

**This Publication was supported by a grant  
from the American Council  
of Learned Societies**

**Ця публікація підтримана грантом  
Американської Ради  
Наукових Товариств**



Національна академія наук України  
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди

**Анатолій Єрмоленко**

# ***Соціальна етика та екологія***

**Гідність людини – шанування природи**

*Монографія*

Київ,  
Лібра, 2010

**ББК 87.6**  
**Є 69**

**VG – Vernunft und Gesellschaft** (Розум і Суспільство)  
**Серія заснована 1999 р.**

**Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії  
імені Г.С. Сковороди НАН України  
Протокол № 5 від 23 червня 2009 р.**

**Відповідальний редактор** – академік НАН України, доктор філософських наук,  
професор Мирослав Попович

**Рецензенти:** доктор філософських наук, професор Микола Кисельов  
доктор філософських наук, професор Анатолій Лой  
доктор філософських наук, професор Віктор Малахов

У цій книжці розроблено одну з найважливіших проблем соціальної етики, а саме обґрунтування та застосування моральних належностей на засадах дискурсивної етики спільної відповідальності за умов екологічної кризи. Проблематика співвідношення етики та екології конкретизується дослідженням соціокультурних чинників генези екологічної кризи, її загострення в сучасному суспільстві, аналізом легітимізаційних, орієнтаційних і регулятивних функцій етичних норм і цінностей щодо таких соціальних систем, як наука, техніка, політика, економіка тощо. Здійснено пошуки створення соціально-екологічно спрямованого ринкового господарства за умов глобалізації на основі інституцій деліберативної демократії та універсалістської етики дискурсу.

Для науковців, студентів і аспірантів, які цікавляться проблемами практичної та соціальної філософії, філософії моралі, етики та екології.

This book is focused on one of the key problems of social ethics philosophy: substantiation and application of moral duties, based upon discourse responsibility ethics, at the time of today's environmental crisis. Correlation between ethics and ecology is studied in detail through the following aspects: social and cultural factors of origins of the environmental crisis; its escalation in the today's society; legitimizing, orienting and regulatory functions of ethical norms and values for social systems like science, technology, politics, economy, etc. The book studies possibilities of developing a market economy, oriented both on social and environmental needs, responding to the challenges of globalization, and based upon institutions of the deliberative democracy and universalist discourse ethics.

The book's target audience includes researchers, university and doctoral students, interested in issues of practical and social philosophy, philosophy of morality, ethics and ecology.

*Моїм батькам Марії Семенівні  
та Миколі Матвійовичу Єрмоленкам  
присвячую*



# Зміст

<b>Передмова</b> .....	9
<b>Розділ 1. Попередні зауваги до етичної критики екологічного розуму</b>	
1.1. Екологічна криза як морально-етичний виклик людству .....	13
1.2. До питання про пошуки нових етичних парадигм .....	19
1.3. Дискурс етики та екології як комплексна проблема .....	31
<b>Розділ 2. Антропогенез і суперечності відношення “людина–природа”</b>	
2.1. Людина як “недовершена істота” та її довкілля .....	40
2.2. Етос “місцеперебування” людини у світі. Етичний антропоцентризм .....	54
2.3. Влада слова в “Книзі світу”. Біблійна утопія злагоди з природою .....	66
2.4. “Воля до влади” і “воля до взаємності”. Золоте правило моральності .....	72
2.5. Екологія та право в доіндустріальних епохах .....	81
<b>Розділ 3. Новоевропейська парадигма підкорення природи та етика автономного суб’єкта</b>	
3.1. Новоевропейський раціоналізм та інструментальна експансія людини в природу .....	93
3.2. Природа як зовнішнє довкілля соціальної системи .....	107
3.3. Автономна етика і морально-правова проблематизація природи .....	118
3.4. Антифаустова реакція на модернізацію та аграрно-народні утопії .....	135
3.5. Трансформації моделей відношення до природи в “реальних” тоталітарних утопіях .....	151
<b>Розділ 4. Новий характер людської діяльності та екологічна криза</b>	
4.1. Екологічна експансія та стратегії реабілітації практичного розуму .....	166
4.2. Актуалізація екологічної відповідальності. Подолання антропоцентризму як етична проблема .....	181
4.3. “Світ як книга” та розуміння природи .....	193
4.4. Утопія збереження природи та екологічний скептицизм .....	204
4.5. Проблема обґрунтування принципів екологічної етики .....	220

**Розділ 5. Дискурс-етичне обґрунтування практичної філософії  
як теоретична передумова подолання екологічної кризи**

5.1. Зміна парадигми: від філософії свідомості до філософії комунікації. Етика спільної відповідальності .....	231
5.2. Універсальний екологічно-етичний категоричний імператив.....	240
5.3. Громадськість як морально-етична категорія екологічної комунікації.....	254
5.4. Трансформація правового розуму: від прав людини до прав природи .....	262

**Розділ 6. Прикладні аспекти етики дискурсу  
в умовах екологічної кризи**

6.1. Наука і проблема нової раціональності .....	275
6.2. Практична філософія техніки. Техніка як ключова етична проблема.....	302
6.2.1. Техніка та етика в історичному вимірі.....	302
6.2.2. Можливості створення нової техніки.....	312
6.2.3. Ціннісно-нормативні аспекти техніки та етичні кодекси .....	318
6.3. Етична трансформація економічної раціональності. На шляху до соціально-ринково-екологічно- етично-зорієнтованого господарства.....	335
6.4. Глобалістська чи універсалістська етика спільної відповідальності .....	366
<b>Післямова</b> .....	398
<b>Іменний покажчик</b> .....	402
<b>Зміст англійською мовою</b> .....	407



## Передмова

Обґрунтування та застосування моральних норм і цінностей на засадах етики спільної відповідальності за умов глобальної екологічної кризи – одна з найважливіших проблем сучасної практичної філософії та соціальної етики. Дослідження цієї проблематики має неабияке значення для України, яка зазнала найбільшого в історії людської цивілізації екологічного лиха – катастрофи на Чорнобильській атомній електростанції. Та попри цей факт розробка саме етичного виміру цієї проблематики порівняно із західною практичною філософією та соціальною етикою перебуває в Україні ще в зародковому стані.

Звісно, це не означає, що екологічна тематика для української соціальної науки – цілковито нове явище. Ще на початку XX століття В. Вернадський заклав підвалини екологічної науки в Україні. Нині розвивається така філософська дисципліна, як філософія екології та дотичні до неї філософія науки і техніки. Низка праць провідних українських науковців, таких як М. Тарасенко, Т. Гардашук, Ф. Канак, М. Кисельов, В. Крисаченко, Л. Сидоренко та ін., присвячена філософським і світоглядним проблемам екології, філософському осмисленню екологічної кризи тощо. Останнім часом зростає інтерес до біоетики<sup>1</sup>, яка здебільшого переймається прикладними щодо біології, медицини, генетики аспектами дослідження. Проте саме *морально-етичні виміри* дослідження екологічних проблем загалом та екологічної кризи зокрема здебільшого залишаються поза увагою науковців.

Говорити й писати про екологічну кризу принаймні вже більш як півстоліття стало чимось звичним, навіть модним, а про кризу етики – банальним. Мовляв, і природа вже не така, і звичай перевелися. Годі вже й казати, щоб звести в одне ціле ці проблеми й говорити

---

<sup>1</sup> В Україні вже проведено два національні конгреси з біоетики. Див.: Перший національний конгрес з біоетики. – Київ, 2001. Антологія біоетики. – Львів: Бак, 2003; Другий національний конгрес з біоетики. 29 вересня – 2 жовтня. – К.: Україна, 2004.

про співвідношення етики та екології, тим більше про взаємодію соціальної етики та екології. Що стосується наукових дисциплін, то здається, екологія та етика – взагалі непомітні речі. Адже перша – це природнича наука, друга – гуманітарно-соціальна. До того ж екологія є описово-аналітичною дисципліною, а етика – прописово-нормативною.

Однак обговорення цих проблем більш як на часі, тим паче в країні, в якій і після Чорнобиля цінність природного довкілля, шанування природи ще не стали пріоритетними серед ціннісних уподобань та орієнтацій, як не стала, на жаль, основною цінністю гідність людини. Я і прагнути це робити в річці соціально-етичного дискурсу екологічної проблематики, намагаючись пов'язати одна з одною обидві фундаментальні цінності. І не тільки тому, що останнім часом мій науковий інтерес зосереджується на проблематиці “екологічної комунікації” та “екологічного дискурсу”, а й тому, що прикро спостерігати, як ми, прикрашаючи самих себе, свою домівку, так недбало ставимося до свого довкілля, забуваючи, що воно також є нашим помешканням, як і весь світ. Спотворюючи своє довкілля, ми водночас спустошуємо і наші серця, і наші душі, і наш розум. Тому екологічна криза, яку ми переживаємо нині, є свідченням кризи моральної. Адже природне довкілля – це умова нашого життя у світі, а етика – це умова нашого *людського* життя у світі. А разом вони визначають життя людини загалом як *універсальної* істоти у Всесвіті.

Проте, мабуть, не варто тут займати ригористичну позицію чи скочуватися до банального повторення вже відомих речей на кшталт того, як було добре раніше, як погано зараз, і треба щось робити: захищати природу, зберігати чи рятувати її, адже ми напевне не знаємо “провидіння історії”, “чим усе це скінчиться”. І чи не “затіває *Історія*” (звісно, це метафора!) у вигляді екологічної кризи ті випробовування, переживаючи які ми, зрештою, і стаємо людьми?

Тому ця книжка, з одного боку, є спробою поглянути на екологічну проблематику неупереджено, об'єктивно, чим, власне, й займається наука, з іншого – подивитися на неї крізь призму людських відносин, ціннісних уподобань та орієнтацій, що й виявляється у філософії моралі, практичній філософії та соціальній етиці. І це я прагнути зробити в інтегративній соціальній етиці екології, засадничими принципами якої будуть гідність людини й шанування природи.

Великою мірою це поглиблення тих досліджень, якими я займався останнім часом, окремі результати яких уже оприлюднено в статтях і

книжках<sup>2</sup>. Тому так само, як і в попередніх своїх працях, я використовуватиму західний, зокрема німецький, досвід останніх десятиліть, адже саме розвинені країни першими зіткнулися з екологічними проблемами і так само першими почали їх усвідомлювати й вирішувати, накопичуючи чималий практичний досвід і теоретичні досягнення. Це передусім стосується співвідношення етики та екології. Однак методологічно я спиратимуся на комунікативну парадигму розуму, розвиваючи, сподіваюся, здобутки праць К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, Д. Бьолера, Г. Гронке, В. Кульмана і багатьох інших представників цього напрямку. Тому ця книжка виходить у серії видань “*Vernunft und Gesellschaft*” (“Розум і Суспільство”), проект якої започатковано 1999 року видавництвом “Лібра” під керівництвом С. Гембровської, якій я щиро вдячний за плідну співпрацю.

Публікацією цієї книжки я завдячую також моєму вчителю й другу Анатолію Лою, колегам з Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, зокрема директору Інституту Мирославу Поповичу, а також Миколі Кисельову, Віктору Малахову, Василю Лісовому, співробітникам відділів соціальної філософії та філософії культури, етики та естетики Інституту, викладачам і студентам кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА, у спілкуванні з якими було “випробувано” чимало ідей цього видання, Американській Раді Наукових Товариств (ACLS) в особі Анджея Тімовскі, Німецькій службі академічного обміну (DAAD), які підтримали мої дослідження в цьому напрямі, керівнику Центру Ганса Йонаса Вільного університету Берліна Дитриху Бьолеру, під патронажем якого здійснювався цей проект, і його дружині Християні Бьолер-Аурас, моєму синові Володимирі Єрмоленку та моїй дружині Тетяні Щириці.

*Берлін, грудень 2009*

---

<sup>2</sup> Див.: Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). Монография. – К.: Наукова думка, 1994; Ермоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – К.: Лібра, 1999; Ермоленко А.М. Екологічна етика: проблеми обґрунтування // Практична філософія. – 2003. – №№ 2, 3; Ермоленко А.М. Екоетика у світлі парадигмального повороту в філософії (попередні зауваги до критики екологічного розуму) // Філософська думка. – 2008. – № 3 та ін.



## Попередні зауваги до етичної критики екологічного розуму

### *1.1. Екологічна криза як морально-етичний виклик людству*

Актуальні питання сучасної етики охоплюють різноманітні царини практичної філософії, увага до якої особливо зросла останньої третини XX століття як тенденція “реабілітації практичного розуму”. Це і взаємовідношення етики та політики, морально-етичних норм та економіки, етики та науки, етики та медицини, біоетики тощо.

