

**ЕТИЧЕСКИЯТ ДЕБАТ ЗА ТЕХНОЛОГИИТЕ – ИСТОРИЯ,
ПРОБЛЕМИ И ПЕРСПЕКТИВИ**

СИЛВИЯ МИНЕВА

Софийски университет „Св. Климент Охридски”

silvia_mineva@abv.bg

**ETHICAL DEBATE ABOUT THE TECHNOLOGIES – HISTORY,
PROBLEMS AND PERSPECTIVES**

SILVIYA MINEVA

Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Abstract

The purpose of the paper is to present the history of ethical debate about the progress of the technologies and consequences of this progress today as the contemporary techno-utopianism, stemming from the influence of hi-tech on the ideas of human happiness and future. The main thesis of the author is that the greatest challenge for modern people is to think about their identity and happiness independently of technical abilities for enhancement and promises of techno-utopianism for eternal happiness as constant sensual pleasure, achievable through the means of technology.

Keywords: technological progress, happiness, pleasure, transhumanism, utopianism, Y. N. Harari, J. Ortega y Gasset

Съвременното бързо нарастващо присъствие и значение на технологии в обществения и личен живот на хората създава впечатлението, че технологичният прогрес предопределя по парадоксален начин съдбата и бъдещето както на човешката раса, така и на природата и света. Според Ал. Швайцер, парадоксалността на това предопределение е, че:

„Ние не можем да направляваме този напредък - пише Швайцер - така, че той във всяко отношение да бъде благоприятен за условията, в които живеем. Някои достижения създават за отделния човек, за обществото и народите крайно тежки проблеми и крият опасности, чиито последствия не могат да се предвидят отнапред.

Колкото и парадоксално да звучи: прогресът на знанията и уменията не улеснява истинската култура, а я затруднява” (Швайцер, 1990: 99).

В подкрепа на тази констатация авторът ѝ припомня горчивия исторически опит, на който стават свидетели неговото и предшестващите го две поколения от отминалия вече 20 в. Този опит сочи, че с помощта на „материалните достижения” на културата като най-значими събития в историята на човешката цивилизация се вписват две световни войни с милиони жертви, Холокоста и две атомни бомбардировки, оповестили началото на постоянна атомна заплаха за света. Размишленията на Швайцер за техниката, както и на други мислители и философи – негови съвременници като М. Хайдегер, К. Ясперс, Ерих Фром, Х. Ортега и Гасет и др., свидетелстват, че самата философия на технологията се оформя като обособено поле на мисълта най-напред под влияние на опита от Първата световна война. Почти по същото време стават актуални и темите на медицинската етика като експериментите с хора и евгеничните практики, които към днешна дата получават своето продължение в биоетическия дебат за новите медицински технологии, станали възможни благодарение на техническия напредък: генетичния скрининг, терапевтичното клониране, експерименталната употреба на ембриони и др. Така от самото си зараждане философията на технологията се оказва тясно обвързана с етически въпроси. Техните отговори изискват преосмисляне на редица класически категории на етиката – добро и зло, дълг и отговорност, справедливост и щастие, в контекста на технологичния прогрес. Преосмислянето предизвиква философската критика на съвременния живот, до която води съзнанието, че развитието на обществото въз основа на технологията носи със себе си не само социалните злини на индустриализацията, но и специфични изисквания към човешкия дух като съзнателност. Коментирайки тези изисквания, Ясперс установява, че след като критиката вече не може да се състои в преценка и съдене според валидни норми, а „истинската ѝ задача е да бъде по-близко до това, което е”, единственото, което още е останало днес, е „съзнанието за опасност и загуба като съзнание за радикална криза” (Ясперс, 1996: 79).

Съзнанието за рисковете лежи в основата на етиката, наречена от У. Бек „имплицитна”, защото повдига въпросите както за несбъднати надежди и провалени очаквания, така и за изгубена сигурност и намаляващо доверие: „Рано или късно –

пише Бек – зад всички материализации изпъква въпросът за приемането на рисковете и заедно с това – старият нов въпрос: как искаме да живеем? Кое е човешкото в човека, природното в природата, което си заслужава да бъде съхранено?” (Бек, 2013: 44).

