (доколку се смета дека тие се двете цели на кои доблеста и порокот се однесуваат). Разумот ни ги покажува тенденциите на дејствата, но искуството на правилното и неправилното ги определува нив како корисни, добронамерни, пријатни.

Џорџ Едвард Мур (George Edward Moore) во *Принципите на етиката* тврди дека со обидите да се заменат етички термини со неетички се прави „натуралистичка грешка“³³. Во современите биоетички расправи ова се сведува на погрешното повикување на природност – во смисла на тоа дека она што е природно е самото по себе добро или правилно, а она што е неприродно треба да се отфрли како погрешно. Обратно, ова би значело (како обратно на моралистичката грешка во докажувањето) дека она што е добро или правилно е природно, што е очигледно неплаузибилно, особено со поместувањето на идеите за природноста со напредокот на технологијата.

За Мур, обидите да се дефинира доброто преку природни својства, какви што се „пријатноста“ или „посакувањето“ се несоодветни. Се работи за претпоставката дека со тоа што некаков квалитет, или комбинација на квалитети, несомнено и нужно го придружува доброто или, пак, е придружено од него (или важат обете релации), тој квалитет или комбинација на квалитети е истовремено и идентичен со доброто. Или, пак, се работи за претпоставката дека со тоа што се однесуваат на исти појави или објекти, зборовите како „добро“ или „пријатно“ денотираат исти квалитети. Доброто, во смисла на интринсична вредност, е неискажливо, не може да се дефинира, затоа што не е природно својство, туку е „еден од оние бројни објекти на мислата што се невозможни за дефинирање, поради тоа што самите се крајните термини преку кои она што ‘е’ достапно за дефинирање се дефинира“³⁴. Доволно е да се знае дека кога се тврди дека некој е задоволен, тој го има чувството на задоволство. Иако задоволството е неискажливо, со тоа што е задоволство и ништо друго во директна компарација, не е потребно ништо друго за да се разбере што е она што се сака да се соопшти. Истото би требало да важи за доброто³⁵.

³³ G. E. Moore, *Principia Ethica*, 10, 3 (консултирано е *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1959). Натуралистичка грешка е супституција на едноставниот поим на кој мислиме со „добро“ со некаков друг поим (op. cit., 35, 1), односно неуспехот да се направи јасна дистинкција меѓу сè друго и оној единствен и недефинирлив квалитет на кој „добро“ се однесува (op. cit., 36, 1).

Натуралистички етички теории за Мур се оние според кои не постојат интринсични вредности, освен во поседувањето на природно својство, како задоволството, претпоставувајќи дека да се биде добар значи да се поседува ова својство. Натурализмот, како партикуларен метод на разгледување на Етиката, строго разбран, е неконзистентен со можноста за Етиката, смета Мур. Тоа е метод што се состои од супституција на својство на природен објект или збир природни објекти со доброто. На овој начин природните науки ја супституираат етиката и за неа снемјува место (op. cit., 26, 1).

³⁴ G. E. Moore, op. cit., 10, 1.

³⁵ Така, објаснува Мур, може да се обидеме да го дефинираме „жолтото“ преку опишување на негов физички еквивалент. Може да се определи видот на вибрации на светлината што

Во полето на биоетиката, проблемите што ги лоцира Мур се сведуваат на изедначувањето со „добро“ (односно прифатливо, применливо, пожелно и слично) со својства што никако не можат да се идентификуваат со него; како и со повикувањето на морална прифатливост на нештата (дејствата и, општо, фактите), која произлегува од нивната природност. Обратно, недостатокот на својство што било изедначено со доброто имплицира и недостаток на добро. Контраставот на биологистите е дека природниот свет не може иманентно да се објасни доколку се повикува на моралноста, особено што етологијата испитува партикуларни видови. Во тврдењето дека природното е добро се заборава дека треба да се определи што е тоа природно (чија карактеристика е), всушност, на што се однесува и како се одразува на разбирањето на интеракциите во рамките на човековиот род.

Мур е помалку емотивист одошто когнитивист, тој тврди дека етичките ставови како искази, сепак, можат да бидат вистинити или лажни, но со неговата систематична аргументација ја има инспирирано линијата на емотивизмот. Со појавувањето на логичкиот позитивизам и потребата од критериумот на проверливоста, се јавува и мислењето дека етичките изјави, за кои не може да се даде емпириска проверка и потврда, се когнитивно бесмислени.