Способи вирішення цих проблем здебільшого відрізняються у представників різноманітних філософських напрямів. Однак, попри всі відмінності у підходах, є суттєві обставини, які зумовлюють своєрідність сучасної практичної філософії та соціальної етики. Спільна риса цих напрямів – залучення до практичної філософії, так би мовити, “есхатологічного параметра”, тобто врахування безпрецедентної в історії людства ситуації, коли апокаліптичні тенденції загрожують перетворитися з регулятивного принципу на конститутивний чинник.

Маю на увазі передусім глобальну екологічну кризу, яка не обмежується вже відомими емпіричними фактами, як ось: забруднення повітря, річок, морів, знищення видів рослинного й тваринного світів, що здійснюється майже в десять тисяч разів швидше, аніж вимирання видів до появи людини, вичерпання природних ресурсів, зміна клімату абощо. Звісно, це потребує вивчення цих процесів, залучаючи різні науки і зрештою усвідомлюючи межі нашого пізнання, тобто відповідаючи на Кантове запитання, що я *можу* знати. У цьому сенсі це запитання можна конкретизувати запитанням, що я *можу* знати про відносини людини з довкіллям, з природою загалом і що я *можу* знати про екологічну кризу. Тому принаймні останніми десятиліттями екологічна проблематика є чи не найважливішою в наукових, зокрема й у філософських дослідженнях.

Проте знати про екологічний кризовий стан можна тільки тоді, коли ми його взмозі відрізнити від екологічного некризового стану, а це вже проблематика, пов’язана зі сферою ідеального, належного

та нормативного, тобто з етикою. Адже врешті-решт кожний з нас має відповісти на Кантове запитання, що *я повинен робити* за умов екологічної кризи? А це вже питання етики, практичної філософії. Якими нормами мають керуватися індивідуальна та колективна дії і яким чином вони можуть бути легітимовані за нашої доби? І тільки після відповіді на ці запитання можна шукати відповідь на запитання: *на що я можу сподіватися*.

*Чи можу я сподіватися* на гармонічні відносини людини з природою, де ця гармонія співвіднесена з гармонією людських відносин, з гідністю людини, чи тільки на виживання людини і суспільства загалом, на те, щоб продовжити нашу ходу в історії? Проте, знову ж таки, за умов екологічної кризи, нових технологій, генної інженерії на новий лад постає і Кантове запитання *що таке людина*? Адже відповідь на нього вже залежить не тільки від того, що ми можемо знати про людину і про світ, а й від того, чи існуватиме вона й надалі і що ми повинні робити для цього. Як бачимо, фундаментальні запитання Канта, поставлені ним у вступі до “Логіки”, не тільки не втрачають своєї актуальності, а й набувають ще більшої, навіть драматичнішої гостроти.

Усі ці запитання виходять за межі суто теоретичних, переходячи у площину практичної філософії. Вони також стають складником практичної філософії як прикладної етики. Проте значення практичної філософії не вичерпується її прикладними аспектами, адже екологічна криза не обмежується відомими емпіричними фактами загроз, пов’язаними з техногенною експансією людини в довкілля.

Звісно, екологічна криза – це криза ставлення людини до природи, така криза, що руйнує природу, яку ми отримали внаслідок еволюції. Це той процес, який сучасна філософія описує термінами “кінця природи”, що корелюється з іншими складниками діагнозу сучасної ситуації: “кінця людини” та “кінця історії”. І хоча парадигмально ця ситуація великою мірою інспірована новоевропейською філософією, найбільшої гостроти вона набуває саме за нашої доби. Гернот Бьоме називає цей процес переходом від “людської історії природи” до “історії природи людини”<sup>1</sup>, коли конструювання зовнішньої природи, спрямоване на створення “другої природи”, чому передувала еволюція “першої природи”, заступає створення “третьої природи”

<sup>1</sup> Böhme G. Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht. – Zug: Die graue Edition, 2002. – S. 175.

за допомогою переконструювання (чи переформатування) людиною своєї власної природної конституції.

Проте це не тільки криза ставлення людини до природи. Це криза сучасної доби, сучасної цивілізації, криза всіх її інституцій і систем: політики, економіки, науки, виховання. Однак передусім – це морально-етична криза. Це також криза етики як науки, її обґрунтування та застосування. Тому я наполягатиму на тому, що розробка екологічних проблем етики – це не так опрацювання її прикладних аспектів, як розроблення проблематики *обґрунтування* етики загалом. Адже екологічна криза – це не просто криза довкілля, це свідчення кризи людини і суспільства загалом, їхніх ціннісних орієнтацій і моральних норм. А тому неабиякої актуальності нині набуває соціальна етика.

Екологічна криза є загрозою буттю, Dasein, не лише в Гайдегеровому розумінні, тобто буттю людини, а й у розумінні Г. Йонаса, тобто буттю людства. Навіть більше, екологічна криза є *універсально-онтологічною кризою*, що загрожує буттю як такому, загрожує його цілості<sup>2</sup>. Адже тільки людина має світ як цілість, цілість усього буття. Знищуючи своє довкілля, вона знищує й саму себе, а знищуючи себе, знищує і саму цю цілість.

А отже, екологічна криза набуває онтологічного значення, змушуючи нас не тільки переосмислити усталені питання про співвідношення сущого й належного, буття та цінності, традиційних етосів і універсалістської моралі. Вона спонукає нас порушувати нові: чи може природа бути предметом етики та її останньою легітимативною підвалиною, якою мірою вона може поставати суб'єктом етики, чи поширюються, здавалося б, суто етичні категорії: належне, добро, обов'язок, гідність, право, свобода, справедливість, солідарність та ін. і на природу? Чи природа була, є і надалі залишатиметься “по той бік добра і зла”, тобто ціннісно нейтральною інстанцією?

Найважливішими з-поміж цих проблем постають засадничі принципи, на які має спиратися екологічна етика, їх обґрунтування та практичне застосування. Від того, наскільки вони обґрунтовані, залежить і те, якою буде стратегія їх прикладного застосування у подоланні екологічної кризи. Тому найважливішим запитанням теоретичної етики є запитання, наскільки можуть бути гранично обґрунтованими норми та цінності і чи можна обґрунтувати категоричний імператив і

<sup>2</sup> Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. Пер. з нім., примітки та післямова Анатолія Єрмоленка. – К.: Лібра, 2003. – С. 180.

щодо ставлення людини до природи, який був би так само безумовний і обов'язковий, як і моральний категоричний імператив у стосунках і відносинах людей між собою? І, нарешті, чи може природа правити за основу такого обґрунтування, тобто виконувати роль останнього аргумента, який не можна спростувати?

Справді, стрімкий розвиток науки й техніки, що призвів до екологічної кризи, потребує чітких регулятивів людської діяльності. Останнім часом дедалі частіше лунають заклики до етики. Можна сказати, що сучасне суспільство в розвинених країнах переживає етичний бум, спрямований на “реморалізацію” дійсності, “реабілітацію практичної філософії”, розвиток соціальної етики тощо. До того ж цей бум стосується не тільки етики як академічної та навчальної дисципліни, а й етики як прикладної дисципліни, що застосовується мало не в усіх сферах суспільства – від створення професійних кодексів до виникнення відповідних етичних служб у структурі корпорацій, організацій, установ тощо.

Зокрема Г. Гастедт і Е. Мартенс, посилаючись на книжку О. Гьофе “Ціна модерну”<sup>3</sup>, пишуть: “Попри весь, конче потрібний у цьому разі, скепсис щодо владних домагань або редукціонізму так званого етицизму, є всі підстави говорити про етичний бум. Тривалі дискусії з етики, які охоплюють сферу за сферою, – це та ціна, яку ми маємо заплатити за модерн з його дедалі більшими науково-технічними можливостями до експансії в особисте та суспільно-політичне життя і з його дедалі наполегливішим запереченням традиційних норм і ціннісних уявлень”<sup>4</sup>. І додають: “альтернативою цим дискусіям було б повернення до стану домодерну з його системою закритого порядку, сумнівний вибір на користь позірної певності замість непевності, пов'язаної зі свободою та самовизначенням”<sup>5</sup>.

Проте виникає запитання, якою має бути ця етика? Можливо, це має бути етика, що спиратиметься на традиційні норми та цінності? Однак треба мати на увазі – і про це йдеться в щойно наведеній цитаті, – що, по-перше, в процесі модернізації руйнуються усталені, вкорінені в традиційних звичаях і заведеннях, доброчинності окремих життєвих світів і життєвих форм, норми та цінності, тобто етоси. Етоси є дореф-

<sup>3</sup> Höffe O. *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt.* – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.

<sup>4</sup> Hastedt H., Martens E. (Hrsg.) *Ethik. Ein Grundkurs.* – Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1994. – S. 7.

<sup>5</sup> Ibidem.



лексивними, буттєвими способами існування норм і цінностей, належного загалом, що стали звичними або до яких призвичаїлися<sup>6</sup>.

На відміну від етосів мораль рефлексує щодо належного, а отже, норм і цінностей, а також загальних принципів, якими вона засадничується, і переводить їх в обов'язки, які діють у конкретних ситуаціях людських відносин. Тому мораль передбачає когнітивний рівень, що постає як етика. Услід за Н. Луманом можна сказати, що етика є рефлексивною теорією моралі. “Етика, – за визначенням “Енциклопедії з філософії й теорії науки”, – є вченням про мораль у сенсі спрямовувальних дію *звичайів* і *заведень* (more), *традицій* та *інституцій*. Визначальним і головним питанням етики є питання про можливість доброї моралі, тобто такої моралі, згідно з якою ми можемо добре жити, правильно діяти і розумом вирішувати й оцінювати наші дії та життя”<sup>7</sup>.

Етика як теорія не просто відкриває, описує, систематизує установлені етичні налаштування, що склалися у “природний спосіб”, а тематизує питання про можливості їх раціонального обґрунтування і межі застосування. Отже, етики є теоріями обґрунтування моралі. У такий рефлексивний, теоретичний спосіб мораль набуває інституційної форми і постає як відповідна соціальна система, що має свої функції в суспільстві, не зводячись до функцій інших соціальних систем. Це рівень соціальної етики, яка діє в певних суспільних межах, утворюючи відповідну соціальну інституцію, адже не все в суспільстві підпорядковано моральним категоріям і критеріям, а відбувається ще й відповідно до “логіки речей”.

По-друге, як свідчить друга частина цитати, це було б сумнівною альтернативою, адже повернення до традиційних звичаєвих форм за науково-технічної цивілізації ще менше уможлиблює контроль за її розвитком. І, по-третє, саме останньої третини ХХ століття виникли такі проблеми, для вирішення яких у людства немає алгоритмів, накопичених у попередньому досвіді, акумульованому в звичаях і тради-

<sup>6</sup> Етос як звичай – це майже калька, адже давньогрецьке поняття “етос” з часів Аристотеля і означає звичай, який, своєю чергою, укорінений у звичці, що досягається не вправами, а звиканням, отже, має онтологічний, а не рефлексивний характер. Тому етоси хоча й не є природними явищами, проте вони певною мірою уподібнюються до процесів, що діють у самій природі. У “Нікомаховій етиці” Аристотель зазначає: “Отже, не від природи і не всупереч природі існують у нас добродетності, але придбати їх для нас [25] природно, завдяки ж привчанням (δια του έθους) ми в них удосконалюємося” (див. Аристотель. Нікомахова етика. 1103а. / Αριστοτελούς. Ηθικά Νικομαχεύα / пер. з давньогрецької, коментарі В. Ставнюка. – К.: Аквілон-Плюс, 2002. – С. 57).

<sup>7</sup> Schwemmer O. Ethik. Mittelstraß J. (Hrsg.). Enzyklopedie und Wissenschaftslehre I. 2. Aufl. – Stuttgart, Weimar: Metzler, 1995. – S. 592.

ціях, отже в етосах. Це ті проблеми, які постають вперше або вони не були в минулому настільки масштабними і значущими, як нині.