Същите въпроси възраждат в наше време с нова сила традиционния дебат между технологични ентузиаста и песимисти. Обичайно за тези спорове е скептиците да критикуват технологичните новости, а ентузиастите да виждат в тях върховни постижения на цивилизацията и знак на обществен просперитет. Днес можем да се обърнем към цяла плеяда известни философи, писатели, учени и мислители от миналото, които размишляват върху историята и бъдещето на обществото и човека, след като приемат, че цивилизацията ни – такава, каквата е – дължим в голяма степен на технологиите, създавани и използвани от хората за човешките им цели. Сред тях са както писателите и философите на Новото време и Просвещението като Бейкън, Русо, Монтен, Кондорсе, така и голям брой философи и социални изследователи от последните три века като К.Маркс, О. Шпенглер, Т. Веблен, Хосе Ортега и Гасет, М. Хайдегер, Ясперс, Е. Фром, Ж. Елюл, А. Швайцер, Д. Бел, Й. Шумпетер, П. Дракър, Н. Постман, Н. Кар, Л. Фери, Ю. Н. Харари, Д. Ф. Верин, Дж. Рифкин, М. Сандел, Фр. Фукуяма... Въпреки че възприемат различни подходи и се фокусират върху различни аспекти на технологичния напредък, никой от тях не отрича неговото решаващо въздействие и ефекти върху начина на живот на хората и историческата участ на обществото. Така например, Маркс установява, че вятърната мелница създава общество с феодален владетел, а парната мелница – общество с промишлени капиталисти (Маркс, Енгелс, т. 4: 133). Подобно на него, американският медиен експерт и критик Н. Постман припомня, че без изобретяването на механичния часовник капитализмът би бил напълно невъзможен, защото появата на този часовник провокира идеята за регулярна продукция, регулярно работно време и стандартизирани продукти. Заедно с това Постман поставя въпроса за проблематичността на отношението между очаквания и резултати на технологичния напредък: „има ли нещо, което майсторите на компютърна технология мислят, че правят за нас, за което те и ние може да имаме причина да съжаляваме?” (Postman, 2013: 133).

Да се отговоря на въпроси като този означава да се обсъждат сложните взаимовръзки между човек и техника, желаниа и възможности, щастие и дълг,

благоразумие и изобретателност. Началото на обсъждането се полага още в античността от поети като Хезиод и Есхил, философи като Платон, Аристотел и Сенека. Връзката между прогрес на знанията и състояние на духа Хезиод описва в поемите си чрез разказа за Прометеевата кражба на огъня като измама, която предизвиква в отговор божествен гняв и безброй бедствия за хората и историята за поколението на „златния век“ като век на съвършени нрави, последван от вековете на сребърно, бронзово и героично поколение. Всяко от тях демонстрира нарастваща деградация на човешкия характер. През епохата на петото човешко поколение - „железния век“, тази деградация достига своя пик, защото паралелно с възхода на занаятите и материалните постижения бележат небивал преди възход и измамата, хитростта и надменността (Хезиод, 1988: 39, 40). Като съвременник на този век Хезиод оплаква прочувствено съдбата си:

„Ах, да не бях се родил в това поколение пето, вече да бях аз умрял или пък нероден да съм още – та нали точно сега е железният век и избава няма ни денем от мъки и скърби, ни нощем от гибел“ (Хезиод, 1988: 57).

Възгледът за двойствеността на човешката история като повлияна от две противоположни тенденции – възходящата на техническите знания и умения, и низходящата на нравите и добродетелите, намира радушен прием у Сенека. В едно от писмата си той описва като несъвместими учеността и добродетелта: „...след като се появиха учените - четем в това писмо - добрите хора изчезнаха; простата и очевидна добродетел се превърна в тъмна и красноречива наука, която ни учи да мислим, а не да живеем“[1].