Според В. Х. Ф. Барнс (W. H. F. Barnes), вредносните судови во нивното потекло воопшто не се токму судови, туку извици што изразуваат одобрување. Ова се разликува од теоријата според која вредносниот суд „А е добро“ изразува дека А се одобрува. „А е добро“, во оваа теорија, е јазична форма што изразува одобрување (или, илустративно, кога се вели „ме боли X“, реченицата изразува појава на определено чувство (во случајот – на болка). Кога се извикува „Оф!“ на начин што сугерира чувство на болка, исто така се изразува појавата на тоа специфично чувство. Потеклото на вредносните судови, во оваа смисла, е во експресијата на одобрувањето, на задоволството или на восхитот. Ако таканаречените вредносни судови се изрази на одобрување, тогаш тие имаат значење само во контекст во кој постои согласност во

го стимулираат околото за да може жолтото да биде перципирано. Но, доволно е само малку да се размисли за да се разбере дека тие вибрации на светлината не се реч се она што го подразбираме под „жолто“, тие не се она што се перципира. Всушност, ние не би биле способни да го откриеме нивното постоење, доколку не би биле свесни за очигледната разлика во квалитетот меѓу различните бои. Единствено што може да се каже за тие вибрации е дека се она што во просторот кореспондира со жолтата боја што ја перципираме (op. cit., 10, 2). А, сепак, ваква грешка мошне често се прави во дефинирањето на доброто. Точно е дека оние нешта што се сметаат за добри можат да бидат и нешто друго (нивниот статус не е детерминиран единствено од доброто, ниту лимитиран само на него), а сите нешта што се жолти произведуваат определен вид вибрација на светлината. Етиката открива кои се оние други својства што им припаѓаат на добрите нешта, смета Мур. Натуралистичката грешка е, значи, во супституцијата на други својства со доброто. Така, голем број филозофи сметаат дека преку набројување на тие други својства на добрите нешта се дефинира доброто, дека тие својства, всушност, не се „други својства“, туку целосно и апсолутно исто што и доброто („goodness”) (op. cit., 10, 3).

разбирањето околу тоа што се одобрува³⁶. Барнс се прашува зошто консензусот што се постигнува при дискусијата на секојдневните претпочитања и вкусови не може да важи за сите прашања што се однесуваат на некакви вредности.

Во своето дело *Јазик, вистина и логика* (1936), А. Џ. Еер (A. J. Ayer) во изложувањето на принципите на позитивизмот наведува и ставови на емотивизмот³⁷. Во поглавјето „Критика на етиката и на теологијата“, Еер ги дели етичките изјави на: искази што изразуваат дефиниции на етички термини, или судови за легитимноста или можноста на определени дефиниции; искази што ги опишуваат појавите на моралното искуство, особено потеклото на овие појави (кои, како група, би требало да припаднат во областа на науката, затоа што се работи за причинско-последични односи); повикувања на морална доблест (нормативи и императиви); и вистински („actual“) етички судови³⁸. Присуството на етичкиот симбол во некаков исказ не додава ништо на неговата фактичка содржина. Ако некому му се каже „крадејќи пари постапи лошо“, не се кажува ништо повеќе од она што би се кажало со реченицата „украде пари“. Со додавањето дека таквата постапка била погрешна не се прави никаква дополнителна изјава, туку само се изразува морално неодобрување. Истиот израз на неодобрување се постигнува доколку „украде пари“ се изговори со тон на изненаденост и згаденост, или се напише со извичници и прашалници, на пример. Тонот или интерпункцијата не додаваат ништо на буквалното значење на реченицата, туку само служат да покажат дека кај субјектот се предизвикани определени чувства³⁹. Ако се генерализира претходната изјава и се каже „погрешно е да се крадат пари“, се создава реченица што нема фактичко значење, која не изразува исказ што би можел да биде вистинит или лажен. Еднаков ефект би имало напишаното „крадење пари!!“, во кое бројот, формата и дебелината на извичниците, според соодветна конвенција, би покажале дека има специфичен вид морално неодобрување во изразената емоција. Ништо не може да се определи како вистинито или лажно во „крадење пари!!“. Некој може да не се согласи во врска со погрешноста на крадењето пари, во смисла на тоа дека не ги споделува тие чувства и може да расправа околу тоа, но не може да противречи во стриктна смисла, затоа што нема вистинитосна вредност кон која би било насочено спротивставувањето. Она што се изразува не е фактичка изјава, дури не е ни изјава за состојбата на умот, туку е израз на морално чувство.

Моралните судови, значи, во смисла на судови за легитимноста на дефинициите од подрачјето на моралот, не можат да се преведат во емпириски проверливи судови и не можат да бидат потврдени⁴⁰. Етичките поими и концепции се

³⁶ W. H. F. Barnes, “A Suggestion About Value.” *Analysis* 1 (1933): 45–46.

³⁷ Секако, не значи дека емотивизмот е чисто позитивен – припадниците на виенскиот круг што повлијаеле на Еер се неемотивисти, на пример.

³⁸ A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London: Penguin Books, 2011, 105.

³⁹ A. J. Ayer, op. cit., 110.

⁴⁰ На ова ниво се чини дека Еер се согласува со интуиционистите. Од нив се разликува во тоа што го отфрла повикувањето на интуицијата, сметајќи дека тоа е бескорисно во

псевдопоими и концепции. Со тоа што во исказот има етички симбол или реферирање на нешто од моралот, не значи ништо за фактичката содржина на тој исказ. Во исказот „погрешно е што X“ има исто толку познавателна вредност колку и во исказот „X!!“, ако X е некаков свесен чин на дејствувачот за кого станува збор. Со неодобрувањето на дејството се искажува токму тоа – неодобрување. Со проширување на изјавата со општ став “X е погрешно“ во смисла на „не смее да се прави“ се дава општа изјава за моралното чувство, ништо повеќе⁴¹.