До цих проблем належать передусім далекосяжні наслідки науково-технічного прогресу, які також відображаються на людських відносинах. Зокрема це проблеми, пов'язані зі створенням нанотехнологій, які остаточно втрачають свій зв'язок з людським життєвим світом і навіть із природним довкіллям людини, утворюючи окремий світ; це й питання про межі втручання науки за допомогою генних технологій у біологічну конституцію людини і спроба взяти під контроль подальшу природну еволюцію людського роду; це й питання біоетики, зокрема використання стовбурових клітин людських ембріонів для поліпшення людини як біологічного виду аж до створення "нової людини"; це й питання про відносини розвинених країн Заходу (Північ) з країнами, що розвиваються (Південь). А ця проблема, своєю чергою, наражається на питання про соціальну справедливість, вирішення якого може стати ще більшим тягарем для довкілля.

До того ж вирішення цієї проблеми зумовлює і проблему справедливості щодо наступних поколінь, межа вирішення якої знову-таки перебуває в екологічній площині, тобто в площині питання: як можуть бути враховані інтереси і майбутніх поколінь, і природи. Тому й актуалізуються питання етики щодо її застосування в усіх сферах людського буття. І найважливіше з-поміж них – питання співвідношення етики та екології, що призвело до виникнення такої нової дисципліни, як екологічна етика. Визначення предмета цієї нової дисципліни залежить від відповіді на запитання, чи має екологічна етика враховувати інтереси природи задля неї самої, чи тільки тому, що нехтування цими інтересами загрожує виживанню людського роду? А відповідь на це запитання, своєю чергою, дає змогу визначити межі і самої екологічної етики.

Однак так само й класичний раціоналізм модерну не може тут правити за взірць, адже, спираючись на парадигму суб'єктивності, він не в змозі обґрунтувати етику, яка могла б бути дієвою саме для вирішення нових – соціальних, економічних, міжнародних тощо проблем. Тим більше, що етика – це та ціна, яку він заплатив задля власного самоствердження, відкривши простір для експансії ціннісно-нейтральної раціональності в усі сфери сучасного суспільства.

Тому другим чинником сучасної ситуації у філософії моралі, практичній філософії та соціальній етиці є рефлексія щодо руйнації усталених – і традиційних, і раціоналістичних підходів до етики, з якими були пов'язані абсолютні критерії моральності. Тому, досліджуючи сучасні проблеми етики, варто враховувати обидва чинники, які, на наш погляд, зумовлюють новий характер моральних запитунків і моральних належностей.

## 1.2. До питання про пошуки нових етичних парадигм

Відповідаючи на запитання, якою має бути сучасна етика, щоб бути на рівні нинішніх викликів, звернімося до сумнозвісних запитань ХХ століття: “як можлива філософія після Освенціму?”, з усім драматизмом порушеного Т. Адорно в першій зі своїх “Медитацій з метафізики” наприкінці “Негативної діалектики”<sup>8</sup>, а також “як можливе поняття Бога після Освенціму?”, ще драматичніше поставленого Г. Йонасом у книжці “Про поняття Бога після Освенціму. Юдейський голос”, додамо сюди ще й запитання: “як можлива раціональність після Освенціму?”<sup>9</sup>. На жаль, цей перелік запитань можна продовжити: “як можлива етика після Освенціму?” Як можлива етика після ГУЛагу, після атомних бомбардувань, після 11 вересня тощо. І нарешті: “як можлива екологічна етика після Чорнобиля?”.

З огляду на всі катаклізми ХХ століття перше, що спадає на думку, коли міркуєш щодо відповіді на ці останні запитання, то це те, що така етика неможлива. І справді, тотальне відчуження людини, суспільства і природи, катаклізми, які спіткали ХХ століття, дали привід для негативної відповіді на ці запитання, а отже, й для етичного нігілізму загалом. Однак така відповідь була б тільки емоцією, втечею людини від світу, після чого треба було б поставити крапку і визнати свою цілковиту неспроможність і безпорадність. Це не відповідь практичного розуму, вільного, а тому законодавчого.

Тоді, можливо, це має бути цілковито нова етика, яка відповідала б сучасним вимогам, а тому всі зусилля якраз і треба прикласти до її конструювання? Як пише вже цитований мною Ганс Йонас, “природа людської діяльності, змінюючись, потребує також і змін в етиці”<sup>10</sup>, “потребує імперативів нового типу”<sup>11</sup>. Йонас і був тим філософом, який прагнув закласти підвалини такої нової етики, яка відповідала б вимогам нашого часу, доби науково-технологічної цивілізації. До створення нової етики, яка відповідала б екологічній кризі, закликає також академік М. Моїсєєв, наполягаючи на необхідності вироблення “нової мо-

<sup>8</sup> Adorno Th.W. Negative Dialektik. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970. – S. 352.

<sup>9</sup> Jonas H. Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987. – S. 7.

<sup>10</sup> Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. з нім. Анатолія Єрмоленка, Володимира Єрмоленка. – К.: Лібра, 2001. – С. 20.

<sup>11</sup> Там само. – С. 25.

ральності – моральності ноосфери та дотримання її”<sup>12</sup>. Однак виникає запитання, наскільки це має бути абсолютно нова етика? Справді, як частина культури етика не може бути чимось застиглим, раз і назавжди даним. Вона перебуває в постійному становленні, у пошуку нових засад обґрунтування і нових сфер застосування.

Проте, висуваючи домагання побудови нової етики, згадаймо Канта, який, не претендуючи на створення нової моралі, справді підніс її на новий щабель розвитку. У передмові до “Критики практичного розуму” він пише: “Один рецензент<sup>13</sup>, який хотів висловити щось несхвальне про цей твір, зробив це влучніше, аніж сам міг гадати, сказавши, що в ньому подано не якийсь новий принцип моральності, а тільки нову формулу. Та хто ж би й зважився запроваджувати якусь нову засаду всієї звичаєвості й немовби вперше її винаходити, неначе до нього світ не знав, що таке обов’язок або мав до цього всуціль хибний погляд? Проте той, хто знає, що означає для математика формула, яка цілком точно визначає те, що треба робити, щоб виконувати завдання, і не дає схибити, не вважатиме чимось незначним і непотрібним формулу, яка робить це щодо всякого обов’язку взагалі”<sup>14</sup>.

Додамо також, що в цій праці, так само як і в “Основоположеннях метафізики звичаїв”, яку згадає “один рецензент”, Кант наголошував, що моральний принцип, що встановлює суб’єктам дії вищий обов’язок, можна помислити тільки в *однині*. Проте навіть сам Кант вживає кілька редакцій категоричного імперативу. Тому ми можемо шукати тільки різні редакції, або формули, цього принципу залежно від історичної доби, контексту нашої дії, наших здібностей і парадигмального стану розвитку соціальної та гуманітарної наук.

Однак як регулятивна ідея це має бути *один* принцип, з якого зрештою виводяться правила, приписи, норми. І якщо філософія – це “доба, схоплена поняттям” (Гегель), то соціальна етика – доба, схоплена системою (конституцією) етичних норм і цінностей і впорядкована ними. Проте так само, як філософія виходить за межі “схоплення доби” і має дещо позачасове й позаемпіричне, так само й етика загалом і філософія моралі виходять за межі емпіричного

<sup>12</sup> Моисеев Н.Н. Экология, нравственность и политика // Вопросы философии. – 1989. – № 5. – С. 10.

<sup>13</sup> Мається на увазі Г.А. Тімель, який 1786 р. видав рецензію під назвою “Про моральну реформу пана Канта” (Ueber Herrn Kants Moralreform) на Кантову працю “Основоположення метафізики звичаїв”.

<sup>14</sup> Кант І. Критика практичного розуму / Пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленка. – К.: Юніверс, 2004. – С. 13.

контексту, містять дещо універсальне, що й проявляється у згаданому вище принципі. Важливим тут є запитання, чи можливе раціональне обґрунтування цього принципу, чи він дається нам нашою інтуїцією, чи задається ірраціональним рішенням (децизіонізм)? Це запитання й зумовлює суперечність між формальною етикою норм і матеріальною етикою цінностей, що неабиякої гостроти набула наприкінці XX – початку XXI століть.

І напрямом такого пошуку “нової формули” варто рухатися й нині. Проте тут постає ще одне запитання: а чи не висвітлює екологічна криза сутнісні визначення людини, зокрема й сутність сфери етичного? Чи не факт загрози в цій сфері взмозі ліпше її осягти. І чи не допоможе вона нам визначити нову, відповідну сучасній ситуації *формулу*, яка наблизила б нас до пізнання цієї сутності? Повторюю, саме нову формулу, а не нову етику.

Скориставшись давньогрецьким поняттям парадигми, реконструйованим Томасом Куном у “Структурі наукових революцій” і запровадженим ним для дослідження історії науки, можна виявити й певні парадигмальні позиції, шаблі в розвитку і філософії, а саме “буття”, “свідомість”, “мова”. Тут я посиляюся на книжку Ю. Габермаса “*Nachmetaphysisches Denken*”, в якій він виокремлює такі парадигмальні способи мислення, як *онтологічний*, *рефлексивний* і *лінгвістичний*<sup>15</sup>.

Подібну думку висловлює й К.-О. Апель, виокремлюючи такі парадигмальні фази в історії філософії: *онтологічну метафізику*, *трансцендентальну філософію свідомості*, або *філософію суб’єкта*, і, нарешті, *трансцендентальну семіотику*, інспіровану *аналітичним*, *прагматичним* і *герменевтичним* поворотом у сучасній філософії<sup>16</sup>. Історично цими парадигмами позначався той чи той спосіб запитувань, домінування якого окреслювався тим, що Аристотель називав *першою філософією*.

Так, домінантою в першій парадигмі, властивій античній філософії, зокрема і Аристотелевій, було запитання про *буття суцього*. І хоча на

<sup>15</sup> Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988. – S. 20. Такий парадигмальний поділ усталений для сучасної філософії. Адже сам Габермас спирається на відповідні розробки цієї проблематики сучасними німецькими філософами Гербертом Шнедельбахом та Ернстом Тугендгатом. (Див.: Tugendhat E., Wolf U. Logisch-semantische Propedeutik. – Stuttgart: Reclam, 1988. – S. 7 ff.)

<sup>16</sup> Apel K.-O. Nichtmetaphysische Letztbegründung? // Nachmetaphysische Philosophie. – Köln, 1990. – S. 42; Apel K.-O. Transzendente Semiotik und die Paradigmen der ersten Philosophie (Erster Vortrag) // Apel K.-O., Höhle V., Simon-Schaefer R. Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie. – Bamberg: Universitäts-Verlag, 1998. – S. 22.

протизагальному конкретним наукам це запитання було всезагальним, однак воно становило головний мотив запитань цих наук, *безпосередньо* звертаючись до становища речей у світі, самої будови буття. У другій, підготовленій Декартом та англійськими емпіриками парадигмі, яка дістала свого класичного прояву у філософії Канта, ставилося запитання про можливості та умови *пізнання* сущого як предметів свідомості, засадничених мисленням, самосвідомістю або розумом. Тому в Канта онтологію заступає трансцендентальна філософія, яка на місце речей загалом ставить синтетичне пізнання а-пріорі. Третю парадигму як першу філософію можна зрозуміти, розглядаючи її під кутом зору трансформації та радикалізації Кантової трансцендентальної філософії, зокрема й загострення проблеми про трансцендентальну саморефлексію розуму як відповідь на запитання “як можлива трансцендентальна критика розуму?”.

Варто зазначити, що порівняно з Куном, який парадигмальні зміни як революції в науці розглядав історично, сучасна філософія, скажімо Апель, Габермас чи Гюсле, під парадигмами розуміє не певні історичні етапи розвитку філософії, а методологічні ознаки трьох фундаментальних запитань. Тому це не означає, що перша парадигма не містила теорії пізнання, мовленнєвої прагматики чи семіотики, або новоєвропейський трансценденталізм цілковито залишив поза увагою тему інтерсуб’єктивності, а сучасна філософія не переймається метафізикою та гносеологією. Ідеться тут про те, *що саме* з філософських дисциплін є рушієм розвитку всіх інших, тобто що є *першою філософією*. Нині такою першою філософією і постає трансцендентальна семіотика.

На відміну від мовноаналітичного, мовнопрагматичного та мовногерменевтичного поворотів, що спираються на ідею *детрансценденталізації* повсякденного мовлення, а отже контекстуалізм і мовну й культурну обумовленість нашого мислення, пізнання та моральної свідомості, заперечуючи їхню універсальну значущість, годі казати вже про граничне обґрунтування, трансцендентальна семіотика як перша філософія прагне спростувати тотальну обумовленість нашого пізнання і моральних норм контекстом мовлення, культури та історії, висувуючи питання про граничне обґрунтування теоретичної та практичної філософії.

