

ВРЪЗКАТА МЕЖДУ МОРАЛНА ОТГОВОРНОСТ И МОРАЛЕН КЪСМЕТ

Деница Стойкова

Резюме: В статията се прави преглед на връзката между моралната отговорност и моралния късмет – две понятия от моралната философия. Моралната отговорност се отнася до отговорността на индивида за неговите действия, докато моралният късмет подчертава как фактори извън контрола на човек могат да повлияят на моралните преценки. Парадоксът на моралния късмет поставя под въпрос традиционното ни разбиране за моралната отговорност, което води до значими философски дебати. Като включва различни гледни точки, включително тези на Аристотел, Кант и съвременни философи като Бернард Уилямс и Томас Нейгъл, статията анализира как моралният късмет усложнява понятията за справедливост при моралното оценяване. В заключение статията предлага преоценка или замяна на тези понятия, за да се постигне по-добро съответствие със сложността на реалния свят.

Ключови думи: морална отговорност, морален късмет, морална оценка, свободна воля, детерминизъм, компатибилизъм, либертариизъм, принцип на контрол

THE RELATION BETWEEN MORAL RESPONSIBILITY AND MORAL LUCK

Denitsa Stoykova

Abstract: This article is an overview of the relationship between moral responsibility and moral luck, two concepts in moral philosophy. Moral responsibility refers to an individual's accountability for their actions, while moral luck highlights how factors beyond one's control can influence moral judgments. The paradox of moral luck challenges the traditional understanding of moral responsibility, leading to significant philosophical debates. By examining various perspectives, including those of Aristotle, Kant, and contemporary philosophers like Bernard Williams and Thomas Nagel, the paper analyzes how moral luck complicates notions of justice and fairness in moral evaluation. Ultimately, the article proposes a reevaluation or replacement of these concepts to better align with real-world complexities.

Keywords: moral responsibility, moral luck, moral evaluation, free will, determinism, compatibilism, libertarianism, control principle

Понятията за морална отговорност и морален късмет заемат централно място във философските дискусии за морала и етиката и са директно обвързани с въпроса за справедливостта. Накратко, моралната отговорност се отнася до отговорността на моралните агенти за техните действия (както и за условията, при които индивидите могат да бъдат гържани отговорни за своите действия), докато моралният късмет се отнася до начините, по които фактори извън контрола на даден морален агент могат да повлияят на моралните преценки за неговите действия и личност.

Идеята за съществуването на морален късмет, понятие оксиморон, което разкрива парадокса, заложен в основата му, или подкопава изцяло възможността за съществуването на морал и морална отговорност, или модифицира тяхното значение значително. Малко от философите, занимаващи се с тази тема, отричат съществуването му, дори и да разбират „късмет“ по различен начин (като случайност, липса на контрол и др.), но също малко имат и предложение за това какви точно трябва да са последиците в реалния живот, ако се стигне до консенсус по въпроса, който по най-общо мнение би изисквал отхвърлянето на съществуването на морална отговорност такава, каквато я познаваме днес.

Това е така, защото както при въпроса за свободната воля – може би най-фундаменталния въпрос за човечеството, свързан с това как се възприемаме – нашите разбирания са вплетени толкова дълбоко в ежедневието, мисленето и демократичните и правните ни институции, че едно приемане на съществуването на морален късмет (както ще видим, той може да бъде приет изцяло или само в някои от институциите си) би довело до сеизмични и трудно приемливи промени в педагогичните ни подходи, наказателната система и всяка друга сфера от живота ни.

Но преди да разгледаме диалектичната връзка между двете понятия, ще се спрем на самите тях, като определим какво означават те и разгледаме различни философски позиции, свързани с тях.

Морална отговорност

Моралната отговорност се отнася до отговорността на индивидите (разглеждани като действащи агенти) за техните действия, особено във връзка с моралните ни норми и ценности, въз основа на способността им да разбират и контролират поведението си. Тя включва очакването да се действа правилно и да се носи отговорност за собственото поведение. От философска гледна точка тя обхваща редица условия, които трябва да бъдат изпълнени, за да може даден агент да се счита за морално отговорен.

Приписването на морална отговорност на дадено лице включва признаването на определени способности и качества в него и разглеждането на поведението му като резултат от упражняването на тези способности и качества. Повечето възрастни хора обикновено притежават тези качества, докато нечовешките животни, много малките деца и някои психично болни обикновено не ги притежават.