Чарлс Л. Стивенсон (Charles L. Stevenson) во *Емотивното значење на етичките термини* тврди дека секоја етичка теорија треба да објасни три нешта – дека интелегентно несогласување може да се појави во врска со прашања за моралот; дека моралните термини како „добро“ имаат магнетска вредност во стипулирање и поттикнување дејства; и дека моралните тврдења не можат да бидат научно проверени⁴². Стивенсон верува дека овие три критериуми се сосема разумни и дека постои „добро“ во одредена смисла, кое ги задоволува сите три. Ова не значи, објаснува, дека „добро“ мора да се објаснува преку Платоновите идеи, или категоричкиот императив, или какво било единствено својство што не може да биде анализирано. Овие три барања можат да бидат исполнети преку вид теорија на интерес. Според традиционалните теории на интерес, етичките изјави се дескриптивни – тие опишуваат постоење состојба на интереси, односно даваат информации за некакви интереси. Или, поточно, етичките судови прават дескрипција за тоа каква е состојбата на интерес, каква била, или каква ќе биде, односно посочуваат каква би била таа состојба во определени околности. Секако, во етичките судови има доза на дескрипција, смета Стивенсон, но ваквата теорија е нецелосна и недоволно релевантна. Главната употреба на етичките судови не е за да се опише некаква состојба (на интерес или инаква), туку да се изврши влијание. Наместо само да ги опишуваат човековите интереси, тие ги менуваат или ги интензивираат. Тие не лоцираат веќе постоечки интерес за некаков објект или

определувањето на моралните вистини. Интуицијата е индивидуална и нејзината вредност никако не може да се генерализира, што ја прави еднакво нерелевантна во изразувањето морални ставови.

⁴¹ Теоријата на Еер е некогнитивна и несубјективна, но прифаќа дека неговата позиција е во спротивност со аргументот на Мур (и на Хјум) дека етичките расправи се вистински расправи, а не само тврдоглави експресији на спротивставени чувства. Етичките расправи, тврди Еер, се однесуваат на фактите за соодветната примена на систем на вредности на специфични случаи, а не за самите вредносни системи. Каква било расправа за вредностите мора да се разреши преку определување на супериорноста на еден вредносен систем врз друг, што бездруго претпоставува барем еден заеднички вредносен систем врз основа на кој би се определувала супер- односно субординираноста на оние што се разгледуваат.

⁴² Charles L. Stevenson, “The Emotive Meaning of Ethical Terms.” *Mind*, New Series, 46, 181 (1937) : 8 (cel pp. 14-31).

ситуација, туку *препорачуваат* интерес⁴³. Тие се инструменти во комплицираните односи на менување и приспособување на човековите интереси⁴⁴.

Во *Етика и јазик* Стивенсон ја проширува теоријата на Бер за етичките ставови како израз на чувствата, но во нив лоцира и перформативна снага, односно „императивна компонента“ со која се менуваат чувствата на слушателот на изјавите и која е, поради тоа, исклучително важна. Терминот „добро“ не може да се дефинира, се согласува и Стивенсон, доколку од дефиницијата се очекува да го презервира неговото вообичаено емотивно значење. Тој нема точен емотивен еквивалент. Терминот „добро“ не може да се дефинира поради истите разлози поради кои „Ура!“ не може да се дефинира (обидот да се замени „Ура!“ со „Колку возбудливо!“ покажува дека тие, грубо земено, се синоними)⁴⁵. Значењето на „добро“, наместо да се дефинира, треба да се карактеризира⁴⁶.

Кај Стивенсон постои анализа на разликите не во фактите, туку во верувањата, во ставовите, а не во вредностите или во основните психолошки наклонетости. Во анализата на прва шема (First pattern analysis), постои изјава на ставот на говорникот и желба за нејзино отсликување. На пример, во изјавата: „Ова е добро“ нема само чувство на прифаќање и одобрување, туку поради нив и очекување тоа да биде прифатено и да биде повторено. Јазичната конструкција имплицитно подразбира императив: „Ова е добро“ подразбира „Прави го тоа, затоа што е добро!“. Императивот прави исказот да остане непреводлив во неетички исказ, а со тоа останува без познавателна вредност. Императивот, очигледно, не може да се докаже. Императивите се поддржуваат за да се нагласи нивната моќ, како и за тоа да се потврди дека не се сосема арбитрарни. Објаснувањата за потребата од следење на императивот не се докази. Сè што постигнува (или се обидува да постигне) нагласувањето на потребата од следење на императивот е императивот да биде поддржан преку реферирање на

⁴³ C. L. Stevenson, op. cit., 18-19.