Спираючись на такий підхід, я пропоную застосовувати зазначені парадигми і в етиці, і в практичній філософії. Це означає, що, аналізуючи сучасну ситуацію, ми маємо порівнювати її з попередніми етичними ситуаціями відповідно до змін цих парадигм, показуючи також, як змінюється і морально-етична формула, а отже, як конкретизується

й категоричний імператив. Відповідно в етиці можна виокремити такі парадигми: онтологічну етику доброго життя Аристотеля, етику автономного суб'єкта та етику дискурсу комунікативної філософії, засадничену трансцендентальною прагматикою.

Такий парадигмальний підхід, як на мене, варто застосовувати й для вирішення проблем соціальної етики екології та практичної філософії природи. Тому в цьому дослідженні ми прагнутимемо застосувати зазначені парадигми і до вивчення парадигмальних змін у стосунках людини з природою, що проходить стадії 1) відносної єдності людини та суспільства з природою (онтологічна), 2) втрату такої єдності в людській суб'єктивності (рефлексивна) і 3) прагнення відновити втрачену єдність на новому рівні філософії мовлення як регулятивного принципу подальшого розвитку технологічної цивілізації (комунікативна).

Відповідно до цих парадигмальних змін варто розглянути й зміни в царині моральних належностей, пов'язаних також і з практичною філософією природи, а саме – відносну єдність повинного й сущого, властиву докантовій метафізиці, їх роз'єднання новоєвропейською філософією свідомості, інспіроване Д. Г'юмом та І. Кантом, і, нарешті, різноманітні варіанти вирішення цієї проблематики сучасною етикою, в річищі якої можна виокремити голістську, онтологічну та дискурс-етичну парадигми.

Одразу хочу зауважити, що у своєму дослідженні я спиратимуся на дискурс-етичну парадигму. Це означає, що відповідно до цієї парадигми етика постає не як статистичний, чітко прописаний каталог максим поведінки, дій, вчинків, а як динамічний дискурс щодо цих максим<sup>17</sup>. Таке звернення до етики дискурсу обумовлено багатьма чинниками. Передусім воно пов'язано з тим, що існує усталена тенденція, спричинена так званим герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичним поворотом у світовій філософії. Проте сама ця тенденція останньої третини ХХ століття обумовлена і соціально-онтологічними чинниками. Тобто глобально-екологічна криза, яку ми переживаємо, потребує *колективних зусиль*, спрямованих, по-перше, на її пізнання, а по-друге, на її подолання, принаймні пом'якшення. І це завдання виводить на передній край етичного дискурсу проблему *відповідальності*, точніше спільної відповідальності, а екологічно-етичного дискурсу – проблему *спільної відповідальності* щодо

<sup>17</sup> Див.: Kirsch G. Staat und das reiche Leben in einer armen Welt // Neuere Entwicklungen in der Wirtschaftsethik und die Wirtschaftsphilosophie – Berlin, Heidelberg: Springer Verlag, 1992. – S. 101.



природи. Тому етика дискурсу в поєднанні з трансцендентальною семіотикою і постає нині, як я вважаю, *першою філософією*.

Кантове запитання теоретичної філософії “*що я можу знати?*” дедалі більше актуалізується й конкретизується запитанням “*що ми можемо знати?*”. А запитання практичної філософії “*що я повинен робити?*” дедалі більше перетворюється на запитання “*що ми повинні робити?*”. Адже щоб пізнати сучасну ситуацію недостатньо окремих дослідницьких зусиль, потрібні колективні зусилля, щоб вирішити сучасні проблеми недостатньо спиратися тільки на власне сумління, власний практичний розум, автономію, добру волю тощо, тобто категорії класичної індивідуальної етики, засадниченої філософією свідомості. Тільки спільними зусиллями ми можемо відповісти на запитання “*на що ми можемо сподіватися?*”. Чи можемо ми сподіватися на те, що ми збережемо самих себе, збережемо як людство, що й буде сучасною відповіддю на запитання “*хто ми є?*”, “*що таке людина як людство?*”.

Таким чином, у відповідях на всі ці запитання недостатньо звернення до монологічної парадигми, а отже до індивідуальної етики та етики любові до ближнього, яка висуває запитання про моральне поведіння особистості та про її моральне переконання, а також про моральне поведіння з ближнім. Тут потрібна *соціальна етика*, або етика інституцій, що переймається запитанням про належне в побудові соціальних відносин<sup>18</sup>. До неї належать і політична етика, і економічна етика, і етика науки, і технічно-інженерна етика, і, нарешті, екологічна. Така соціальна етика має утворювати ціннісно-нормативне поле, яке М. Моїсєєв називає “інституціями згоди”<sup>19</sup>, без яких годі сподіватися на вирішення сучасних нагальних проблем, передусім екологічних.

Однак й інституційні етики, своєю чергою, потребують легітимації, тобто вирішення питання: що врешті-решт виправдовує їхнє домагання значущості. Проте, аби уникнути непорозумінь, хочу наголосити: звернення до соціальної етики не означає, що йдеться тут про колективну етику інституцій як анонімну етику, де зникає відповідальність конкретної особи. Соціальна етика не усуває індивідуальну, а окреслює її межі, і навпаки, індивідуальна етика окреслює межі соціальної етики. Вони мають взаємно обмежувати й доповнювати

<sup>18</sup> Про відмінність індивідуальної та соціальної етик див.: Сутор Б. Малая политическая этика // Политическая и экономическая этика / Пер. с нем. С. Курбатовой, К. Костюка. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – С. 44.

<sup>19</sup> Моисеев Н.Н. Экология, нравственность и политика. – С. 18.



одна одну, визначаючи горизонти відповідальностей: індивідуальної, інституційної, соціальної та універсальної. Тому Кантове запитання *що я повинен робити* не втрачає своєї актуальності, воно тільки доповнюється запитанням *що ми повинні робити разом*, як обґрунтувати нашу спільну відповідальність, в якій була б ідентифікована й індивідуальна відповідальність, і щоб ці відповідальності поєднувалися між собою і правила за обов'язок нам усім?

Для вирішення цього запитання *що ми повинні робити* варто також звернутися до з'ясування таких понять, як екологія, довкілля, етика й екологічна етика, соціальна етика. Великою мірою екологічна криза викликана технічною експансією людини у сферу природи, яка дедалі більше постає як засіб, або ресурс, як те довкілля, що редукується до можливостей людського виживання у світі. Це властиво й експансії в природу. Як пише К.-М. Маєр-Абіх у передмові до українського видання книжки “Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту”, “ми поведимося як орди міжпланетних загарбників, які хотіли б якомога довше і якомога комфортніше жити на цій землі, не вважаючи при цьому її своєю батьківщиною, а поводячись так, начебто збираються податися до наступної планети, споживши тут геть усе або зробивши його непридатним для споживання”<sup>20</sup>.

Проте саме наприкінці ХХ століття така експансія задля комфортного існування людини стала настільки потужною, що вона, власне, вже не тільки не забезпечує виживання людини, а й загрожує знищенню і її, і її довкілля. Тому й заговорили про захист довкілля. Однак чи не пов'язаний сам екологізм, а отже й екологічний розум з інструментальним розумом, що й потребує виходу за свої межі, свого самоподолання? Мабуть, на це запитання треба дати стверджувальну відповідь, адже забезпечує таку експансію так званий інструментальний розум, точніше *розсуд*, екологічний вимір якого і можна назвати *екологічним розумом*, що об'єктивується та інституціалізується в *екологічній раціональності*.

Тому у ХХ столітті навряд чи знайти філософа чи соціолога, який так чи так не з'ясовував би свої стосунки з розумом, з раціональністю. Мабуть, тільки ледачий не критикував раціональність доби пізнього модерну. Десятки, а може й сотні праць тільки у своїх назвах містять слово “критика”, коли йдеться про розум. Термін “критика” вживається і в Кантовому тлумаченні, тобто як метод наукового пізнання і само-

<sup>20</sup> Див.: Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту. Пер. з нім., післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. – К.: Лібра, 2004. – С. 9–10.

рефлексії розуму, і мало не в буденному значенні цього слова, тобто оцінювання розуму, раціональності як суто негативного (репресивного, руйнівного для життя тощо) явища<sup>21</sup>.

На мій погляд, саме ставлення людини до природи як до довкілля на основі інструментального розуму й призвело до екологічної кризи. І так само, як на традицію як визначальний складник життєвого світу людини почали звертати увагу тоді, коли вона докорінно змінюється і зрештою руйнується, а тому потребує раціонального обґрунтування засобами критичної рефлексії, так само й екологія постає предметом дослідження, коли природне довкілля (також складник життєсвіту) зазнає докорінних змін, що загрожує не тільки руйнацією життєсвіту, а й людини як такої.

У цьому сенсі потрібне переосмислення і самого поняття екології, і екології як науки. Згадаймо, термін “екологія” запровадив ще XIX століття Е. Гекель у праці “Загальна морфологія організму”, в якій “екологія” визначалася як “загальна наука про відношення організму до навколишнього зовнішнього світу”<sup>22</sup>. До предмета її дослідження передусім належать усі умови для існування живих організмів – неорганічні (наприклад, світло, тепло, повітря, вода, ґрунт) і органічні (харчування, вороги, друзі). Утворення взаємодії між живими організмами та зовнішнім світом Гекель пояснював на основі десцендентної теорії як наслідок природного відбору в боротьбі за існування. Тому Гекель розглядав екологію відповідно до теорії еволюції Ч. Дарвіна.

Подальшим розвитком екологічної науки стали праці біолога-теоретика та етолога Якоба фон Юкскюля, який 1909 року у книжці “Довкілля та внутрішній світ тварини” запровадив поняття “довкілля” (Umwelt)<sup>23</sup>. Довкіллям, за Юкскюлем, позначається той фрагмент

<sup>21</sup> Згадаймо хоча б “Критику інструментального розуму” Макса Горкгаймера, “Критику діалектичного розуму” Ж.П. Сартра, “Критику ціннічного розуму” Петера Слотердайка, “Критику функціоналістського розуму” Ю. Габермаса, “Критику маленького розуму” Ганса Ленка, “Критику медійного розуму” Гьодарта Пальма і навіть “Критику комунікативного розуму” Франка Бурена.

<sup>22</sup> Haeckel E. Generelle Morfologie des Organismus. – Berlin: Reimer, 1866. – S. 286.

<sup>23</sup> Див.: Uexküll, J. von. Umwelt und Innenwelt der Tiere. 2. vermehrte und verbesserte Auflage. – Berlin: Verlag von Julius Springer, 1921. Я перекладаю українською мовою юкскюлеве поняття *Umwelt* як довкілля, адже в німецькій мові воно утворюється за допомогою корінного слова *Welt*, що означає *світ* (причому це може бути й партикулярний світ, адже універсум німецькою мовою позначається словом *Weltall*), та префіксом *um*, яким позначається щось на кшталт *довкола*, тому *Umwelt* дослівно можна перекласти словосполученням “навколишній світ”, яке, на мій погляд, за змістом цілком збігається зі словом *довкілля*. Тому в тексті монографії ці терміни вживатимуться як синоніми.

комплексного світу, який редукується до можливостей виживання та ствердження тієї чи тієї живої системи, утворюючи, так би мовити, певну “нішу” чи “капсулу” для її існування.

Важливим етапом концептуалізації екології як науки стали праці німецького іхтіолога Карла Мьобіуса, який застосував поняття “біоценозу” для дослідження живих організмів, а також започаткував вивчення рослин і тварин саме як *життєвих спільнот*, а не окремих організмів<sup>24</sup>. На початку XX століття (1918 р.) німецький лімнолог А. Тінеман пішов далі цим напрямом і, досліджуючи водоймище як живий організм, вперше використав поняття “екосистеми”<sup>25</sup>.

Варто також зауважити, що, запроваджуючи поняття “екологія” до наукового обігу, Гекель окрім зазначених визначень позначав ним також становище, яке посідає кожний організм “в економії природного цілого”. У своїй лекції у зв’язку зі вступом на посаду 1869 року він таким чином визначав екологію: “Під екологією ми розуміємо вчення про економію, господарство тваринних організмів. Вона спрямована на те, щоб досліджувати відношення тварини до свого неорганічного та органічного оточення, зокрема дружні й ворожі відносини до тих тварин і рослин, з якими вони вступають у прямий і непрямий контакти; або, одним словом, ті складні взаємини, які Дарвін визначав як умови боротьби за існування”<sup>26</sup>.