Есхил от своя страна, макар и да героизира направеното от Прометей като застъпник на хората, който търпи страдания заради симпатията си към тях, в същото време смята, че майсторството (τέχνη) е значително по-слабо от съдбата (ἀνάγκη) като закон, осигуряващ справедливостта и етичното в смисъла му на върховна мъдрост. Различна трактовка митът за титана – културен герой получава в Платоновия „Протагор“. Според нея откраднатите от Прометей умения били използвани от хората по-скоро в тяхна вреда, защото не познавали изкуството на обществения живот (Платон, 1979: 366). На Аристотел обаче дължим първото отчетливо различаване на изобретателност(τέχνη) и разсъдливост (φρόνησις), както и на утилитарен резултат и нравствена ценност на постъпките. В „Никомахова етика“ той отбелязва по повод на

изобретателността:

„И така, съществува една способност, която наричат изобретателност. Тя е такава, че е способна да извърши нещата, които са насочени към поставената цел и да я постигне. Затова, ако целта е прекрасна, способността е достойна за похвала, а е коварна, ако целта е лоша; затова и за разсъдливите казваме, че са изобретателни и коварни” (Аристотел, 1993: 145).

Така Аристотел проблематизира въпроса за съотнасянето на целите и средствата като въпрос, който засяга различаването на добродетелите и пороците според разбирането за щастието като телос – крайна цел на човека [2]. На тази основа философът стига до извода, че разсъдливостта е невъзможна без изобретателност, но също така, че „не е възможно човек да бъде разсъдлив, без да бъде добродетелен” (Аристотел, 1993: 145). За древния философ е по-важно как се става добродетелен, отколкото как се става щастлив, защото едното зависи изцяло от благоразумието и изобретателността на човека, а другото – и от обстоятелства, над които той няма власт и представляват т. нар. „външни блага“ – здраве, физическа красота, богатство, знатен произход... Само добродетел, следователно, не е достатъчна за щастието, както и само късмет или онова, което наричаме съдба, защото не можем да избегнем или предвидим с точност, а значи и да контролираме:

„Съвсем не е блажен – четем отново в „Никомахова етика” – този, който е с напълно грозна външност, или е неблагороден, или е безбрачен или бездетен, а още по-малко вероятно е да бъде щастлив, ако децата му или приятелите му са съвсем безчестни или ако са били добри, но вече не са сред живите” (Аристотел, 1993: 31).

От незапомнени времена човекът се бори срещу тези съдбовни случайности, отклоняващи го от щастието, а всяка победа над тях носи ореола на свободата като отхвърляне на различни, естествени и обществени принуди. Проблемът е, че освобождаването от препятствията на случайностите, на което най-усилено се посвещават модерната наука и общество, не е равнозначно на щастливия живот, защото свобода и щастие не са едно и също. Никой и днес, както и в миналото, не мечтае да е щастлив, за да е свободен, а по-скоро обратно – би искал да е свободен, за да е щастлив. Дори строгият Кант не може да избегне признанието, че: “Да бъде щастливо е по необходимост желанието на всяко разумно, но крайно същество и затова е неизбежно

определящо основание на способността му за желание”(Кант, 1974: 57). Подобно на Аристотел, немският философ също настоява, макар и с други думи, че „моралът не е собствено учението как сме длъжни да се направим щастливи, а как сме длъжни да станем достойни за щастието” (Кант, 1974: 181).

Повече от две хилядолетия след Аристотел и почти три века след Кант съвременният френски философ Л. Фери забелязва, че: ”Нищо, дори най-строгото съблюдаване на най-възвишения морал, няма да ни попречи да стареем, да наблюдаваме безсилни появата на бръчки по лицата ни и побеляването на косите ни, да боледуваме, да изживяваме болезнени раздели, и да виждаме как умират любимите ни същества, да се колебаем относно целите на възпитанието и средствата за осъществяването му или дори чисто и просто да скучаем, и да намираме всекидневието за безинтересно... Може да сме истински светци, свършени апостоли на правата на човека и на републиканската етика, и пак нищо да не ни гарантира успех в емоционалния живот. [...] Нравствеността никога никому не е попречила да бъде измамен или напуснат...” (Фери, 2010: 135).

Така отново сме изправени пред въпроса за целите и средствата, който към днешна дата бихме могли да преформулираме така: ако нравствеността не може да помогне за успеха ни в емоционалния живот или за решаването на екзистенциалните ни проблеми, технологиите могат ли? Дали модерните постижения на обществото като човешки права, технически прогрес или пазарна плеонаксия са също толкова добри и подходящи средства в преследването на копнежа за щастие, колкото в борбата за свобода?