⁴⁴ C. L. Stevenson, op. cit., 20. Така, дава пример Стивенсон, кога некому му се кажува дека не треба да краде, тоа не се прави само за да се нагласи дека луѓето не го одобруваат крадењето, туку за тој да се убеди исто така да не го одобрува. Етичкиот суд, значи, има квазиимперативна сила, која, преку сугестија на јазикот и на околностите, дозволува да се повлијае на интересот на другиот, тој да се модификува (op. cit., 19).

На полето на биоетичките расправи, одобрувањето или неодобрувањето на некаква појава е обид за разубедување на другите во убеденоста за нејзината полезност. Кога се вели „клонирањето е лошо“, од една страна, се опишува дека повеќемина сметаат дека клонирањето е лошо, од друга страна, се прави обид да се убеди другиот дека тоа е лошо. Емоцијата на неодобрување прави влијание врз интересот на другиот. Во ситуации во кои неодобрувањето потекнува од вредното гадење од нешто, обидот за влијание врз другиот оди подалеку – во обид да се предизвика слично ниво на такво гадење.

⁴⁵ Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven: Yale University Press, 1969, 82.

⁴⁶ Етичките термини имаат функција која е и дескриптивна, и емотивна (C. L. Stevenson, op. cit., 84). Под „добро“ се подразбира и нешто што универзално, или, пак, во посочен определен контекст, или, пак, само кај двајцата конкретни соговорници се смета за прифатено како добро, благодарение на неговата емотивна тежина.

разни компарации со конкретни факти. Втората шема (second pattern) се однесува на изјави за видови дејства, не на партикуларни дејства. Во оваа смисла, „Ова е добро“ има значење на „Ова ги има тие и тие квалитети или релации – односно тие и тие X Y Z“, со тоа што „добро“ има пофалбена улога – говорникот го изразува неговото одобрување и се обидува да го предизвика одобрувањето на слушателот. Според оваа анализа, дејството се оценува не во компарација со оние што му се навидум слични, туку според важење на општ принцип⁴⁷.

Факторот на одвратност (yuck factor)⁴⁸ е количината на одвратност што некои факти ја предизвикуваат, тоа е развојот на интуитивна „стомачна реакција на неодобрување“ на факти, ситуации, настани итн. Чарлс Фет (Charles Fethe) прави интересна забелешка во врска со воведување токму на „факторот на одвратност“ како категорија на вреднување. Тој забележува како германската филозофија била долгогодишен произведувач на извонредна терминологија, доаѓајќи од кантовската традиција, поддржана од јазик способен да ги проникне и наједноставните зборови со длабока метафизичка аура. Така, Хајдегер и Хусерл имаат направено експлозии на филозофски концепти, со изблици на темнина и на блескавост. Die Frage nach dem Ding и Sein и dasein, меѓутоа, се заменуваат со мошне попримени прашања. Сепак, секоја филозофија е филозофија на своето време. Моралните концепти актуелни сега се сè повеќе „улични“ (не во деградирачка и презрива смисла, туку во смисла на тоа дека не се чисто академски, дека се вибрирачки, плуриперспективни, флукутирачки) и на некој начин не е несоодветно поимите да се земаат од животната енергија на тинејџерите за да се дојде до „yuck“, термин првпат појавен во четириесеттите години на минатиот век во американскиот адолесцентски сленг (се верува дека на

⁴⁷ Ц. О. Урмсон (J. O. Urmson) не се согласува со идејата дека моралните изјави имаат емотивно значење кога целат кон тоа да го промени ставот на оној кон кого се насочени, сметајќи дека нивната сила не може да се објаснува само во каузални термини (во смисла на тоа дека тие не се само причина за промена на нечиј став). Кога Стивенсон би го објаснувал емотивното значење не преку моќта за предизвикување ставови, туку во рамките на „посочувањето и препорачувањето ставови“, тој би имал мошне посилна теорија, смета Урмсон (J. O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics*, London: Hutchinson University Publishing, 1968, 38-40, 64).

⁴⁸ Кованицата му се припишува на Артур Каплан (Arthur Caplan), во обид да го опише влијанието на инстинктивни одговори на новата технологија (Charles W. Schmidt, “The Yuck Factor”, *Environmental Health Perspectives*, Dec 2008, Vol. 116 Issue 12, pAp. A524-A527; Charles Fethe, “The Yuck Factor (Wisdom of Repugnance)”, *Philosophy Now*, Issue 29 (October/November 2000), http://philosophynow.org/issues/29/The_Yuck_Factor); и на Лион Кас (Leon Kass), кој ја образложува идејата за „мудрост на одвратноста“ преку факторот на гадење (Leon R. Kass, “The Wisdom of Repugnance”, *The New Republic*, 216 (2), 1997, 17-26) и го употребува како аргументациска алатка во својот текст за забраната на клонирањето (Leon R. Kass, “Preventing a Brave New World: Why We Should Ban Human Cloning Now”. *The New Republic*, 224 (21), May 2001, 30-39. Конзистентниот став на Кас е дека одбивноста што се чувствува во круцијални случаи (едвај дефинирливиот фактор на „yuckiness“, на гадење), всушност е спасоносна емоционална реакција на длабока мудрост, која се екстериоризира на таков базичен начин, трансцендирајќи ја моќта на разумот инаку да ја артикулира.