Аристотел, стоиците и Кант за моралната отговорност

Въпросът за моралната отговорност води началото си от древността, като основополагащи са възгледите на Аристотел и стоиците. В своята *Никомахова етика* (Aristotle, 2004) Аристотел подчертава ролята на доброволното действие

за моралния агент – индивидите са морално отговорни, когато действат по свой избор и притежават знание за своите действия и последици – тоест те са рационално обмислени. Ето написаното в Книга V, глава 8:

Ако справедливите и несправедливите неща са такива, каквито ги описахме, то човек постъпва справедливо или не, в случай че ги върши доброволно. В случай че ги върши недоброволно, той не действа по нито един от двата начина, освен по случайност – когато върши неща, които се случва да бъдат справедливи или несправедливи. Постъпката се определя като справедлива или несправедлива с оглед на това дали е доброволна или недоброволна. Когато е доброволна, тя се порицава и тогава вече е несправедлива постъпка. Ето защо е напълно възможно нещо да бъде несправедливо, без все още да се е превърнало в несправедливо действие, ако в него липсва доброволното. А както беше казано по-рано, под „доброволно“ имам предвид всичко онова, което зависи от човека и което той извършва със знание за него, т.е. без да пропуска нито кого, нито с какво, нито заради какво (например, кого удря, с какво средство и защо), като нищо от това не става по случайност или насила (както ако някой грабне ръката на друг и с нея удари трети, другият не действа доброволно, тъй като действието не зависи от него) (Aristotle, 2004).

Стоиците от друга страна вписват моралната отговорност в рамките на своя детерминистичен мироглед, като твърдят, че добродетелта се състои в рационалното приемане на природния ред. Те настояват, че истинската морална отговорност включва съгласуване на волята с рационалния ред на природата, като заявяват, че външните събития, определени от съдбата, не освобождават човека от отговорност за реакциите му спрямо тези събития. За тях свободната воля и детерминизмът са съвместими, съответно и нашата същност – нашият характер, мисли и желания – подлежи на морална оценка. В Към себе си Марк Аврелий описва стоицизма по следния начин:

Така стоицизмът от самото си начало е детерминистична система, която изглежда не оставя място за човешката свободна воля или морална отговорност. В действителност стоиците не са били склонни да приемат подобна система и са се опитали да заобиколят трудността, като са определили свободната воля като доброволно приспособяване към това, което така или иначе е неизбежно. Според тази теория човекът е като куче, вързано за движещ се вагон. Ако кучето откаже да тича заедно с вагона, то ще бъде повлечено от него, но изборът си остава негов: да тича или да бъде повлечен (Aurelius, 2019).

Както Аристотел, така и стоиците поставят основите на последвалите философски изследвания на природата на моралната отговорност, като подчертават взаимодействието между рационалното действие и етичната оценка на действията. Много други философи са се занимавали с тези въпроси, включително Дейвид Хюм, Адам Смит (макар да е най-известен с политическата си икономическа теория), Томас Хобс, както и всички философи, заминаващи се с теология, включително Тома Аквински и Свети Августин. Може да се каже обаче, че най-голямо влияние за

гнешното ни разбиране за самите нас като морални агенти и морално отговорни има Имануел Кант със своето виждане за свободата на волята.

Кантовата етика ни разглежда като рационални същества със свободна воля, произтичаща от ноуменалния свят, и съответно свободна от феноменалните (природните) закони. Според него като рационални същества ние имаме воля, която е по-силна от всички каузални закони и която може да взема морални решения. Така всеки, който притежава и автономност, може да упражнява свободната си воля и да действа морално. Чистата воля според Кант винаги може да ни подтикне да действваме спрямо моралния дълг, а не спрямо нашите склонности. В *Критика на чистия разум* той пише:

Няма свобода, а всичко в света се случва изцяло според природата... Трансценденталната свобода следователно се противопоставя на закона за причинността... Следователно природата и трансценденталната свобода се различават една от друга като законността и беззаконието. Първата, без съмнение, налага на разбирането трудната задача да търси все по-назад и по-назад произхода на събитията в поредицата от причини, защото тяхната причинност винаги е обусловена. В замяна на това обаче тя обещава пълно и добре подредено единство на опита; докато, от друга страна, фикцията за свободата обещава, без съмнение, на питащия ум покой във веригата от причини, като го води нагоре към една безусловна причинност, която започва да действа сама по себе си... (Kant, 1781).

И В *Основи на метафизиката на нравите*:

Волята се възприема като способност да се предприеме действие в съответствие с представата за определени закони. А такава способност може да се открие само при разумните същества (Kant, 1785).

Така до нас стига разбирането, че моралната отговорност се различава от причинно-следствената отговорност. Човек може да носи причинно-следствена отговорност за даден резултат, без да носи морална отговорност – едно малко дете може да удари друго, без да се счита за морално отговорно предвид неразбирането на собственото си действие. Това дава възможност на агенти, които по принцип отговарят на критериите за морална отговорност, понякога да могат да защитават действията си по начин, който поставя под въпрос именно нейното наличие в определен момент.

Морална отговорност и свободна воля

Исторически погледнато, голяма част от философската работа по въпросите на моралната отговорност е свързана с въпроса за свободната воля и особено с това дали тя е съвместима с детерминизма (ако той се счита за истина). Философските позиции относно връзката между свободна воля и морална отговорност се различават значително в различните философски школи.