Как изглеждат някои от резултатите на тази борба можем да съдим по наблюденията на съвременния историк и антрополог Ю. Н. Харари. Той сравнява резултатите на социологически изследвания от 50-те и 90-те г. на 20 в. за субективната преценка на американци и японци за собственото им благосъстояние. Сравнението сочи, че „въпреки по-голямото охолство, спокойствие и сигурност, броят на самоубийствата в развития свят е много по-висок, отколкото в традиционните общества”(Харари, 2018: 32). Т.е. съвременните хора не се радват на по-голяма удовлетвореност в сравнение с предците си, макар че би трябвало да очакваме, те да са относително по-щастливи, след като животът им е гарантиран законово от права и международни харти и нямат

някогашните или поне не в същата степен като преди тревоги за неговото опазване. На това обикновено се възразява, че „правото на живот” не ни гарантира щастие, а само възможността да преследваме различни цели, без да си пречим, да произвеждаме и потребяваме различни блага, като си сътрудничим или състезаваме мирно. Но дали това прави от съвременния човек щастлив човек? Интересна посока за търсене на отговор ни дава отново Харари с реторичното си питане:

„Ако в Средновековието гладуващият селянин се е радвал на залък хляб, какво ще зарадва отегчения, добре платен и затлъстял инженер?” (Харари, 2018: 32).

Но още преди да е поставен, въпросът вече е получил един възможен отговор от авторите на „Икономиката на свобода” – Жак Атали и Марк Гийом. Според тях „трудностите и противоречията на икономическата еволюция, намесите на желанието и властта (желание за власт, власт на желанието, желание за желание...) са, и ще бъдат понасяни все по-зле” (Атали и Гийом, 1994: 267). Сред основните причини за тази нарастваща непоносимост двамата автори открояват мечтаните от всички хора промяна на живота и намиране на щастието.

Обсъждането на стремежа към промяна на живота като стремеж към благополучие провокира размишленията на Хосе Ортега и Гасет за техниката като подчинена на осигуряването на ненужното като необходимост: „Човекът не живее с жажда просто да пребивава на този свят. Това, към което той се стреми е благополучието. Необходимо му е само това, а всичко друго е потребност само дотолкова, доколкото му осигурява условия за благополучието. Следователно за човека е нужно само излишното”(Ортега и Гасет, 2014: 30). От това гледище, доколкото дава възможност за постигане на благополучие, техниката създава безполезна, защото понятието „човешка потребност” изначално обхваща както обективно необходимото, така и излишното.

Комплицираният характер на стремежа към излишното като необходимост предизвиква въпроса и на А. Бергсон, дали изобретателският дух непременно поражда изкуствени потребности или изкуствената потребност насочва изобретателския дух? В търсене на отговор френският философ установява, че този дух не винаги се е използвал в името на интересите на човечеството: „Той е създал множество нови потребности, но не се е грижил достатъчно да осигури на мнозинството – а ако е

възможно и на всички – удовлетворяване на старите потребности. По-просто казано – без да пренебрегва необходимото, той е мислил прекалено много за излишното” (Бергсон, 1993: 219).

Всъщност това, което изглежда особено смущаващо, както по времето на Бергсон (1859-1941), така и днес, е, че за да съществува технологичният свят на права и пазарна плеонаксия, той се нуждае от насърчаването на една консумеристка култура. Поддържането на тази култура изисква редукция на понятието за щастие чрез свеждането му до лично задоволство, индивидуална умонастроение или приятни сетивни преживявания, които преминават бързо и след преминаването им трябва също така бързо да бъдат последвани от нови приятни усещания, за да се спасим от досада и скука. Но еволюционната непригодност на човека да изпитва постоянно така редуцираното щастие, не е единственото неудобство за хората в технологичното общество, дори и не най-неудобното в сравнение с друг, също толкова еволюционен, колкото и плашещ човешки „недостатък” – фактът, че човек е смъртен: „В едно общество, основано върху внасянето на сигурност в превратностите на живота на отделния индивид, присъствието на смъртта, тази условна безусловност, е особено трудно поносимо” (Верин, 2011: 184).