почетокот „уиск“ означувало „будалест“ и дека долго време, околу дваесет години, не бил асоциран со одбивност и гадење).

Кас го започнува текстот за клонирањето луѓе со прашањата што ги поставило успешното клонирање на овцата Доли. Всушност, успехот во клонирањето цицач бил доволен веднаш да се постави прашањето за клонирање луѓе. За Доли, поетски определува Кас, прашањето на Вилијам Блејк „little Lamb, who made thee?“ има неочекуван одговор, затоа што Доли е, буквално „made“, „направена“, од страна на човекот⁴⁹.

Кас дава многу остри и драматични забелешки. Тој смета дека со тоа што одбиваме да го признаеме нашиот долг кон минатото и не сакајќи да ги прифатиме несигурноста и ограниченоста на иднината, имаме лажна релација кон обете. Клонирањето ја персонифицира човековата потреба целосно да ја контролира иднината, без самиот да биде подложен на контрола. „Заведени и заробени од гламурот на технологијата“, луѓето ги имаат изгубено „стравопочитта и чудењето од длабоките мистерији на природата и на животот“⁵⁰. Кас заборава дека токму чудењето и таа смисла за страхопочит (awe) ни го имаат овозможено „гламурот на технологијата“. Покрај тоа, кога науката би им пристапувала на мистериите на животот со ставот дека е погрешно да бидат решени, откритијата би се редуцирале на ненамерни, случајни резултати на среќни сплетови на околности. Прашањето дали поголема почит кон длабочините на животот се изразува со нивно понизно занемарување поради скромноста, или преку нивно посветено истражување со сите соодветни средства и силна смисла за научничка моралност и исполнување на професионалната и на човечката должност. Дел од вината за човековата состојба Кас лоцира и во самата биоетика, основана од луѓе што имале разбрано дека новата биологија ги допира и ги загрозува најдлабоките проблеми на нашата човечност – „телесниот интегритет, идентитет и индивидуалитет; крвните линии и роднинските врски; слободата и себевладеењето; еросот и аспирациите; како и врските и стемежите на телото и на душата“⁵¹. Обземена од аналитичката филозофија, меѓутоа, а така и од неизбежното рутинизирање и професионализацијата што таа ја носи, полето на биоетиката се сведува на анализа на моралните аргументи, реагирање на новите технолошки развивања и нови проблеми со јавните одредници, сето ова преку наивна вера дека злото од кое се плашине може да биде одбегнато со помош на сомилоста, на регулирањето на односите и почитта кон автономијата.

Луѓето чувствуваат одбивност кон многу аспекти од клонирањето луѓе, забележува Кас: од идејата за масовна продукција на човечки суштества што личат едни на други и имаат компромитирана индивидуалност; преку идејата за близнаци што се, всушност, мајка-ќерка или татко-син; до бизарните можности жена да роди „копија“ на самата себе или на починат роднина, на пример; клонирањето

⁴⁹ Leon Kass, *The Ethics of Human Cloning*, Washington D. C.: American Enterprise Institute Press, 1998, 3.

⁵⁰ L. Kass, op. cit., 10.

⁵¹ Ibid.

на суштество за задоволување на потребата од здрави органи и ткива; човековото играње Бог итн⁵². Одвратноста што се чувствува кон клонирањето не е поради тоа што е ново и чудно, туку поради тоа што побудува, директно и без јасни аргументи, чувства на згаденост од нарушувањето на односите и на фактите што се загарантирани и важни. Одвратноста што се чувствува е, всушност, револт кон претераноста на човековата своеволност, како предупредување да не се прави трансгресија на она што е неизречливо длабоко и важно⁵³, затоа што, драматично додава, плитките се душите што имаат заборавено да треперат со стравопочит (shallow are the souls that have forgotten how to shudder).

Факторот на одвратност подразбира дека, ако нешто ни предизвикува реакција на гадење, тогаш тоа мора да е погрешно. На овој начин, следејќи ја идејата за вродена мудрост на одбивноста, клонирањето предизвикува гадење кај повеќемината и затоа треба да се забрани (еден од основните ставови на Кас). Сепак, со ваквата позиција има неколку проблеми. Постојењето на вроденост не може да се докаже поради разликите во културата и во времето во кое се функционира, како и очигледната тенденција на менување на ставовите за тоа што се определува како пожелно и непожелно. Потоа, фактот што за некој став има consensus gentium успева само да потврди дека за тој став има consensus gentium. Тврдењето дека сите имаат одбивност кон клонирањето затоа што имаме внатрешна „даденост“, која ни тврди дека е погрешно, може да се докаже само доколку се покријат сите можни инстанции на имање став кон клонирањето за кој може со сигурност да се тврди дека потекнува од внатрешна непријатност и неодобрување. Така, идејата за клонирање сега се чини одбивна, но идејата за двојници е една од основните во примордијалните концепции на анимизмот, од кои во одредени култури се имаат развиено религијата и обичајното право. Слично е и со развојот на роботиката. Вештачката интелигенција е стара барем колку и легендата за Голем, а, сепак, една од водечките теории во роботиката со силна биоетичка позадина е теоријата за Непознатата долина (uncanny valley), предложена од Масахио Мори (Masahiro Mori), според која роботите се прифатливи сè додека не почнат морничаво да наликуваат на луѓето, кога почнуваат да предизвикуваат непријатност, одвратност и страв кај луѓето⁵⁴. Факторот на одвратност служи како штит против истражувањата или против концептите во биоетиката што се чинат претерано чудни или „скандалозни“. Но, од друга страна, она што се чини „чудно“ варира во различни периоди, места и системи на околности. Од една страна, она што предизвикува одвратност, кое е вид мудрост на неодобрување или одбивање може да служи како индикатор на социокултурните околности. Сепак, прашањето во биоетиката е дали може да се направи скок од дескрипција на околностите до