Според твърдия детерминизъм, ако знаем състоянието на света в даден момент и неговите природни закони, то можем да „изчислим“ как светът е бил или ще е във всеки един момент. Според неговите поддръжници, след като всички действия се определят от предшестващи събития и закони и са предопределени, свободна-

та воля не може съществува. За повечето от тях това означава и че не можем да носим морална отговорност. Според Гален Стросън хората са продукт на своята генетична наследственост и ранни преживявания (*Basic Argument* – за липсата на морална отговорност). Детерминизмът е защитаван също и от Барух Спиноза, според когото в света царства необходимост. Теорема 48 от част втора на неговата *Етика* гласи:

В ума няма безусловна или свободна воля, но умът бива определен да желае това или онова от причина, която също бива определена от друга причина, тази пак от друга и така до безкрайност (Spinoza, 2017).

Има и философи като Юджийн Шлосбергър, според които моралната отговорност не е свързана с детерминизма и дори той да означава липсата на свободна воля, ние пак сме морално отговорни, понеже самото ни съществуване ни прави обекти на морална оценка.

Според метафизичния либертариизъм действията ни не са (винаги) каузално детерминирани, което позволява съществуването на свободна воля и морална отговорност. Той е противоположен на детерминизма, при който свободната воля не съществува. Между поддръжниците му се срещат привърженици на агентна причинно-следственост, като Джордж Баркли и Томас Рийд, както и на събитийна причинно-следственост, като Даниел Денет и Джон Мартин-Фишер. Либертариисти като Робърт Кейн се придържат към принципа на алтернативните възможности, според който:

(1) (С)ъществуването на алтернативни възможности (или способността на агента да постъпи по друг начин) е необходимо условие за свободно действие и ... (2) детерминизмът е несъвместим с алтернативните възможности (той изключва способността да се постъпи по друг начин) (Kane, 1996).

Според твърдия инкомпатибилизъм, защитаван от Дерк Перебум, Петър ван Инвген и други философи, нито детерминизмът, нито индетерминизмът могат да осигурят типа свободна воля, необходим за морална отговорност, включваща заслужена похвала или обвинение. Перебум се застъпва за порицаването или наказанието като ориентиран към бъдещето подход към моралната отговорност, с цел фокусиране върху реформирането на характера, възстановяването на взаимоотношенията и защитата на обществото, а не възмездие. В *Living without free will* той определя своя възглед по следния начин:

„Аз защитавам позиция, тясно свързана с твърдия детерминизъм. И все пак терминът „твърд детерминизъм“ не е подходящ за моята гледна точка, тъй като аз не твърдя, че детерминизмът е верен. Както разбирам, дали е вярно индетерминистично или детерминистично тълкуване на квантовата механика, понастоящем е отворен въпрос. Аз обаче твърдя, че не само детерминизмът е несъвместим с моралната отговорност, но и видът неопределеност, определен от стандартното тълкуване на квантовата механика, ако това е единственият вид неопределеност, който съществува“ (Pereboom, 2001).

Според компатибилизма свободната воля може да съществува дори ако детерминизмът е верен. Представители на компатибилисткия възглед са били Аристотел, стоиците, Дейвид Хюм, Томас Хобс и др. Сред съвременните компатибилисти, вдъхновени от П. Ф. Стросън, са Гари Уотсън, Г. Е. Мур, Айер Сюзън Улф, Марк Равица и др. Хари Франкфурт, когото ще споменем отново след малко, излага своя възглед във *Freedom of the will and the concept of a person* така:

„Струва ми се, че е естествено и полезно въпросът за това дали волята на човека е свободна да се тълкува по близка аналогия с въпроса за това дали агентът се ползва със свобода на действие. Свободата на действие е свободата да правиш това, което искаш да правиш. Аналогично тогава, твърдението, че човек се ползва от свобода на волята, означава ... че той е свободен да иска това, което иска да иска. По-точно това означава, че той е свободен да иска това, което иска да иска, или да има волята, която иска. Точно както въпросът за свободата на действието на агента е свързан с това дали то е действието, което той иска да извърши, така и въпросът за свободата на волята е свързан с това дали тя е волята, която той иска да има“ (Frankfurt, 1971).

Критерии за морална отговорност

Съществуват различни възгледи за това какви условия трябва да бъдат изпълнени, за да може моралната отговорност да съществува и да бъде приписана на даден агент. Възможни критерии за това дадено лице да може да се счита за морално отговорно са: (1) Присъствието на намерение – агентът трябва да е възнамерявал да извърши действието; (2) наличието на знание – агентът трябва да е наясно с моралното значение на действието; (3) упражняването на контрол – агентът трябва да има контрол върху действието. Първо и второ условие могат да се считат за епистемично изискване за носене на отговорност, а трето условие за метафизично изискване.

Друг начин да се дефинират минимални и достатъчни изисквания, за да можем да говорим за справедливо носене на морална отговорност, е принципът на зависимостта на Робърт Хартман, при който агентът е достоен за похвала или обвиняване за дадено събитие, само ако настъпването му зависи от неговото свободно действие или бездействие поне частично, или принципът на справедливите възможности, според който даден агент е достоен за похвала за образцово действие или за вина за грешка, само ако е имал еднаква с тази на всички други агенти възможност да избегне извършването на действието.