Това налага да направим така, че Homo Sapiens да живее възможно най-дълго, за да се наслаждава безкрайно. Опитите за обвързването на това желание с футуристични модели на идеалното общество води до появата в нерелигиозните цивилизации на утопиите като фикс-идеи за „Земния рай и отказ от вечността като значение на историята”(Атали и Гийом, 1994: 272, 273). Според Атали и Гийом неотстраними „дефекти” на утопичните модели са тяхната субективност, аисторичност и разрушителен потенциал, който произтича от „риска на финалния, завинаги застинал стадий на човешката еволюция, на човешкото разрушаване чрез съвършенството или пресилването на характеристиките на времето”(Атали и Гийом, 1994: 274).

Атали и Гийом не са единствените или първите, които забелязват тези недостатъци на утопизма. Много преди тях Маркс, според сведенията на Ж. Сорел, настоявал, че всеки, който прави програма за бъдещето, „е реакционер”(Sorel, 1999: 128). Авторите на „Икономиката на свобода” припомнят на свой ред това Марксово отношение към утопизма, но и мълчанието на марксистката теория по въпроса каква ще

бъде или би могла да бъде организацията на едно комунистическо общество. За тях това мълчание е поредно основание да приемат, че индустриалното общество е само кратък момент в историята на човечеството като история на преследването на утопични мечти (Атали и Гийом, 1994: 268). Започнало преди три века, това преследване е довело до натрупване на „съвкупност от благодеяния, но и от противоречия и абсурдни несъответствия между скоростта на техническия прогрес и социо-културната строгост на моделите на развитие, демографската експанзия и социалните структури, потенциалите на науката и притискащите човечеството биологични и екологични принуди, йерархичните структури и възникването на все по-митични и неконтролируеми потребности”(Атали и Гийом, 1994: 268). За Атали и Гийом тези несъответствия са знак за провала на т. нар. прогрес като „провала именно на „доминиращата етика”. Става дума за модерната етика на хуманизма, либерализма и бюрократичния социализъм. Тази етика е толкова антропоцентрична, наукообразна и йерархична, че „намалява способността за въображение на човека: отказващ да приеме, че еволюцията му е вписана в природата, затънал в определящите го йерархии, човекът лъже сам себе си и вече иска да разсъждава само според собствените си познания и социо-икономическия прогрес, който придава материалистичен и едноизмерен смисъл на неговия живот”(Атали и Гийом, 1994: 269, 270).

Днес, както и преди 30 г., когато Атали и Гийом пишат „Икономиката на свобода”, като основни средства за постигане на жизнен смисъл продължават да ни се представят технологиите и техния прогрес. Оптимистичните визии за тях раждат съвременните „технорелигии”: дейтаизма и трансхуманизма, описани от Ю. Харари. Първата от тях - дейтаизмът, е „религията на данните” [3]. Тя се основава на новата научна догма, според която организмите могат да се разглеждат като алгоритми, а животът – като обработка на данни. Привържениците на този възглед смятат, че след като хората не могат да се справят с нарастващия поток от данни и превръщането на данните в решения, тази задача „трябва да се повери на електронни алгоритми, чиито капацитет далеч надхвърля този на човешкия мозък и може би скоро те ще ни познават по-добре, отколкото ние се познаваме” (Харари, 2018: 314, 315).

Неотговорените въпроси дали всичко в живота се свежда само до взимането на решения и дали във Вселената все пак няма и такива неща, които не могат да бъдат

сведени само до данни, дават основания на Харари да се усъмни в непогрешимостта на дейтаизма и да определи съпротивата срещу него като най-голямото научно предизвикателство на 21 в.:

„Ние се стремим –заключава Харари - да създадем *интернет-на-всички неща* с надеждата, че ще ни направи здрави, щастливи и могъщи. Но когато *интернетът-на-всички-неща* бъде създаден и започне да функционира, хората може би ще се превърнат от инженери в чипове, после в данни и в крайна сметка може би ще се размият в пороя от данни като буца пръст в придошла река” (Харари, 2018: 314, 315).