Як бачимо, у формулюванні екології Гекелем міститься економічний вимір, тобто екологія – це господарство організму. Проте цей вимір не дістав подальшого розвитку. Екологію дослідник тлумачив передусім як складник біології. Потреба об’єднання економіки та екології постала вже наприкінці XIX століття, причому не як теоретична, а передусім як технічно-практична проблема, саме в економіці, спершу в рибному та лісничому господарствах. Економія почала тут правити не тільки за теоретичну модель, а й набула практичного значення і стала матеріальним стимулом до розвитку екології.

З огляду на це варто назвати передусім видану 1877 року книжку “Устриці й устричне господарство”<sup>27</sup> згаданого мною вище Карла Мьобіуса, який, вивчаючи біологічні причини зменшення колоній устриць і молюсків у водоймищах землі Шлезвіг-Гольштайн, досліджував спіль-

<sup>24</sup> Möbius K. Die Bildung, Geltung und Bezeichnung der Artbegriffe und ihr Verhältnis zur Abstammungslehre. – Jena, 1986.

<sup>25</sup> Див.: Trepl L. Geschichte der Ökologie. – Frankfurt a. M.: Athenäum, 1987. – S. 152 f.

<sup>26</sup> Цит. за Tischler W. Ökologie // Historisches Wörterbuch der Philosophie (Hrsg. J. Ritter, K. Gründer). B. 6. – Basel, Stuttgart: Schwabe, 1984. – S. 1146.

<sup>27</sup> Möbius K. Die Auster und die Austerwirtschaft. – Berlin, 1877.

ноти живих організмів як господарські підприємства та об'єднання підприємств. Тому згромадження устриць в екологічній науці з самого початку поставало економічною категорією і розглядалося під кутом зору підвищення продуктивності та ефективності устричних господарств. Як бачимо, саме економіка спершу каталізувала і теоретичний, і практичний інтереси до екології як системи господарства. Нині, з огляду на екологічну кризу, навпаки, економіка має отримати новий імпульс для свого розвитку від екології.

Сучасна філософія визначає екологію як “окрему дисципліну біології, що як вчення про “господарство природи” є наукою про відношення організму до свого довкілля. До її центральних понять належать екосистема та екологічна рівновага”<sup>28</sup>.

Проте поняття “екологія”, зокрема коли йдеться про екологічні проблеми людини і суспільства, виходить за межі біології, набуваючи набагато ширшого змісту, що характеризує ставлення людини та суспільства до свого довкілля. І хоча поняття екології Гекель спершу застосовує до дослідження живих організмів, його первинні коннотації безпосередньо пов'язані передусім із соціокультурною сферою. Згадаймо, це поняття походить від давньогрецького οἶκος – помешкання, дім, оселя, майно. Так само дотичне до нього й поняття “довкілля”. Отже, екологія як соціальна категорія – це вчення про дім, яку люди як земні істоти мають за свою батьківщину<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Küppers B.-O. Ökologie. *Mittelstraß J.* (Hrsg.). Enzyklopedie und Wissenschaftslehre II. 2. Aufl. – Stuttgart, Weimar: Metzler, 1995. – S. 1068.

<sup>29</sup> Про це свідчить німецьке “Heimat”, яке походить від старонімецького “Heim” – оселя, дім, господар, що у філософському сенсі означає дім людини в найширшому розумінні цього слова, куди входить і природне, і соціокультурне довкілля. Цьому слову відповідає українське “батьківщина” (з наголосом на перший склад і з написанням з малої літери), куди належать успадкований від батька земельний наділ, батьківська хата, подвір'я з усією худобою, начинням тощо. Все це й можна назвати словом батьківська господарство, або “батьківщина”, маючи на увазі економічний зміст цього поняття. Проте і в українській мовній культурі це поняття має глибший зміст, пов'язаний з первинною дім людини. Цьому поняттю відповідає російське “родина”, або “малая родина”, яке ближче до первинного латинського слова natio (від лат. nasci – народжувати), що означає те місце, де людина народилася і в якому вона укорінена у своєму природному і культурному бутті як життєві. Це місце, своєю чергою, пов'язується зі спільнотою (громадою), з матеріальною (субстанційною) або “жіночою” раціональністю. Протилежним поняттю “Heimat” є поняття “Vaterland”, що українською передається як “Батьківщина” (з наголосом на передостанній склад і написанням з великої літери), або “Вітчизна”, а російською “Отечество”. Останні мають соціокультурні коннотації, які відповідають національно-державно-політичним інституціям, пов'язаним із суспільством, цілорационально дією або “чоловічою” раціональністю.

На відміну від інших живих істот людина забезпечує можливості свого існування за допомогою інструментального розуму, перетворюючи на свою домівку весь світ. Звісно, одним з найважливіших аспектів ставлення людини до природи є ставлення її як до довкілля, яке є джерелом її енергії, харчування та захисту від *контингентної комплексності* світу.

Проте природа не зводиться до довкілля, вона є також джерелом нашої естетичної насолоди і, зрештою, носієм логосу, технічний розум щодо якого є тільки його складником, його фрагментом. Отже, ойкос людини на відміну від довкілля позалюдської природи не повинен бути цілковито редукованим до довкілля універсумом, а саме довкілля має дістати свого завершення в єдності універсуму, тобто і довкілля, і ойкос людини мають бути налаштовані на універсальні закони природи, які, своєю чергою, звернімося знову до Канта, збігаються з універсальними законами моралі як логос. Тому причиною екологічної кризи є не те, що людина не прагне свій ойкос довершити до універсуму, а в тому, що вона універсум прагне редукувати до свого ойкоса, тобто вимірювати світ тільки своєю власною міркою, а отже й міркою своєї домівки.

Можливо, це видаватиметься трохи несподіваним (адже принаймні останні тридцять років, коли йдеться про екологію, неодмінно виникають такі асоціації: по-перше, нашому довкіллю загрожує небезпека і, по-друге, його треба захищати), але, на мій погляд, саме екологізм як принцип є основою екологізму як проблеми. Тому й потрібне критичне (у сенсі Канта) переосмислення екологізму як принципу<sup>30</sup>. Дедалі частіше в сучасній літературі, присвяченій цій проблематиці, йдеться про “постекологічне мислення”<sup>31</sup>.

Отже, крім критики інструментального розуму потрібна всеосяжна критика екологічного розуму<sup>32</sup>. Без такої критики годі сподіватися, що екологічна етика перетвориться на нормальну науку (“normal

<sup>30</sup> У нашій філософській літературі екологізму як соціально-політичному і теоретичному феномену присвячена, зокрема, праця *Т.В. Гардашук* Концептуальні параметри екологізму. – К.: Парапан, 2005.

<sup>31</sup> Наприклад, цей термін вживає британський філософ І. Блюдорн: *Blühdorn I. Post-ecologist Politics. Social theory and the abdication of the ecologist paradigm.* – London, 2000.

<sup>32</sup> Таке завдання висувається і в західній літературі, зокрема німецьким дизайнером Йоргом Петрушатом у доповіді “Наміри щодо критики екологічного розуму”, проголошеній перед слухачами екологічного класу *Bauhaus Dessau* у грудні 1992. Див.: *Petruschat J. Vorsätze zu einer Kritik der ökologischen Vernunft. Vortrag vor der Umweltklasse des Bauhauses Dessau im Dezember 1992* // Form + zweck 20.

science”) в сенсі Томаса С. Куна. Таку критику треба здійснити на основі рефлексії щодо того, наскільки екологічна раціональність 1) відповідає природним законам і тим самим системам рівноваги в природі; 2) самоцінності природи; 4) конститутивній вбудованості людини в природні принципи життя; 5) використання природи задля людини з відповідальністю перед її законами та її смисловими формами.

Таким чином, варто, мабуть, новими очима поглянути й на таке явище, як *екологічна етика* – надбання саме останньої третини ХХ століття. Вперше термін *екологічна етика* було запроваджено на семінарі Фрайбурзького університету 16/17 травня 1987 року<sup>33</sup>. Під назвою *екологічна етика* останніми десятиліттями виник і бурхливо розвивається новий і досить гнучкий дослідницький напрям, який, зосередившись на проблематиці довкілля, концентрує свою увагу на відносинах між людиною та природою.

Абстрагуючись від небезпеки перетворення цього словосполучення на ідеологічне гасло, наголосимо ще й на іншій загрозі – загрозі того, що етика як філософська й загальна рефлексія щодо правильного й доброго життя принаймні частково може перетворитися на частину науки екології. Проте така наука, як екологія, має справу з аналітичним знанням, а етика – з нормативним. Звісно, етичні налаштування можуть бути об’єктом екологічного дослідження, проте тільки з огляду на їхній психічно-соціологічний аспект, беручи до уваги, що універсально-значуще та філософсько-рефлексивне про добру й правильну дію фактично впливають на відношення людини зі своїм довкіллям. Тому етика (екологічна), перехреснюючись з екологічною наукою, не може бути її частиною, адже в цьому разі треба було б погодитися з положенням, що людина цілковито детермінована природними закономірностями, якими якраз і займається саме екологічна наука.

А тому в нашому дослідженні йтиметься не так про екологічну етику як прикладну дисципліну, як і передусім про *етику* як таку, що містить і теоретичний, і прикладний складники, зокрема і ставлення людини до природи. Теоретична етика, про що вже йшлося, переймається засадниченням й обґрунтуванням етичних належностей – принципів, норм, приписів. Без теоретичної етики, що займається переважно нормативними аспектами і методами моральної аргументації, неможлива й прикладна етика, сфера застосування якої поширюється на дію моральних норм у конкретних сферах і ситуаціях людського буття.

<sup>33</sup> Bayertz K. Vorwort // Ökologische Ethik. – München-Zürich: Verlag Schnell & Steiner, 1988. – S. 7.

### 1.3. Дискурс етики та екології як комплексна проблема

Пристаючи до нашого дослідження, треба мати на увазі неабияку складність проблеми, вирішення якої потребує не тільки виходу в екологічну етику, а й у річище філософії природи, філософії науки й техніки, філософії господарства і політичної філософії. У такому разі, коли йдеться про філософію, передусім мається на увазі практична філософія як прикладна етика, спрямована на дослідження конкретних дій, практик, суджень і рішень, конститутивних для конкретних сфер людської діяльності. Тому прикладна етика за умов екологічної кризи на новий лад загострює проблеми філософії, спрямованої на конкретні дії, на практику, а також проблеми, пов'язані з вирішенням проблеми зв'язку теорії і практики. Цілком ймовірно, що тут на нас чатуватиме ще одна пастка – пастка моралізму та ригоризму. Адже мораліст робить мораль мало не єдиним масштабом оцінки людської діяльності, фактично ігноруючи відносну самостійність таких сфер людської активності, як господарство, політика, право, наука, техніка тощо.

Як правильно зазначають Ф. Канак і М. Кисельов, посилаючись на книжку В. Гюсле “Філософія та екологія”<sup>34</sup>, вирішення екологічних проблем потребує неабиякого знання біології<sup>35</sup>. Сюди треба додати, що воно потребує не тільки знання біології, а й інших природничих наук: екології, етології тощо. Не меншої уваги потребує й знання у сфері соціальних наук: політології, соціології, економічної теорії тощо. На межі цих дисциплін і етики виникають нові сфери знання: біоетика, політична етика, етика господарства, соціальна етика, етика науки, глобальна етика та ін.

Проте згадані українські дослідники залишили поза увагою подальший розвиток думки Гюсле, який наголошує, що вирішення сучасних, зокрема й екологічних, проблем неможливе без вирішення нормативних питань<sup>36</sup>. Адже коли ми оцінюємо стан нашої екології як кризовий, то йдеться про *ненормальний* стан екологічної ситуації, бо криза будь-якого предмета є *ненормальним* станом. Тоді протилежним поняттям є *нормальний* стан, що відповідає ідеальному стану цього предмета, тобто тому, яким йому годиться або *належить* бути.

<sup>34</sup> Хёсле В. Философия и экология. – М.: Изд. фирма АО “Kamі”, 1994.

<sup>35</sup> Кисельов М.М., Канак Ф.М. Національне буття серед екологічних реалій. – К.: Тан-дем, 2000. – С. 14.

<sup>36</sup> Гюсле В. Зазнач. праця. – С. 211–212.



Нормальний стан в екології – це екологічна рівновага, а ненормальний – порушення такої рівноваги. І оскільки екологічна рівновага є не емпіричним, а нормативним поняттям, пов'язаним з ідеальним, за допомогою якого ми оцінюємо емпіричне, то й екологічна рівновага є ціннісно-нормативним поняттям. А з огляду на те, що таке оцінювання здійснює людина, то це вже ціннісно-нормативно-етичне поняття, що відповідає на запитання, що повинна робити людина і людство як належить, аби досягти екологічної рівноваги.