Тези критерии са различни минимални изисквания за носенето на морална отговорност и също така насочват към потенциални конфликти с идеята за морален късмет. Но преди да продължим ще разгледаме известното оборване от Хари Франкфурт на дълго време смятаная за задължителен критерий – способността да се действа по алтернативен начин.

Дискусията за това дали възможността да се действа по друг начин е необходимо изискване за приписване на морална отговорност произтича от принципа на алтернативните възможности (Principle of Alternative Possibilities, PAP), който гласи, че човек е морално отговорен за своите действия, само ако е могъл да постъпи по

друг начин. Мисловните експерименти на Хари Франкфурт, известни като *Frankfurt Cases*, оспорват този принцип.

Случаите на Франкфурт включват сценарии, при които даден агент се оказва морално отговорен за действията си, въпреки че липсват алтернативни възможности. Като пример, Джоунс решава да гласува за даден кандидат по свое усмотрение. Без да знае, манипулаторът Блек би се погрижил Джоунс да гласува за този кандидат, ако той прояви някаква склонност да постъпи по друг начин. Въпреки това Блек никога не се намесва, защото Джоунс решава да гласува за кандидата самостоятелно. Според Франкфурт Джоунс е морално отговорен за вота си, въпреки че не би могъл да постъпи по друг начин, тъй като потенциалната намеса на Блек не е изиграла никаква роля за решението на Джоунс.

Аргументът на Франкфурт, изложен в неговата статия *Алтернативни възможности и морална отговорност* (Frankfurt, 1969), е, че възможността да се постъпи по друг начин не е необходима за носенето на морална отговорност. Вместо това, от значение е дали действието на агента е в резултат на неговите собствени намерения. Критиците на Франкфурт твърдят, че алтернативните възможности все пак са от решаващо значение и, че подобни сценарии не се прилагат универсално. Въпреки това *Случаите на Франкфурт* оказват дълбоко влияние върху дебатите за свободната воля и моралната отговорност.

Морален късмет

Дори и без философски познания е интуитивно ясно, че има конфликт между идеите за късмет и морал, като последната включва моралната отговорност, но също и морално задължение, морално опетняване, дали даден човек е добър или лош, дали живее достоен живот или не и т.н. Както вече споменахме, Кантовата позиция е образец за изключването на късмета от способността ни за морални съждения; тя е сходна и с християнското разбиране за свободна воля като отделна от „физическия“ свят.

Според Бернард Уилямс като рационални агенти чрез моралността, ние също придобиваме имунитет към късмета – моралността е последната буферна зона и наша защита от иначе несправедливия свят. Въпреки това, доколко причинно-следственият свят, в който живеем, има отражения върху моралността, както и доколко неща извън наш контрол влияят върху живота и решенията ни, остава нерешен въпрос и до днес.

Понятието морален късмет е използвано за първи път от Уилямс през 1973 г. и придобива по-ясно артикулиране през 1979 г. от Томас Нейгъл, като отговор на статията на Уилямс, като и двете работи се казват *Морален късмет*. Причината е наблюдението им, че много често ние сме хвалени или обвинявани за неща, които са извън наш контрол.

Бернард Уилямс твърди, че моралният късмет усложнява разбирането ни за морална отговорност; според него нашите рационални решения и оценки са дълбоко преплетени с късмета, което означава, че и моралните оценки, като произлизащи от тях, са също поне частично не под наш контрол. Според Уилямс ние често даваме оценка на нашите решения и действия, дори и да са премислени рационално, чак след като последиците от тях са ясни. Давайки за пример фигура, базирана на художника

Пол Гоген и неговото решение да напусне семейството си, за да се посвети на рисуването с надеждата да стане известен художник, той пише в *Морален късмет*:

Дали ще успее, не може да се предвиди от самото естество на случая... Искам да изследвам и поддържам твърдението, че в такава ситуация единственото нещо, което ще оправдае избора му, ще бъде самият успех (Williams, 1976).

Тоест, как ние оценяваме себе си и решенията си, и как другите ни съдят, са неща, които зависят от факти извън нашия контрол.

В своята статия Томас Нейгъл определя моралния късмет като явление, при което „значителен аспект от действията на някого зависи от фактори извън неговия контрол, но въпреки което ние продължаваме да го третираме като обект на морална преценка“ (Nagel, 1979). Според него това е толкова дълбоко заложено в моралните ни преценки, че подгонва идеята за справедливостта на морала и моралната отговорност, на които се позоваваме и в които вярваме.

Според Нейгъл некохерентното в нашата система на правенето на морални оценки и приписването на морална отговорност е именно това, че нашето общоприето изискване за спазването на условието за контрол, на което се основава приписването на морална отговорност, не е изпълнено почти никога. Това условие, най-грубо казано, е, че за да може дадено действие да се разглежда като заслужаващо морална оценка – съответно да бъде приписана морална отговорност на агента – то агентът е трябвало да има контрол при изпълнението му.