⁵² L. Kass, op. cit., 18.

⁵³ L. Kass, op. cit., 20.

⁵⁴ Идејата, сосема симплифицирано, е дека додека „робот“-кафема, Curiosity, кој го истражува Марс, металните хируршки раце-оператори или склопувачите на автомобили ни се само корисни, роботот со става и лик на човек, кој диригира со токиската филхармонија, престанува да биде корисен и само предизвикува одвратност и страв.

перформативна моќ на забрани на определени дејства или ставови. Токму на ова ниво, емотивистичките ставови развиени во аналитичката линија нудат аргументација. Фактот што во врска со определени дејства или ставови се предизвикува специфична емотивна реакција на гадење само значи дека се предизвикува емотивна реакција на гадење, придружена со идејата за убедувачката моќ на влијанието и кај другите да се предизвика таква (или слична) реакција. Факторот на одвратност не е константа преку која би можело да се заклучува за доброто и за злото, или за правилното и за неправилното, за прифатливото и за неприфатливото однесување. Точно е дека во науката се оперира со фактички судови, а во биоетиката со вредносни. Точно е дека науката не евалуира, дека тоа го прави биоетиката. Но, исто така, точно е дека атрибуирањето на вредносните судови не може да се сведе на емотивниот одговор што се има кон фактичките судови во научниот проект. Од друга страна, се поставува прашањето дали вредносните судови (кои немаат когнитивна содржина) не ги црпат својата сила и важење токму од нивната позадина, од рамката во која се имаат оформувано и потврдувано. Се поставува прашањето: Дали во отсуство на некакво гадење кон определени факти и дејства културите би се обликувале и еволуирале на начинот на кој ни е познат?⁵⁵ Може да се тврди дека факторот на одвратност одиграл улога во одржувањето на некакви карактеристики на луѓето, во заштитата на луѓето од опасности. Така, табуто во примордијалните општества, разбрано како нечистотија, заштитувало од зарази, болести, контакт со потенцијално опасни ситуации и слично, и функционираше како коректив на ставовите и на дејствата што би ги загрозиле социјалните групи. Сепак, треба да се внимава да не се отиде предалеку во атрибуирањето на ориентациска улога на заштитник и припишувач на соодветни шеми на однесување. Никако не може да се докаже дека факторот на гадење, на кој покрај на докажаните генетски факти, се реферира во современиот свет како на критериум за забрана на инцестот, воопшто бил одлучувачкиот фактор што ги штител клановите од инцест, затоа што, додека одреден број на егзогамски култури го сметале инцестот за табу, ист број култури воопшто не го сметале за забранет или за непријатен⁵⁶. Еднакво е веројатно дека не факторот на гадење, туку семинаучната

⁵⁵ Во оваа смисла, ако Сапир-Ворфовата хипотеза се транспонира на планот на развојот на одвратноста, може да се добие истата двојна спрега – нешто е одвратно затоа што културата го определува како одвратно – културата определува нешто како одвратно затоа што тоа е интринсично одвратно за повеќемината во таа култура.

Во врска со оваа споредба може да се отиде и чекор понатаму. Така, емоционална верзија на Сапир-Ворфовата хипотеза би можела да покаже дека разликите во емоционалноста на различните јазици влијаат врз разликите меѓу културите барем онолку колку што влијаат и концептуалните разлики (развиено во Leonid Perlovsky, “Language and Emotions: Emotional Sapir-Whorf Hypothesis.” *Neural Networks* 22 (2009): 518-526).