Однак за будь-якої спроби вивести засади моральності тільки з опосередкування морального принципу з усім предметним знанням, тобто належне – з буття, на етику чатує небезпека “натуралістичної хиби”, як її сформулював Дж. Мур<sup>37</sup>, або, як її називає О. Гьофе, “хиби буття-належне”<sup>38</sup>, що веде свій родовід від г'юмівсько-кантового положення в етиці про невиводжуваність належного з буття.

І хоча моральні належності виникають серед людей і для людей, тобто в емпіричному світі життя людей, вони вже за своїм визначенням мають приписувальне і зобов'язувальне спрямування. Тому за своєю суттю вони передусім мають не дескриптивний, а прескриптивний характер. Як слушно наголошує І.Г. Райт, “норми приписують, а не описують”<sup>39</sup>. Проте за своїм змістом вони певною мірою “щось і описують”, але не суто емпіричний (феноменальний) світ, а світ ноуменальний (ідеальний). Тому для обґрунтування екологічної етики (зауважую на другому слові) варто спиратися не на концепт реального, а на концепт ідеального світу відношення людини з природою, онтологічне конструювання якого є неабиякою складністю, а то й взагалі неможливе. Проте можливе конструювання ідеального світу людей як ноуменальних істот, що містить не фактичний, а контрфактичний зміст.

<sup>37</sup>Згадаймо, Дж. Мур, обстоюючи услід за Г'юмом положення про нередукованість висловлювань, якими позначається належне, до висловлювань, якими позначається суще, наполягав на тому, що “добро як таке” можна тільки інтуїтивно осягти, а не визначити, і що будь-яка спроба такого визначення призводить до “натуралістичної хиби”, проявом якої є гедонізм, метафізична етика, натуралізм та утилітаризм. (Див.: Мур Дж. Принципи етики. – М.: Прогресс, 1984. – С. 100.)

<sup>38</sup>Höffe O. Sittlich-politische Diskurse: philosophischen Grundlagen, politische Ethik, biomedizinische Ethik. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981. – S. 16.

Див. також: Höffe O. Naturrecht (Vernunftrecht) ohne Fehlschluß. Ein rechtsphilosophisches Programm. – Wien, 1980.

<sup>39</sup>Wright G. H. Von. Sein und Sollen // Wright G. H. Normen, Werte und Handlungen. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994. – S. 45.



Яким чином можна визначити термін “екологічна етика”? Скажімо, німецька дослідниця Ангеліка Кребс, прагнучи подолати традиційне обмеження етики міжлюдськими стосунками, дає таке її визначення: “Екологічна етика займається питаннями етично правильного ставлення людини до природи”<sup>40</sup>. На мій погляд, безпосередній предмет етики все-таки треба обмежувати людським світом, а позалюдський світ входить в етику тільки опосередковано. А отже, як на мене, предметом екоетики є не відношення людини до природи, а відношення людей одне з одним і суспільства загалом щодо природи.

Додам тільки до цього, що головними питаннями моралі, а отже й етики, є питання *справедливості*. Саме вирішення цього питання набуває неабиякого функціонально-практичного значення у міжлюдських і соціальних конфліктах. А коли йдеться про екологічну етику, виникає запитання і про справедливість ставлення до природи, що також постає неабиякою складністю, якщо спиратися на принцип екологізму. Забігаючи наперед, можна сказати, що питання справедливості варто ставити також як питання людських відносин *щодо* природи. Це те, що стосується сфери застосування, тобто прикладної частини етики.

Треба зазначити, що взагалі екстраполяція категорій етики на природу постає досить проблематичною. Адже природа “від природи” не є ані доброю, ані злою, вона – “по той бік добра і зла”. І це стосується не тільки застосування, а й обґрунтування етики, тобто не тільки її прикладної, а й теоретичної частини. Ще раз нагадаю, що значущість етичних норм не визначається емпірично. Тут, на мій погляд, навряд чи можна спростувати положення про невиводжуваність Sollen із Sein, започаткованого й обґрунтованого новоєвропейською філософією.

Ще раз наголосимо, завдяки етичним нормам приписуються, а не описуються певні способи поведінки, життєві форми або соціально-політичні інституції. Тому неможливо фундаментальні поняття етики, такі як “моральність”, “морально добре”, “справедливість” тощо визначити спираючись суто на природні якості (дескриптивні складники), такі, скажімо, як корисне, задоволення, життєво необхідне, бажане тощо. Навіть більше, обґрунтування (екологічно-) моральних імперативів не можна здійснювати на основі звернення до самоцінності природи або її фрагментів. Скажімо, вимогу *Захищай ліс, тому що він має власну цінність!* не можна вважати обґрунтованою,

<sup>40</sup> Krebs A. Ökologische Ethik I: Grundlagen und Grundbegriffe // Die Bereichsethiken und ihre Theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Julian Nida-Rümelin (Hrsg.). – Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1996. – S. 347.

оскільки в цьому разі ліс є емпіричним об'єктом, з якого не можна вивести моральний припис, що був би універсальним, тим більше зробити його засадничим принципом.

Звісно, етичні норми і цінності мають і дескриптивний, і аналітичний, і прескриптивний, і нормативний складники. Однак належність та обов'язковість моральної дії не можна виводити з чистих дескрипцій природного й соціального світів. Оскільки із суто формально-логічних підстав не можна зробити умовиводи як їхні передумови: прескрипції (Sollsätze) дещо цілком інше, аніж дескрипції (Seinsätze). Так само вони не можуть бути виведені з емпіричних соціальних якостей: життєвих світів, життєвих форм, етносів, націй, географічних чинників тощо. І на того, хто намагатиметься обґрунтувати моральні принципи, звертаючись до емпіричного пізнання (скажімо, до дослідження людської поведінки в таких царинах, як психологія чи соціологія), чатує "етноцентрична хиба", як її було сформульовано Ю. Габермасом<sup>41</sup> та конкретизовано Р. Решером<sup>42</sup> і Т. Ренчом<sup>43</sup>.

Щодо нашого предмета я пропоную запровадити таку категорію, як "екоцентрична хиба", яка полягає у спробі вивести моральні приписи та норми, що регулюють стосунки людей одне з одним *щодо* довкілля, із такої науки, як екологія. Внаслідок цього екологічний імператив, по-перше, зводиться до *дескрипцій* порушень рівноваги природи, що суперечить прескриптивній формі імперативних приписів, по-друге, з нього не можна вивести моральний категоричний імператив<sup>44</sup>. Адже у цьому разі він звучав би, скажімо, так: *захищай своє довкілля, адже його руйнація призведе до руйнації тебе самого*, що є не категоричним, а гіпотетичним імперативом. До того ж зауважимо, що саме розбудовуючи *своє* довкілля, використовуючи його і навіть захищаючи його, людина й дійшла кризи свого довкілля. Адже те, що не входить до цього

<sup>41</sup> Див.: Габермас Ю. Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – С. 327.

<sup>42</sup> Rescher N. Moral absolutes. An essay on the nature and rationale of morality. – New York: Lang, 1989. – P. 29 ff.

<sup>43</sup> Rentsch Th. Die Konstitution der Moralität: Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990. – S. 277–287.

<sup>44</sup> Саме так формулює екологічний імператив М. Моїсєєв: "екологічний імператив – це сукупність умов – уже недопустимих – порушень рівноваги природи, які можуть спричинити подальшу неконтрольовану зміну характеристик біосфери, зробити існування людини на Землі неможливим" (Моїсєєв Н.Н. Екологія, нравственность и политика // Вопросы философии. – 1989. – № 5. – С. 8).

довкілля, перетворюється на непотріб, який, своєю чергою, загрожує і довкіллю людини, і довкіллям інших природних істот.

У цьому сенсі саме етика має стати інстанцією обґрунтування істинності, аподиктичної достеменності екології, а отже, й виправдання-легітимації її домагань значущості, а не навпаки. Ця вимога стосується і таких дисциплін, як екологічна етика, біоетика, політична та економічна етики. Тому спершу етика у своїх засновках має бути обґрунтована за допомогою відповідної часу системи аргументації, аби дістати свого конкретного змістового насичення в царині таких наук, як екологія, соціологія, політологія, теорія господарства тощо, що, своєю чергою, мають бути критично реконструйовані.

Адже існування цих предметних сфер не означає, що етика, скажімо в царині господарства, за своїми *ціннісними та нормативними засадами і обґрунтуваннями* має докорінно відрізнятись від політичної етики або біоетики. Конститутивним є інше, адже в конкретній сфері нашої практики йдеться про певні блага, про їхнє конкретне визначення, про те, яку дію треба вважати доброю, як це співвідноситься з добрим в інших сферах і чи не виникає тут суперечності тощо. Звісно, відповіді на всі ці запитання взмозі об'єднати міждисциплінарний підхід.

Проте міждисциплінарність дослідження здатна тільки розширити предметне поле дослідження, а не відповісти на теоретичне запитання, що таке добро загалом і що таке добра й правильна дія (зокрема й щодо природи), і на практичне запитання – що ми *повинні* робити. До того ж у філософа немає інструментарію безпосереднього дослідження екологічних проблем, як це може робити така наука, як екологія. Він не може також спрямовувати свої зусилля на вивчення економічних законів та їх функціонування в суспільстві, що досліджують економічна теорія та прикладна економіка. Немає у нього й засобів вивчення розвитку науки й техніки. Він не може також провадити конкретні соціологічні дослідження, спрямовані на те, щоб знати громадську думку щодо цих проблем.

Завдання філософії в аксіологічному вимірі – обґрунтування “кінцевих смислів”, тобто ціннісно-нормативної системи, а в методологічному – критична рефлексія щодо тих концептуальних підходів, які застосовують для такого обґрунтування. Тому у вирішенні цих проблем окрім їх аналітики автор спиратиметься на метод *критики* у сенсі Канта, тобто критичного їх висвітлення. “Під критичним висвітленням якоїсь науки або одного з її розділів, який [сам] для себе становить певну систему, я розумію дослідження й обґрунтування (Rechtfertigung) того, чому вона мусить мати саме цю, а не якусь іншу

систематичну форму, коли її порівнюють з іншою системою, яка має в основі подібну пізнавальну спроможність”<sup>45</sup>.

Тому найбільшу увагу варто приділити проблемі обґрунтування моральних належностей, моральних норм, які мають регулювати людські відносини щодо природи, тобто тій проблематиці, яку І. Кант називав метафізикою звичаєвості і яка пов’язана також з обґрунтуванням і засадниченням принципів, моделей, напрямів і норм. Адже без теоретичної етики, яка має справу з принципами, нормативними аспектами та методологією моральної аргументації, навряд чи можна побудувати бодай якусь значущу й прикладну етику. Проте у площині теоретичної етики, вирішуючи нормативні питання, ми маємо враховувати розвиток самої філософії, а саме – парадигмальні зміни, які вона зазнала впродовж свого історичного розвитку: від філософії буття через філософію свідомості до філософії мовлення.

Навіть більше, без вирішення нормативних питань ми постійно перебуватимемо в полоні фактичності, дескрипції якої не можуть претендувати на загальнозначущість, а тому не можуть бути горизонтом вирішення цих складних проблем. Тобто це важлива проблематика, яка постає як теоретична етика, або філософія моралі. Однак, зосереджуючи увагу на цій площині, ми маємо усвідомлювати, що тут на нас чатуватиме ще одна небезпека – небезпека “нормативістської хиби” (О. Гьофе), яка на протигагу “натуралістичній хибі” полягає в уявленні, що з нормативних положень можна вивести специфічні і навіть суто конкретні належності (*Verbindlichkeiten*)”<sup>46</sup>. Так само може бути ще одна хиба, так звана лого-ідеалістична хиба (Д. Бюлер), зумовлена прагненням звести комунікативні дії (зокрема й щодо природи) до логічних правил і діалогічних норм<sup>47</sup>.

Адже коли сфера соціального буття “не готова” до сприйняття відповідних приписів, скажімо, не забруднювати довкілля за умов, коли немає відповідних технологій та економічних важелів або коли економіка має відмовитися від рентабельності на користь моральності, то такі приписи не можуть бути впроваджені в життя. У вирішенні питання співвідношення *Sein* і *Sollen* потрібен також пошук можливостей перекинути місток між *Können* і *Sollen*, між спроможністю і належністю.