С други думи, докато всички знаем за случаи, при които човек не може да се счита за морално отговорен за действията си – например когато е принуден да извърши дадено действие (или да се въздържа от извършването му), или при хора с някои видове психични увреждания (поради които те не осъзнават и не контролират действията си) – всъщност нямаме адекватно разбиране за това какво означава наистина да имаме контрол върху действията си, за да носим морална отговорност; ние сме непоследователни при прилагането на едни и същи условия при моралните ни отсъждания и решенията кога и за кого да ги прилагаме. Така Нейгъл стига до по-ясно артикулиране на нашето разбиране за това какво би трябвало да е справедливо морално третиране, а именно:

Ако разликата в действията на двама агента се дължи само на фактори извън техния контрол, то разликите в техните действия не могат да са значими при моралната оценка (включително похвала и вина) на тези агенти (Nagel, 1979).

Според Нейгъл, така формулиран, принципът интуитивно и очевидно показва необходимото условие за правенето на морална оценка и приписването на морална отговорност и показва още по-ясно как ние постоянно не го спазваме.

В същата статия Нейгъл определя четири вида морален късмет:

- *Късмет при последици* (resultant luck) – късмет в това, как се е развивало дадено действие. Най-често даден е следният пример: двама наемни убийци стрелят еднакво точно по своите мишени, като първият убива своята, а вторият не, понеже куршумът му попада в прелитаща птица. Първият стрелец ще бъде по-лошо морално оценен от втория, макар това, което е

било под контрол и за дватама – намерението и стрелянето – да е било еднакво и различният резултат да не зависи от тях.

- *Късмет при обстоятелствата* (circumstantial luck) – тук говорим за обстоятелства, които не зависят от моралния агент, но влияят на действието му, без това да се отчете при моралната ни оценка за него. Пример за това може да бъде как някой е считан за герой, само защото е попаднал в ситуация, в която е можел да разкрие смелостта си – например е спасил гавещо се геме. Еднакво смел човек, който никога не попада в ситуация, в която да може да покаже тази негова черта, никога няма да бъде приетан като герой (или за смел) и нашата морална оценка за двамата ще бъде различна, макар това да се дължи на причини извън техния контрол.
- *Късмет при формирането на човек* (constitutive luck) – според Нейгъл, ние често обвиняваме и възхваляваме хора не само за действията им, но и за характера им. Това не би трябвало да бъде така, понеже как те са били формирани, не е било под техния контрол (генетика, време и място на раждане, възпитание и предимства или затруднения в живота, и т.н.). Ако това кой сме, не е под нашия контрол, а кой сме определя действията ни, то и действията ни не са под нашия контрол. Пример за това е да приемаме някого за по-добър човек, само защото той повече се интересува от хората покрай него, което изцяло е заслуга на възпитанието, което е получавал още от малък.
- *Предшестващ или причинно-следствен късмет* (antecedent/causal luck) – това е късметът, свързан с твърдението, че ние сме обекти в причинно-следствен свят и не можем да избегнем тази каузална връзка – причината, че получаваме дадена позиция в работа, е със сигурност следствие на това, че в момента никой друг не я заема или че въпросният наем не си върши работата добре. Това са неща извън нашия контрол, а всичко в нашия живот е част от такива верижни реакции, поради което и имаме целия дебат за съществуването на свободната воля (някои философи не разглеждат този тип морален късмет, тъй като го считат за обединяващ обстоятелствения и конститутивния или като идентичен с въпроса за съществуването на свободна воля).

Вземайки предвид тези примери, Нейгъл твърди, че реално няма случаи, в които ние можем да се смятаме за морално отговорни агенти и че досега нашите морални оценки – и тези, които получаваме от други, и тези, които даваме на други и на самите себе си – са били подвластни на късмет (на неща извън нашия контрол) и съответно не могат наистина да бъдат считани за морални. Оттук и парадоксът на моралния късмет.

Отговори на идеята за морален късмет

Ще групирам възгледите относно съществуването или не на морален късмет условно в четири групи.

Първата група философи приемат съществуването на всички видове морален късмет. Такива са Томас Нейгъл, Нийл Леви, Робърт Хартман, Нейтън Хана, Маргарет Ърбън Уокър и Гален Стросън, като цялостното приемане на моралния късмет води или до скептицизъм относно съществуването на морал въобще, или до неспособността ни да правим адекватни морални решения и оценки, или до приемането му за нещо съществуващо и неproblemатично, което не може да бъде избегнато и е

заложено в моралната ни преценка и отговорност. Разликата между тези възгледи е често в разбирането дали е задължително моралът да е абсолютно справедлив, или не.

Според скептиците не остава нищо, което може да бъде приписано като изцяло зависещо от приетия за отговорен агент, и съответно ние не сме способни нито да правим истински морални оценки, нито да поемаме морална отговорност. За Нейгъл това е проблем без решение, „защото нещо в идеята за действие е несъвместимо с това действията да са събития или хората да са неща. Но с постепенното разкриване на външните детерминанти на това, което някой е направил, в техния ефект върху последствията, характера и самия избор, постепенно става ясно, че действията са събития, а хората – неща. В крайна сметка не остава нищо, което може да бъде приписано на отговорния Аз, и не ни остава нищо друго освен част от по-голямата последователност от събития, която може да бъде ненавиждана или приветствана, но не и обвинявана или похвалена“ (Nagel, 1979).