Утехата, предложена от Харари, е, че размиването няма да стане скоро, нито толкова бързо или внезапно и човечеството съвсем неусетно ще се озове там, където са „дъгата и мостът” към постчовечеството. Тази утеха обаче е само поредна версия на „Прекрасният нов свят” на О. Хъксли, описващ ефектите от възприемането на едно понятие за щастие, оформено в условията на технологична диктатура. До такава диктатура води борбата със смъртта на всяка цена и копнежът за щастieto като вечно удоволствие. Реализирането на този копнеж е във фокуса на трансхуманистичния проект, предвиждащ програмирано „еволуиране” на човека с помощта на роботика, киборгизация и виртуална реалност. Светлото бъдеще, предричано от трансхуманистите, е настъпването на „постчовешкия” стадий на историята, когато Homo Sapiens ще бъде заменен от постчовека, както преди това Homo erectus е бил заменен от Sapiens. Разликата е, че за едната замяна са били необходими хилядолетия, а за другата биоинженерите няма да разчитат на случайността и природата и сами ще префасонират Homo Sapiens в желаната посока. Докато привържениците на дейтаизма разчитат на глобалната дигитализация и всеобщата свързаност, трансхуманистите залагат на убеждението, че безкрайният прогрес като безкрайно усъвършенстване на човешкия вид е едновременно възможно и желателно: „тъй като несъзнателният интелект се развива с шеметна скорост, човешките същества трябва активно да актуализират умовете си, ако искат да останат в играта” (Харари, 2018: 280).

Подобно на утопистите от предишните епохи, съвременните проектантите на бъдещето конкурират традиционните религии с технофилския си солуционизъм, който обещава решение за всички проблеми - от глобалното затопляне и глада до тероризма, престъпността и самолетните катастрофи, стига да се инвестира повече в новите

технологии. Визирайки комерсиалните измерения на трансхуманизма, Фери отбелязва саркастично:

„Привържениците на този проект, който охотно се обявява за грандиозен, правят всичко, за да ни накарат да забравим икономическото, да не кажем, меркантилното измерение, което също го ръководи, доколкото търговските залози на новите технологии са чисто и просто колосални. Както често настоява Сакърбърг, „човек не се буди с мисълта да печели пари”, но трябва да признаем, че той специално има толкова, че мисълта за тях трудно би го събудила...” (Фери, 2017: 70).

Пак според Фери трансхуманистичните проекти представляват заплаха за самата човешка идентичност с ултралибералните си претенции за превръщане на цели отрязъци от реалното в подвластни на човешката свобода, така че „определението на това, което сме и което искаме да станем, все повече ще ни принадлежи, докато в старите времена сме си мислели, че принадлежи на Бог, обичая или природата”(Фери, 2017: 23). По такъв начин дебатът за технологиите се оказва дебат за човешката идентичност и променящия се из основи ред на обществото, към който ни води съвременната, най-мощна в сравнение с всички предишни технологична революция. Каквито и да са прогнозите за този ред, те не могат вече да избегнат признанието, че прекаленото фаворизиране на технологиите и безогледната технизация на всичко човешко за сметка на неговите духовни и смислови измерения днес изглежда добро за малцина и по-скоро заплашително за всички.

В сянката на впечатляващата мощ и безпрецедентно развитие на технологиите днес остават въпросите за подобряването на социалния и икономически живот на хората и размиването на границите между желано и възможно. Тези граници отдавна не се свеждат само до липсата на възможности за реализиране на желанията, а до кризата на самите желания. Именно кризата на желанията – по думите на Хосе Ортега-и-Гасет – е най-опасната болест за хората и обществата, защото „всички желания винаги се съотнасят с онзи човешки тип, който бихме искали да въплътим“(Ортега и Гасет, 2014: 45).

Предупреждението на испанския философ за тази криза като опасно и болестно състояние налага да преосмислим отговорите на въпроса на какви желания служат нарастващите съвременни технологични възможности в посока на техните възможни,

различни последици? В противен случай човешкото бъдеще ще изглежда толкова по-неясно и несигурно, колкото повече разчитаме на технически възможното да ни осигури смисъла, от който се нуждаем, за да оправдаем желанията и дори живота си.