<sup>45</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – С. 100.

<sup>46</sup> Höffe O. Зазнач. праця.

<sup>47</sup> Böhler D. Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985. – S. 216.

Оскільки норми своєю приписувальною функцією вимагають *реалізації* ідеального (інакше для чого тоді вони потрібні?!), їхня дія спонукає до пошуку можливості їх реалізації, а оскільки вони втілюються в людське буття, їхня дія спрямована на подолання провалля між *Sollen* і *Sein*, властивого новосвропейській філософії, але не в площині обґрунтування, а в площині застосування.

Однак ідеальне не може бути реалізовано в реальному остаточно. Це ще одна підстава для критики розуму, критики його домагань значущості, віднаходження й встановлення його меж. Тому у побудові екологічної етики, у вирішенні етичних проблем докільля загалом треба пройти між Сцилою “натуралістичної хиби” і Харибдою “нормативістської”, або “лого-ідеалістичної”, хиб.

Вирішення нормативних питань, як показав Кант, пов’язано з синтетичними судженнями *a priori*, що є предметом метафізики моральності, яка, своєю чергою, є не теоретичною, а практичною філософією, спрямованою на подолання егоцентричного партикуляризму та обґрунтування відповідальності людини за весь світ. Дотичною проблематикою переймається й екологічна етика, предметом якої є також оцінювання прямих і побічних наслідків, які виникають через вторгнення людини в довкілля. Однак предметом практичної філософії завжди була свободна людська діяльність. Чи не суперечить це екологічній етиці?

Відповідаючи на це запитання, я хотів би, щоб ця книжка не обмежувалася тільки проблемами філософії природи чи навіть етики, тобто запитаннями, як жити в злагоді з природою, що є добро та зло, добре чи погане. Зрештою, це запитання, як саме ми *повинні* жити в злагоді одне з одним і в злагоді з природою. А це вже запитання практичної філософії, як нам потрібно впорядковувати наше життя, як нам потрібно господарювати, яку ми повинні мати техніку, правові й моральні норми.

Адже питання практичної філософії природи об’єднує питання і філософії природи, і філософії техніки, і філософії науки, і філософії культури. Тому етика, що переймається екологічними проблемами, передбачає, що людина з огляду на її довкільну діяльність не зводиться просто до фактів, що можуть бути досліджені, а водночас є істотою, яка утворює дистанцію щодо всіх фактів, тобто трансцендує за її межі. А отже, етичні проблеми екології не зводяться до екологічної етики, тому їх обговорення потребують обґрунтування етики загалом.

Виходячи за їхні межі, вона може їх і самих себе рефлексувати: 1) науково (емпірично-номологічно); 2) практично-нормативно, отже, й етично в широкому смисловому взаємозв’язку таких трьох питань:

а) що ми робимо; в) що ми *можемо* робити (для відповіді на ці два запитання вкрай важливими є наукове знання про екологічні взаємозв'язки, а отже, й знання біології та екології як природничо-наукових дисциплін, а також знання техніки і технології); с) що ми *повинні* робити? Або що треба робити якнайкраще і як годиться? (і тут якраз екологічна наука аж ніяк не зарадить)<sup>48</sup>. Тому потрібно звернути увагу на обмеженість екологізму як принципу у двох аспектах. Перший з них, уже зауважений, полягає в тому, що весь світ розглядається як довкілля, засіб або ресурс. Другий, пов'язаний з першим, є наслідком того, що й сама людина в науці екології постає як детермінована довкіллям емпірична істота, а отже, її довкілля треба захищати будь-якою ціною. Проте обмежуючи світ довкіллям, редукуючи його до можливості виживання людини, людина й потрапила в пастку екологічної кризи. Тому й потрібна критична рефлексія екологізму, домагань екологічного розуму на універсальну значущість у цих двох аспектах.

Критична рефлексія – це не тільки теоретична операція, пов'язана з домаганнями розуму. Треба показати, що такі домагання не є позаісторичними, раз і назавжди даними, і їх варто тільки відкрити й застосовувати, як це робила філософія трансцендентального ідеалізму Канта і особливо Фіхте. Варто також показати, як ці домагання об'єктивуються у відповідних інституціях, як це було властиво для об'єктивного ідеалізму Гегеля, і як критична рефлексія постає не так надбанням усамітненого суб'єкта чи об'єктивного духу інституцій, як інститується в метайнституції громадськості, яка з огляду на глобальний характер екологічної кризи набуває універсального значення. Тому проблеми екології в цьому дослідженні вирішуватимуться в руслі соціальної, або інституційної, етики, в якій метайнституційною інстанцією поставатиме етика дискурсу.

Тут не оминати й філософію історії, зокрема філософію історії моральної свідомості та моральних інституцій, “об'єктивного духу” в термінах Гегеля, аби відповісти на запитання, чим обумовлені домагання практичного розуму, чи існує моральний прогрес і в чому він полягає, чи варто нам сподіватися на поступове розширення кола відповідальності людини, яке врешті-решт поширюватиметься й на всю природу.

Таким чином, важливим завданням дослідження постає створення феноменології моральної свідомості на основі аналізу її розвитку в єдності онто- і філогенезу. Тому потрібна також еволюціоністська теорія етики, яка розглядала б зміни моральних належностей в історичному процесі. Адже існує не тільки розмаїття етосів, а й велика кількість підходів до обґрунтування етики – від етики принципів до утилітаризму, від

<sup>48</sup> Mauer R. Ökologische Ethik als Problem // Ökologische Ethik. – S. 11–12.

етики норм до етики цінностей. І тут на нас чатує ще одна пастка – пастка морального релятивізму. А тому вкрай важливо в такому дослідженні показати суперечності телеологічної і деонтологічної етик, матеріальної етики цінностей і формальної етики норм, критично реконструюючи також історію етичних вчень: від практичної філософії античності через модерну етику І. Канта, Ф.В.Й. Шелінга, Г.В.Ф. Гегеля до філософії символічних моральних форм Е. Касірера, теорії шаблів розвитку моральної свідомості Л. Кольберга і, звісно, до сучасної етики дискурсу. Важливо також показати, як цей розвиток змінювався відповідно до інших розвитку у царині економіки, політики, науки, техніки тощо і як це відбилось на відношенні людини до природи, до чого це призвело і як це позначилося на розумінні природи, тобто на філософії природи.

Це має бути також практична філософія, і не тільки в прикладному значенні. Практична філософія рефлектує моральні твердження. Вона переймається запитанням “Що треба робити правильно?”. Мета практично-філософського мислення – розроблення та обґрунтування морального принципу, який узмозжить орієнтувати дії акторів і ставити їм їх в обов’язок. Однак це має бути і практична філософія природи, яка відповідає на запитання “Що треба робити правильно людям *щодо* природи?”. Її мета – обґрунтування морального принципу, який орієнтує дії акторів *щодо* природи і зобов’язує їх до цих дій.

У цьому дослідженні висувається гіпотеза, що етика, спрямована на подолання екологічної кризи, сягає своєї довершеної універсальної форми і постає як практична філософія природи, до реабілітації якої звертаються сучасні філософи<sup>49</sup>. Проте це не має бути якимось новим варіантом натурфілософії. Адже навряд чи варто повертатися до докантової метафізики за доби “постметафізичного мислення”. Як зазначає Гьосле, “мені здається, що однією з основних потреб нашої доби є потреба у філософії природи, яка змогла б поєднувати автономію розуму з незаперечною гідністю природи”<sup>50</sup>. Тому головною концептуальною візією у розробленні питань екологічної етики має бути обґрунтування етики розуму, яка знімала б у собі і антропоцентричну, і фізіоцентричну, і екологічну етики. І запропоноване читачеві дослідження, позначене як соціальна етика та екологія, сподіваємося, буде кроком у поступі до побудови такої філософії. У ньому якраз і йтиметься про те, щоб обґрунтувати співвідповідальність за природу і за людей, поєднуючи між собою гідність людини та шанування природи.

<sup>49</sup> Можна згадати принаймні книжку *Meyer-Abich K. M. Praktische Naturphilosophie – Erinnerung an einen vergessenen Traum.* – München: Beck, 1997.

<sup>50</sup> Хёсле В. Философия и экология. – С. 8.



## Антропогенез і суперечності відношення “людина—природа”

### 2.1. Людина як “недовершена істота” та її довкілля

Криза, про яку йдеться, зумовлена загальним розвитком світової науково-технічної цивілізації, прикметою якої є всеосяжна експансія інструментального розуму в усі сфери людського буття. А тому в літературі, присвяченій цій проблематиці, часто можна натрапити на нарікання з приводу того, що саме з розвитком раціональності науки й техніки, з відходом від моральності, засадниченої традиційними, зокрема християнськими, цінностями, потрібно пов’язувати причину сучасної кризи. І певною мірою це так. Проте виникає запитання: чи не закладено можливості екологічної кризи в самій сутності людини, антропогенезі як такому? І чи не передбачено вже в божественному провидінні – скористаймося християнською метафорикою – ситуацію, коли через екологічну кризу ми здобуємо докорінно нове знання про світ і про самих себе? І чи не означає це, що окрім нового знання екологічна криза спонукає нас до зміни наших ціннісних орієнтацій і нормативних настановлень?

Відповідаючи на ці запитання, почнемо з твердження, що потенціал експансії людини в довкілля міститься вже в самій сутності антропогенезу, про що можна дізнатися з Біблії, а саме – з нарації про *творення* світу. Цією оповіддю засадничується концепція про винятковість людини як істоти, створеної за образом і подобою Бога, а отже, пана всього сущого на землі. У Біблії читаємо: “І сказав Бог: “Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою, і хай панують над морською рибою, і над птаством небесним, і над худобою, і над усею землею, і над усім плазуючим, що плазує по землі” (Бут. 1.26).

Зазначимо, що такий погляд на людину і світ властивий не тільки юдаїзму та християнству. Так чи так він притаманний багатьом іншим архаїчним і високим культурам. Зокрема в давньогрецькому міфі про Прометея та Епіметея, на перше філософське тлумачення якого натрапляємо в діалозі Платона про Протагора, також наголошено на особливому місці людини у світі. У цьому міфі йдеться про те, що Епіметей, розподіляючи здатності до життя істот на землі, витратив їх геть усіх на тварин, не наділивши людину якоюсь певною, прикметною саме



їй, ознакою, залишивши її беззахисною, ущербною істотою. Компенсацією цієї ущербності і став вогонь, який титан Прометей викрав із майстерні богині Афіни та бога Гефеста і дав його першим людям, навчивши їх і ремеслам (*technē*)<sup>1</sup>.

До тлумачення цього міфу не раз зверталися філософи, аби показати специфіку людини, її відмінність від усього живого світу. Зокрема протагоніст модерної науки Ф. Бекон у праці “Про мудрість стародавніх”, у розділі “Прометей, або Статус людини” писав: “Та людина з самого початку свого шляху постає чимось беззахисним, оголеним, безпорадним, урешті-решт нужденним щодо розмаїття речей. Тому Прометей і вирішив дати вогонь, який потрібний для задоволення мало не всіх потреб людей і полегшує їхнє життя. Отже, коли душа – це форма форм, а рука – знаряддя знарядь, то вогонь доречно назвати засобом засобів, або багатством багатств. Від нього походять безліч операцій, він є джерелом механічної майстерності, він у будь-який спосіб надає поміч самій науці”<sup>2</sup>. Зрештою, у Геракліта вогонь – це прообраз філософського поняття єдиного, в яке перетворюються всі речі.

Згодом ідея “людини як недостатньої істоти” дістала свого подальшого розвитку в положенні про людину “як ще не сталу тварину” Ф. Ніцше. Сучасна філософська антропологія, зокрема А. Гелен у парадигмальній для філософської антропології праці “Людина, її природа та її становище у світі”, витлумачує цей процес як реалізацію особливого “проекту природи”, за яким людина постає як “недостатня” істота, приречена на подолання цієї недостатності через *діяльність* і *культуру*<sup>3</sup>, які і є людськими аналогами “світу дії” (*Wirkwelt*) та “світу помічання” (*Merkwelt*) (Юкскюль). Ця біологічна збитковість і безпорадність полягає, кажучи сучасною мовою, в недостатньо розвиненій інстинктивній системі людини, обумовленій її генетичним кодом, що й визначає її непристосованість, неспеціалізованість, біологічну “недосконалість”. Ця неспеціалізованість зумовлює ту обставину, що людина не пристосовується до світу, а пристосовує світ до себе, перетворюючи його.