Нийл Леви приема още по-крайна позиция – според него не може да има абсолютно никакви основания да се преписват каквито и да било похвали или обвинения между различните агенти. Робърт Хартман може също да бъде поставен в тази група, тъй като счита, че ние нямаме контрол върху нищо. Според него трябва да приемем изцяло присъствието на морален късмет във всичките му форми и да направим необходимите промени, за да можем да запазим идеята за морална отговорност. Според Нейтън Хана моралните преценки по своята същност включват разглеждане на последиците от действията ни, което затруднява пълното премахване на влиянието на късмета при приписването на морална отговорност.

Маргарет Търбън Уокър и Гален Стросън приемат идеята за морален късмет, без да смятат това за създаващо проблеми. Уокър твърди, че моралният късмет по своята същност не е проблематичен ако възприемем реалистична концепция за човешката свобода на действие, която признава нашата липса на пълен контрол върху външните фактори. Тя предполага, че на нашите морални практики и добродетели може да се приписва морален късмет, без това да подкопава моралните преценки. Според Стросън не може да бъде доказано, че има момент на самосъздаване, неповлиян от външни фактори, на който да бъде базирана идеята за морална отговорност. Така според него не се покрива изискването за абсолютна справедливост; моралната отговорност като идея е невъзможна, което означава всичко, което сме приемали досега за морално отсъждане е морален късмет; тоест той винаги е съществувал безпроблемно.

Втората група са философи, които приемат моралния късмет частично. Някои от тях са Сюзън Улф, Гари Уотсън, Майкъл Оцука, Каролина Сарторио и Джон Ролс.

Сюзън Улф и Гари Уотсън могат да бъдат считани за приемащи конститутивния морален късмет на базата на тяхното разграничаване между отговорност (accountability) и атрибуция (attributability) при моралната отговорност. Според тях, за да може един агент да се счита за морално отговорен, е необходимо той не просто да действа свободно спрямо своите ценности, а и самите те да са били изградени свободно/без натиск (за разлика напр. от травматично детство), тоест той наистина да е изцяло отговорен за тях. Това е необходимо, защото според Улф когато смятаме, „че дадена личност заслужава да бъде упрекната или похвалена, ние не просто преценяваме моралното качество на събитието, с което личността е тяс-

но свързана; ние преценяваме моралното качество на самата личност по някакъв по-целенасочен, неинструментален и на пръв поглед по-сериозен начин“ (Wolf, 1990). Според тях е също необходимо и притежанието на морална компетенция, като дават за пример това, че може да се очаква човек, отгледан от диктатор, да израсне със съвсем различна идея за морал, което според тях трябва да го освободи от морална отговорност, понеже агентът не е способен да взема компетентни морални решения.

Майкъл Оцука приема съществуването на резултатен късмет и предлага принцип, който оспорва директно *Принципа на контрол*. Той твърди, че обвинението на агента трябва да се съобразява с вида контрол, който е имал върху обстоятелствата, довели до дадени последици – докато агентите може да не са обвиняеми ако им липсва контрол върху определени последици, тяхната степен на обвиняемост може да се увеличи ако доброволно са поели рискове, които са довели до вредни резултати поради обстоятелства извън техния контрол. Този възглед признава нюансирана форма на резултатен морален късмет.

Каролина Сарторио също приема съществуването на резултатен морален късмет и обвързвания с него каузален. Тя обръща внимание на това, че моралните агенти са често оценявани за своите постъпки на базата на резултата от действията им, който обаче е свързан с агента само донякъде. Сарторио отбелязва, че моралната отговорност в такива случаи включва, без да е оправдано, предполагаемо необходимо знание от агента за резултата от действието му (предвиждане на каузалните връзки и резултата, до който те ще доведат).

Джон Ролс приема косвено конститутивния и обстоятелствения късмет. Неговата теория за справедливостта, особено концепцията за Изходната позиция, засяга въпроси, свързани с моралния късмет. Ролс твърди, че принципите на справедливостта трябва да се избират без знание за собственото ни място в обществото (воал на невежеството), като по този начин той се опитва да неутрализира ефектите на това, което тук наричаме конститутивен и обстоятелствен късмет:

Съществуващото разпределение на доходите и богатството, да речем, е кумулативният ефект от предишните разпределения на природните активи – т.е. природните таланти и способности – тъй като те са били развивани или оставени нереализирани, а използването им е било благоприятствано или неблагоприятно с течение на времето под влияние на социалните обстоятелства и такива случайни обстоятелства като злополука и късмет. Интуитивно най-очевидната несправедливост на системата на естествената свобода се състои в това, че тя позволява разпределителните дялове да бъдат неправомерно повлияни от тези толкова произволни от морална гледна точка фактори (Rawls, 1971).