⁵⁶ Јувал Левин (Yuval Levin) забележува како видовите морални насоки и табуа, кои не секогаш можат да им се потчинат на аргументите, често гравитираат околу делови од животот што се однесуваат на телесноста: раѓањето и умирањето; сексуалноста и прокреацијата; целосноста на телото; човековиот интегритет и достоинство; болеста и здравјето; семејните односи и многу други. Ова се подрачја во кои многу етички граници се изразуваат не толку

констатација за генетската разновидност го спречила инцестот. Ниту може да се тврди дека одвратноста од јадењето луѓе направила да исчезне канибализмот, како поради фактот што полниот канибализам бил присутен во одредени примордијални култури, така и поради тоа што симболичкиот канибализам е постојано присутен во религијата, како директно во христијанската евхаристија, така и латентно низ разни инстанции на одржувањето на светото во модерниот свет и неговата ритуална пролиферација низ чиновите што се веќе наизглед профани⁵⁷. Во негативниот религиозен култ (а, со тоа и во обичајното право) не сите забрани се поврзани со табу базирано на нечистотија и гадење. Ниту зачуваните свети правилници, какви што се *Левит* и *Деутерономиум* од *Петокнижјето*, немаат доминантно емоционално фундирани закони. Додека голем број закони експлицитно се темелат на одвратноста, голем број закони воопшто не се поврзани со неа, што е сосема очекувано од аспект на тоа што огромен број правила не се поврзани со животните функции, дејствата, фактите и реакциите⁵⁸.

Најголемиот проблем со факторот на одвратноста како аксиолошки одлучувач е во неговата потенцијална опасност. Додека е корисен, затоа што може да помогне во биоетичката плуриперспективност на донесувањето одлуки, опасно е тоа што сосема лесно може да излезе од контрола. Чувството на недопаѓање лесно може да се претвори во чувство на постојана непријатност или скандализиран револт поради

во силогизми колку во треперење. Сепак, забележува, заедниците наоѓаат начини околу или отаде табуата, кои се поврзани со прашањата на животот. Levin, (Yuval Levin, "The Paradox of Conservative Bioethics." *The New Atlantis – Journal of Technology and Society* (2003) 54-55.

⁵⁷ Затоа познатиот извик „Soylent Green is people!“ [*Soylent Green*, Richard Fleischer/1973] од крајот на филмот, кога протагонистот сфаќа дека новиот хранлив производ, најавуван помпензо, кој ќе го спаси човештвото од глад е, всушност, добиен од телата на доброволно евтанизирани сограѓани, може да се разгледува не толку како згаденост од канибализмот во околности на дистописко општество во кое очигледно има вредности различни од западното општество во модерниот свет, туку повеќе како разочараност поради измамата, односно поради лажното рекламирање.

⁵⁸ Се работи за прашање на контекст. Всушност, додека јадењето на месото на ближниот човек е одвратно, јадењето на месото на Синот Божји е длабоко свето искуство. Додека танцот е сосема нормален, и дури пријатен, тој е израз на валкање на аворитетот на судот, доколку се изведе за времетраењето на судски процес, на пример.

Според поделбата на основни морални кодекси на Р. А. Шведер (R. A. Schweder) et al. (R. A. Schweder et al, "The 'Big Three' of morality (autonomy, community, divinity) and the 'Big Three' explanations of suffering", A. Brandt, P. Rozin, eds., *Morality and health*, New York: Routledge, 1997, 119-169), Пол Розин и др. (Paul Rozin et al.) претпоставуваат дека во повеќето култури нарушувањето на моралните кодекси предизвикува три емоции – на презир, на гнев и на згаденост. Гнев се јавува доколку се наруши автономијата (доколку се повредат индивидуалните права); презирот е поврзан со заедницата (нарушувањето на општествениот кодекс, вклучително и хиерархијата); а, згаденоста е резултат на повреда на божественоста (повреди на чистотијата и светоста) (P. Rozin et al. „The CAD Triad Hypothesis: A Mapping Between Three Moral Emotions (Contempt, Anger, Disgust) and Three Moral Codes (Community, Autonomy, Divinity), *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 76, No. 4, (1999): 574-586).

одвратноста што се чувствува⁵⁹. Голем број од минатите инстанции на одбивност сега се прифаќаат и, обратно, она што се чинело нормално сега се осудува и се одбегнува⁶⁰. Значи, факторот на одвратноста не може да биде аргумент, како што каква било емоционална реакција и перформативна убедувачка интенција не можат да бидат аргументи.

Отсуството на чувство на гадење и на смисла на одбивност би значеле дека повеќето обиди и идеи, кои во науката се едвај замисливи, би биле направени, со можни консеквенции, кои, поради недостатокот на параметри и варијабли, не можат да се предвидат. Гадењето, значи, одбивањето да се испитуваат факти и појави што предизвикуваат одвратност, служи како вид заштитен механизам. Но, заштитниот механизам е лимитирачки механизам. Некоректно е едвај замисливите консеквенции на „одвратната наука“ однапред да се сметаат за нужно деструирачки и декадентни, токму поради тоа што не можат да се предвидат. Не само што инстинктот и емоционалната реакција немаат познавателна вредност туку ни емоционалната содржина не може да биде идентична со иницијалната емоционалната содржина, одделена од контекстот во кој првпат се оформила.

Останува прашањето за способноста на биоетиката да функционира како ориентациска позадина на науката, на медицината и на медицинското право без да се повикува на емоции, културни обележја или претпазливо антиципирање на најлошите можни сценарија.