Предчувствието за загубата на този смисъл е в основата и на страховете, които събуждат проектите за един свят на постчовеци, в който „нашата идентичност, мечтите ни и дори страховете ни ще са без значение и ние вече няма да има какво да му дадем” (Харари, 2018: 47). Тези страхове налагат преобладаващият сега интерес към технологиите като бизнес, икономически фактор и политически въпрос, доминиран от стремежа към икономически ползи, финансови печалби и политически компромиси, да отстъпи място на морално-философския размисъл за технологичния напредък и концепциите за човека като природно, но и родово същество - рожба на своята естествена и обществена история, а не на мимолетни копнежи и утопични фикции за „непознатото другаде” на технорелигиите.

БЕЛЕЖКИ

[1] Цитираното е мой превод от: Lucius Annaeus Seneca Epistulae morales ad Lucilium Liber XV Epistula XCV 13 IntraText CT - Text
http://www.intratext.com/IXT/LAT0230/_P2N.HTM

[2] По-подробно за Аристотеловите идеи за човека и щастието вж. в: Минева, С. „Човекът като *zoon politikon*, неговият етос и изгубената телеология на щастието”/ сп. *Философски алтернативи*, 2/2018, с. 5-20.

[3] В българското издание на „*Homo Deus*” е използвана думата „датаизъм”, но тъй като става дума за съществително, производно от английската дума за „данни” – *date*, предпочетох да се възползвам от предложението на колегата проф. Даниела Сотирова, за което съм ѝ благодарна и признателна, да следваме етимологията на формулировката вместо да се придържаме към буквалното цитиране на българския превод.

ЛИТЕРАТУРА

Аристотел (1993). *Никомахова етика*. С., ГАЛ-ИКО.

Атали и Гийом. (1994). *Икономиката на свобода*. С., УИ „Св. Климент Охридски”.

Бергсон, А. (1993). *Двата източника на морала и религията*. С., Аргес.

Бек. У. (2013) *Рисковото общество*. С., Критика и хуманизъм.

- Верин, Д. Ф.**(2001). *Философия и завръщане към себепознанието*. С., Планета.
- Есхил** (1976). *Прикованият Прометей*. С., Отечество.
- Кант, И.** (1974). *Критика на практическия разум*. С., Издателство на БАН
- Маркс, Енгелс.** (1968). *Съчинения*. 5 С., Издателство на БКП.
- Маркс, Енгелс.** (1956). *Съчинения*. т. 3. София, Партиздат
- Маркс, Енгелс.** (1975). *Съчинения*. т.1. С., Партиздат
- Маркс, Енгелс.** (1968). *Съчинения*. т. 4. С., Издателство на БКП.
- Ортега и Гасет, Х.** (2014). *Фантазиращото животно*. С., Изток-Запад.
- Платон** (1979). *Диалози*. т. 1. С., Наука и изкуство.
- Фери, Л.** (2010). *Да се научим да живеем. История на философията за новите поколения*. С., Колибри.
- Фери, Л.** (2017). *Трансхуманитарната революция*. С., Колибри.
- Харари, Ю. Н.** (2018). *Ното Deus*. С., Изток Запад.
- Хезиод** (1988). *Теогония. Дела и дни. Омирови химни*. С., Народна култура
- Хъксли, О.** (2011). *Прекрасният нов свят*. С., Фама.
- Швайцер, А.** (1990). *Култура и етика*. С., Наука и изкуство.
- Ясперс, К.** (1996). *Духовната ситуация на времето*. С., Лик.
- Postman, N.** (2013). Informing ourselves to death. The Nature of Technology //pp. 7-14. SensePublishers, Rotterdam.
- Kurzweil, R.** (2005). *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York, Viking
- Lucius Annaeus Seneca Epistulae morales ad Lucilium Liber XV Epistula XCV
Philosophy - Humanity+ <https://humanityplus.org/philosophy/> (18.09. 2019)
- Sorel, G.** (1999). *Reflections On Violence*. Cambridge University Press.