Третата група са философи като Майкъл Цимерман, които отхвърлят идеята за морален късмет. Тук можем да включим и Бернард Уилямс.

Майкъл Цимерман недвусмислено отхвърля съществуването на морален късмет във всички форми, с изключение на някои форми на конститутивен късмет, но това не играе голяма роля, понеже, неговото виждане е, че ние можем да сме морално отговорни, въпреки че нищо не зависи от нас. Той твърди, че не е възможно да се изисква абсолютен контрол и затова от агента трябва да се изисква „ограничен кон-

трол“ за неговите действия. Това той нарича „модифициран стандартен възглед“ за моралната отговорност.

Друга негова идея е за разграничаването между степен и обхват на морална отговорност, с цел да се поддържа стриктно тълкуване на принципа на контрол и да се елиминират неточни приписвания на морална отговорност. Според Цимерман, докато различните резултати (резултатен късмет) могат да повлияят на обхвата на това, за което даден агент е отговорен (т.е. конкретните действия или последиствия), те не влияят на степента на отговорност. Друго разграничение, въведено от него, е това между морално оценяване (*moral appraisal*) в смисъл на необходима предварителна стъпка и оценка на това, дали някой въобще може да се мисли като морално отговорен, а отхвърлянето на конститутивния и причинно-следствения късмет на Цимерман произтича от неговата вяра в агентната причинно-следствена връзка, при която индивидите се разглеждат като преки инициатори на своите действия.

Бернард Уилямс има сложен възглед относно моралния късмет, на базата на който набляга на разликата между морал и етика и приемането на етиката за сметка на морала. Той се противопоставя на съществуването на морален късмет, като твърди, че моралът, както е представен от Кант, е недосегаем за външни фактори. Уилямс твърди, че докато резултатите на действията могат да повлияват на цялостната ни оценка относно нашите решения за тях, моралната им стойност трябва да остане изолирана от късмета, за да запази върховния си статут. Той предлага етиката, занимаваща се с по-широки въпроси за това как трябва да живеем, да заеме мястото на морала. Тоест, в момента в който става въпрос за конкретен случай, вече да става въпрос за етични решения, а не за морални такива, тъй като моралът по необходимост, следваща от дефиницията му, трябва да изключва всички външни фактори, а и много често нашите действия и решения имат други аспекти, освен моралния, което прави етиката по-подходяща.

Гледната точка на Аристотел (макар и дадена още в античността) е в съответствие с ударението, което Уилямс поставя върху етиката над строгите морални преценки. Той определя щастието (*eudaimonia*) като процъфтяване чрез добродетелен живот през целия живот. Аристотел признава ролята на късмета в придобиването на добродетели, повлияно от възникването и външните обстоятелства извън индивидуалния контрол – например „бедният не би могъл да бъде великолен, тъй като не разполага с нужните средства да прави подобаващите разходи“ (Aristotle, 2004). С други думи, щастието изисква външни блага като здраве и ресурси, които също зависят отчасти от късмета, но това не означава невъзможността за живеене на добър и етичен живот и развиването на поне някои видове добродетели.

Според последната, четвърта група философи, включваща Никълъс Решър, идеята за морален късмет е некохерентна. Възгледът за некохерентност на понятието за морален късмет възниква по отношение на това, дали има смисъл да се приемат или отричат определени видове морален късмет, особено конститутивния късмет. Идеята е, че за разлика от резултатния морален късмет, конститутивният не представлява присъщ проблем за морала. Тази гледна точка предполага, че в моралната оценка това, което има първостепенно значение, е не как е формиран даден агент, а по-скоро как той действа въз основа на своята същност. Тази пози-

ция признава необходимостта от по-нататъшно обосноваване и уточняване, но се стреми да разграничи конститутивния късмет от други форми, които са породили повече противоречия сред моралните философи.

Според Никълъс Решър човек „не може смислено да се счита за „късметлия“ по отношение на това, кой е той, а само по отношение на това, което му се случва“ (Rescher, 1993). Неговото определение за късмет включва резултати, които са непланирани, неочаквани или извънредни и които значително влияят върху оценъчните преценки за добри или лоши резултати, а не просто нещо, което е извън наш контрол.

Морален късмет и морална отговорност

Както става ясно от току що разгледаните възгледи относно съществуването или не на морален късмет, той е тясно свързан с възгледите ни относно морала като цяло и моралната отговорност в частност. Разбиранията ни за двете са не само свързани, но и се модифицират едно друго.