⁵⁹ Марта Нусбаум (Martha Nussbaum) и во „Danger to Human Dignity – the Revival of Disgust and Shame in the law”, и во *Hiding from Humanity, Disgust, Shame, and the Law* го застапува ставот дека моралноста базирана на одвратност е погрешна, сметајќи дека факторите какви што се неопределива згаденост или непријатната неподобност низ историјата биле често употребувани како оправдување на дехуманизаторски прогонства и нарушувања на човековото достоинство. Така, расизмот, антисемитизмот, хомофобијата и слично, биле водени од општото чувство на одбивност без фактичка основа. Во сите овие случаи се работи за повикување на повисоки инстанции, непроверени и непроверливи (Martha Nussbaum, “Danger to Human Dignity – the Revival of Disgust and Shame in the law”, *Chronicle of Higher Education*, Vol. 50, Issue 48, (2004): B6-B9; Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity, Disgust, Shame, and the Law*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2004.

⁶⁰ Самиот Кас го признава ова, пишувајќи дека одвратноста не е аргумент, затоа што голем број одвратности од вчера, денес мирно се прифаќаат (иако тоа не секогаш е добро, додава). Сепак, во круцијални случаи (не нагласува кои би биле тие, но може да се претпостави дека клонирањето, инцестот, масовната продукција на ембриони и сите други споменати примери претходно во текстот би се вброиле во оваа категорија), беше споменато, „одвратноста е емоционална експресија на длабока мудрост, отаде моќта на разумот сосема да ја артикулира“ (L. Kass, op. cit. 19).

Користена литература

- Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. London: Penguin Books, 2011.
- Barnes, W. H F. "A Suggestion About Value." *Analysis* 1 (1933): 45–46.
- Fethe, Charles. "The Yuck Factor (Wisdom of Repugnance)." *Philosophy Now* Issue 29 (October/November 2000) http://philosophynow.org/issues/29/The_Yuck_Factor.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Project Gutenberg, 1912 reprint of *Posthumous Edition of Hume's Collected Works*, Vol. II, 1777, <http://www.gutenberg.org/files/4320/4320-h/4320-h.htm>.
- Kass, Leon R. "Preventing a Brave New World: Why We Should Ban Human Cloning Now." *The New Republic* 224 (21), May (2001) : 30–39.
- Kass, Leon R. "The Wisdom of Repugnance." *The New Republic* 216 (2) (1997): 17-26.
- Kass, Leon. *The Ethics of Human Cloning*. Washington D. C.: American Enterprise Institute Press, 1998.
- Levin, Yuval. "The Paradox of Conservative Bioethics." *The New Atlantis – Journal of Technology and Society* (May, 2003): 53-65.
- Moore, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Nussbaum, Martha C. *Hiding from Humanity, Disgust, Shame, and the Law*. Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2004.
- Nussbaum, Martha. "Danger to Human Dignity – the Revival of Disgust and Shame in the law." *Chronicle of Higher Education* Vol. 50, Issue 48 (2004) : B6-B9.
- Perlovsky, Leonid. "Language and Emotions: Emotional Sapir-Whorf Hypothesis." *Neural Networks* 22 (2009) : 518-526.
- Rozin, P. et al. „The CAD Triad Hypothesis: A Mapping Between Three Moral Emotions (Contempt, Anger, Disgust) and Three Moral Codes (Community, Autonomy, Divinity).“ *Journal of Personality and Social Psychology* Vol. 76, No. 4 (1999) : 574-586.
- Schmidt, Charles W. "The Yuck Factor." *Environmental Health Perspectives* Vol. 116, Issue 12 (Dec 2008) A524-A527.
- Schweder, R. A. et al. "The 'Big Three' of morality (autonomy, community, divinity) and the 'Big Three' explanations of suffering", A. Brandt, P. Rozin, eds. *Morality and health*, New York: Routledge, 1997, 119-169.
- Stevenson, Charles L. "The Emotive Meaning of Ethical Terms." *Mind*, New Series, Vol. 46, No. 181 (Jan., 1937) : 14-31.
- Stevenson, Charles L. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press, 1969.
- Urmson, J. O. *The Emotive Theory of Ethics*. London: Hutchinson University Publishing, 1968.

Marija Todorovska

Interested (dis)like: emotivism and problems of bioethics

(SUMMARY)

According to emotivism, developed under the influence of the progress of analytic philosophy, expressing statements with ethical content does not constitute sensible expression of verifiable propositions, but of emotional attitudes and beliefs. “The Yuck Factor”, as part of the idea of an inherent “wisdom of repugnance” is a category affirming that the deep-seeded conviction in the repulsion of an action (or act/event/situation/being) can function as an argument against its axiological (non)plausibility, which, in the current bioethical debates is not only problematic, but also potentially dangerous.

The basic notions of few of the variants of emotivism are briefly outlined; a few problems emerging with the use of the “yuck factor” as a criterion for evaluation of the permissibility of certain lines of progress in technology and science are mentioned; and the question about the extent to which bioethics has performative power of conviction through the emotional strength of unproven (“given”) attitudes is posed.