Можем да обобщим възможните решения свързани с тяхното противопоставяне така: (1) премахване или промяна на *Принципа на контрол* като изискване за носене на морална отговорност (както е станало с премахването на изискването за способността за алтернативно действие); (2) преминаването от морална към етична система; (3) отхвърляне на съществуването на морален късмет с твърдението, че каквито неразбираемства предизвиква късметът, той не е морален и че когато той предизвиква „грешна“ морална преценка, това се дължи на непознаване на някакви факти от „съдеция“ (епистемичен аргумент); (4) приемане на парадокса за морална отговорност и морален късмет като съществуващи заедно; (5) раздробяването на понятията за морална отговорност и морален късмет и избягване на противоречието чрез по-прецизно даване на морална оценка (например морална отговорност за степен и обсега; по-ясно разграничаване между аретични, аксиологични и деонтични морални отсъждания и др.). Тук можем да добавим и уточняване на това какво точно се има предвид под морален късмет.

Подобно на Бернард Уилямс се застъпвам за замяната на морал с етика, в която има място както за други ценности, така и за неща извън нашия контрол, които да влияят на нас, нашите мисли, емоции, чувства, характер, решения и действия. Етичните системи се разглеждат често като по-контекстуално обусловени, дълбоко свързани с културни, исторически и ситуационни фактори, отразяващи набор от стандарти, които ръководят приемливото поведение в конкретен социален или културен контекст. Свързано с това приемам и виждането на Уокър за приемане на по-реалистична концепция за човешката свобода на действие при вземането на решения, като добавям и преосмисляне на разбирането ни за справедливост – не като универсално, а като културно обосновано. Така нашите етични оценки ще са относно това какво е правилно, добро и справедливо в определен контекст, а не отражение на стремеж към недостижими идеали за абсолютна справедливост и морална отговорност. Те могат да останат като аспирации.

Заклучение

Дори и от това съвсем кратко и повърхностно разглеждане на идеята за морален късмет става достатъчно ясно, че тя създава значителни предизвикателства за разбирането ни за морална отговорност. За много от философите приемането на първата означава, че нашите морални оценки включват фактори, които не би трябвало да са релевантни. Въпреки че справедливостта на последните може да бъде компрометирана от моралния късмет, това че не можем да си представим живот без морални отсъждания, означава, че те продължаваме да бъдем правени, въпреки че е необходимо преосмисляне на това как приписваме морална отговорност както в теоретичен, така и в практически план.

Трудностите при промяна на толкова дълбоко вплетени разбирания и поведени са усложнени и от това, че няма постигнат консенсус, дали въобще има такъв проблем и в какво се състои той. Не е ясно, дали някога ще се стигне до консенсус относно съществуването на морален късмет и какво точно това трябва да означава за идеята ни за морална отговорност (нито как ще познаем, че сме стигнали до истината за съществуването или не на свободна воля и значението на това за разбирането ни за морал), но литературата на тази тема, свързана с интересите на философи, психолози, невробиолози, физици, математици, учени, занимаващи се с хаотични системи, и представители на други дисциплини, постоянно нараства.

Литература

- Aristotle (2004). *The Nicomachean ethics*. Translated by J. A. K. Thomson. London: Penguin
- Aurelius, M. (2019). *Meditations*. London: Penguin
- Double, R. (1989). *Free Will, An Interesting Illusion* [Review of *Freedom and Belief* by G. Strawson]
- Frankfurt, H. G. (1969). Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *Journal of Philosophy*, 66(23), 829–839. Available from: doi:10.2307/2023833
- Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, [online] 68(1), 5–20. Available from: doi:<https://doi.org/10.2307/2024717>
- Hanna, N. (2012). Moral Luck Defended. *Noûs*, 48(4), 683–698. Available from: doi: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2012.00869.x>
- Hartman, R. (2017). *In Defense of Moral Luck: Why Luck Often Affects Praiseworthiness and Blameworthiness*. Abingdon: Routledge.
- Hartman, R. J. (2017). Moral Luck and the Unfairness of Morality. *Philosophical Studies*, 176(12), 3179–3197.
- Kane, R. (1996). *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Kant, I. (1929). *Critique of Pure Reason*. [Translated by N.K. Smith]. London: Macmillan.
- Kant, I. (1964). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. [Translated by H.J. Paton]. London: Hutchinson.
- Nagel, T. (1979). Moral Luck. In: *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 24–38.
- Otsuka, M. (2009). Moral Luck: Optional, Not Brute. *Philosophical Perspectives*, [online], 23, 373–388 [Accessed 16 September 2024]. Available from: <http://www.jstor.org/stable/40658409>
- Pereboom, D. (2001). *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Cambridge: Harvard University Press.

Rescher, N. (1993). Moral Luck. In: *Moral Luck*. Statman, D. (ed.) Albany: State University of New York Press, 12–32.

Spinoza, B. (2017). *Ethics*. Lulu.com.

Stanford Encyclopedia of Philosophy, n.d. *Moral Luck*. [online] [Accessed 16 September 2024]. Available from: <http://plato.stanford.edu/entries/moral-luck>

Stanford Encyclopedia of Philosophy, n.d. *Moral Responsibility*. [online] [Accessed 16 September 2024]. Available from: <http://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility>.

Williams, B. (1976). Moral Luck. *Proceedings of the Aristotelian Society, supplementary volume L*: 115–35.

Wolf, S. (1990). *Freedom Within Reason*. New York: Oxford University Press.