Тому людина потребує й “нового організаційного принципу”, пов’язаного з функціонуванням соціальних інституцій або систем. Перед-

<sup>1</sup> Див.: Платон. Протагор 361Д / Пер. Й. Кобів // Платон. – К.: Основи, 1999. – С. 154. Промовистим фактом, мабуть, є і те, що сам Гефест, покровитель ковалів і ремісників, був калікою.

<sup>2</sup> Бекон Ф. О мудрости древних // Бекон Ф. Сочинения. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 284.

<sup>3</sup> Див.: Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. – 12. Aufl. – Wiesbaden: Akademische Verlagsgesell. Athenaion, 1978. – S. 33.

усім ідеться тут про таку інституцію, як культура, фундаментальним складником якої є мораль. Мораль і є тією системою норм, яка виконує функцію *інтеграції* людини до світу, *регуляції* її стосунків з навколишнім світом і світом собі подібних, а також *легітимації* її діяльності. І якщо “матрицю” поведінки в органічному світі генетично закодовано в матеріальній конституції організму, то поведінка людини “кодується” поза її фізичною конституцією, а саме – в культурі.

Саме культура і є тим, що С. Кримський називає “Ціннісно-смісловим Універсумом”, який становить основу смислозмістового буття людини<sup>4</sup>. Культура як протилежність природі уможлиблює редукцію світу до потреб такої соціобіологічної системи, як людина, тобто відбір з усієї багатоманітності й контингентності світу саме тих можливостей, які забезпечують її існування та виживання. “Довкілля є не натуралістичним, а культуралістичним поняттям. У ньому поєднуються природознавча й гуманітарна раціональності в нормативному сенсі. Це стосується також і стандарту довкілля, який не є похідним від природи порядком, а є конвенціями, завдяки яким людина шукає відповіді на запитання, в якому довкіллі вона хоче й повинна жити”<sup>5</sup>.

Отже, природу не можна розуміти як щось суто природне, як якусь надістоту серед інших істот, з якими людина поєднана власною природністю, а як саме людське довкілля. Довкілля, так само як і екосистема людини, не є суто об’єктивним поняттям, яке можна вивести з природничих наук, зокрема з біології та екології. Довкілля є довкіллям людини, що має і дескриптивний, і прескриптивний виміри. Адже довкілля людини є витвором самої людини, впорядкованим не тільки природою, а й культурою. Людина здатна “трансцендувати” за межі свого власного довкілля та довкілля інших живих істот, підпорядковуючи їх своїм власним цілям. Тому довкілля людини – це специфічне довкілля, що містить потенціал до універсалізації. “Практично універсальність людини проступає саме в тій універсальності, яка всю природу перетворює на її неорганічне тіло, оскільки вона, по-перше, править за безпосередній життєвий засіб для людини, а по-друге, є матерією, предметом і знаряддям її життєдіяльності”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Див.: Крымский С.Б., Павленко Ю.В. Инварианты цивилизационного процесса // Цивилизационные модели современности. – К.: Наукова думка, 2002. – С. 25–63.

<sup>5</sup> Mittelstraß J. Ökologie und Ethik – Zur philosophischen Verbindung zweiten Leitbilder // Umwelt und Wirtschaftsethik / Steinmann H., Wahner G.R. (Hrsg.). – Stuttgart: Schäffer-Poeschel, 1998. – S. 21.

<sup>6</sup> Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 р. // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 42. – К.: Видавництво політичної літератури України, 1980. – С. 115.

Проте й кожна біологічна істота здійснює таку редукцію на основі утворення свого довкілля. Саме поняття “довкілля”, про що вже йшлося, було запроваджено до наукового обігу Якобом фон Юкскюлем у праці “Навколишній світ і внутрішній світ тварини”<sup>7</sup>. На прикладі морського їжака Юкскюль вирізняє поняття “зовнішній світ” (Aussenwelt), “оточення” (Umgebung) і “довкілля” (Umwelt).

*Зовнішній світ* – це світ, що міститься за межами живої істоти, яка до нього абсолютно індиферентна, він фактично для неї не існує. *Оточенням* Юкскюль називає світ, який безпосередньо оточує живу істоту, у цьому разі морського їжака. “Оточення морського їжака, як воно постає перед нашими очима, можна легко перерахувати: вода, дно, маленькі камінці, водорості, світло для окремих видів і тіні, ймовірна здобич вдалечині, як-от раки і черв’яки, і, нарешті, морські зірки та слизняки як потенційні вороги. Об’єктивно всі ці предмети разом також певною мірою індиферентні для морського їжака, вони існують тільки як певні можливості відносно сильних або слабких подразнень, що дають слабкі або сильні збудження. Вони для морського їжака не є ще власне довкіллям, а є тільки його можливістю.

Довкіллям позначається саме функціональна, або прагматична, сфера специфічного для тварини зв’язку внутрішнього та зовнішнього світів, що, своєю чергою, визначається “світом помічання” (Merkwelt) і “світом дії” (Wirkwelt). Кожна жива істота як біологічна система має своє власне довкілля, значуще саме для неї, яке й визначає, що для неї шкідливе, а що корисне, забезпечуючи її виживання як системи. Цей процес здійснюється редукцією потенційно небезпечних і загрозливих біологічній системі складності та контингентності світу до тих можливостей, які й забезпечують це виживання<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Uexküll, Jakob von, *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909). 2. Aufl. Berlin 1921.

<sup>8</sup> Якоб фон Юкскюль наводить приклад кліща, який увесь світ редукує до власного довкілля за допомогою чотирьох сигналів-розрізень. Першим сигналом, який сприймає кліщ, є запах молочної кислоти, що її містить піт усіх ссавців. Більше він нічого не помічає; всі ссавці, у розмаїтті яких ми тільки вчимося виокремлювати спільне, для нього однакові: кінь і віслик, людина і собака, косуля і миша. Отож, тільки відчувши молочну кислоту, він їх помічає й може падати. Потім доходить черга другого сигналу, який він узмозі помітити за допомогою рудиментарного відчуття дотику, а саме – щоб відрізнити, він упав на шкіру своєї жертви чи додолу. Опинившись на тварині, він урешті-решт відшукує на її тілі найтепліше місце і входить до голої шкіри, аби досхочу напитися крові. У разі невдачі він повертається назад на дерево і за допомогою здатності відрізнити світле від темного знаходить там місце на гілці. Отже, у світі кліща не існує інших розрізень, окрім таких, як наявність молочної кислоти / її відсутність; потрапляння / непотрапляння; тепле / холодне і, нарешті, світле / темне. Див.: *Маєр-Абіх К.М.* Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту. – С. 16.

У живих організмів світ дії та світ помічання певною мірою збігаються, вони відносно тотожні одне одному<sup>9</sup>.

Вкрай важливим у Юкскюля є також те, що ця система подразників, за допомогою якої здійснюється така редукція, набуває семіотичного виміру, кодуючись у певних біохімічних утвореннях. Це не суто об'єктивний матеріальний світ, а певна, закодована в організмі, знакова система, яка й уможливорює відбір тих властивостей світу, які й забезпечують виживання та існування живого організму як системи. Редукуючи все розмаїття світу до можливостей виживання, біологічна система таким чином “вириває” своє довкілля з усієї решти світу, завдаючи йому своїми діями руйнації і вносячи в його структуру ентропію. Тому будь-яка жива система задля свого виживання вступає в певну суперечність з усім іншим світом.

Таке поняття довкілля дістало подальшого розвитку в сучасній антропології (М. Шелер, А. Гелен). Зокрема у Шелера – це ціннісно зафіксоване світобачення людини. У Гелена довкілля виконує функцію “розвантаження” світу. Проте, виходячи з “особливого становища людини у світі”, представники філософської антропології наголошують на відкритості людини до світу, що позначається виходом за межі довкілля або його розширення до всього світу. Якщо тварини у своєму розпорядженні мають “довкілля”, то людина – “Всесвіт”<sup>10</sup>.

Це поняття є також ключовим для функціонально-системної соціології Н. Лумана, згідно з якою довкілля завжди є *довкіллям системи*, а не довкіллям як таким. І кожна біологічна система має своє власне довкілля, що утворює функціонально-системний світ редукції. Луман конкретизує Юкскюлеве семіотично-семантичне розуміння довкілля, запроваджуючи такі поняття, як “код”, “смысл”. Своє функціональне (підручне) довкілля має і людина. Людина, за Луманом, редукує комплексний світ на основі підвищення комплексності свого власного довкілля, що забезпечується поступальною системною диференціацією суспільства. Система редукує світ на основі смислів, або кодів, які й уможливають селективний процес. Кожна соціальна система одна до одної утворює відповідне довкілля. Суспільство, таким чи-

<sup>9</sup> “Світ помічання” як складник довкілля – це і світ, що потрапляє до “кола зору” організму, тобто його сприйняття, але це ще й світ, що встановлює певні межі свого “світу дії” організму, як, наприклад, собака *помічає* (ставить мітки) свою територію, утворюючи межі для себе та інших тварин, що можна розглядати як певну протонормативну систему.

<sup>10</sup> Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. – S.35.

ном, є сукупністю соціальних систем і соціальних довкілля. людське довкілля – це не тільки природне, а й соціокультурне поняття. І людина редукує світ до свого довкілля, що уможливлює її існування. Тому поняття екології в сучасній соціальній науці набуває доволі широкого змісту, утворюючи таку дисципліну, як соціальна екологія, що є складником соціальної теорії загалом, до якої належать також політична, економічна, культурна тощо екології.

Проте людське довкілля потенційно докорінно відрізняється від навколишнього світу інших живих істот. Людина вже з самого початку постає як така, що не зводиться до емпіричної даності, до природної фактичності, а трансцендує за її межі, протиставляючи саму себе природі. Однак це таке протиставлення, яке уможливлює відношення людини до *всього* світу. Щоправда, таке трансцендування має певні історичні межі й визначеності. Вся проблема полягає в тому, чи прагне людина звести весь світ до свого довкілля, редукуючи світ, чи своє довкілля вона відкриває всьому світу, універсалізуючи його.

Концепція винятковості людини конкретизується біблійною наратією гріхопадіння першої людини, внаслідок чого люди досягають відмінності між добром і злом. Кант витлумачив цю міфічну подію у своїй статті про “Здаганий початок людської історії” вже під кутом зору теорії еволюції, а саме як “перехід від опіки інстинктів до керування розумом, інакше кажучи, від опікування з боку природи в стан свободи”<sup>11</sup>. Та хоча людина досягає відмінності між добром і злом, визначення абсолютного добра та зла залишається прерогативою Бога, а не людини, про що свідчить нарація Біблії про заборону куштувати плоди з дерева добра і зла. Адже вирізнення їх як абсолютів можливо в позатемпоральній і позатопологічній (ноуменальній) площині, що й належить до вищої мудрості, якою володіє тільки Бог. Таким чином, можна сказати, що ця заборона є першим нормативним приписом, який, по-перше, окреслює певні рамки людській поведінці, по-друге, є морально-правовим, по-третє, спирається на сакральний фундамент легітимації, що постає як припис Бога.

Така сакралізація перших нормативних приписів властива й іншим дохристиянським культурам. Про це свідчить уже згадуваний мною міф про Прометея і Епіметея. Нагадаю, Бекон у цитованому вище творі зауважує, що найсуворіше Прометея було покарано не за вогонь, викрадений у богів і переданий людям, а за намагання згань-

<sup>11</sup> Цит. за *Апель К.-О.* Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці // *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. – С. 414.

бити богиню мудрості Мінерву, і саме за це орел терзав його печінку. Бекон наголошує на тому, що треба розрізняти й відокремлювати божественне й людське, що так потрібні людям майстерність і науку треба застосовувати в певних межах, а саме в межах, заповіданих богами. Люди ж, надмірно пихаті з приводу своєї майстерності та обізнаності, намагаючись підкорити божественну мудрість владі почуття й розуму, неодмінно розплачуватимуться терзанням духу та безупинним, що не знає перепочинку, неспокоєм<sup>12</sup>.

Це зауваження Бекона, що виникло ще на зорі розвитку технічної доби, треба тлумачити як застереження: людська майстерність і знання, наука, техніка й технологія – не самоціль, вони мають бути підпорядковані вищій божественній мудрості, тобто кінцевим цінностям і нормам<sup>13</sup>, які повинні легітимувати й регулювати нашу діяльність. Отже, саме вища божественна мудрість має бути й остаточною легітимативною та регулятивною інстанцією для нашої активності у світі. Нехтуючи цією мудрістю, зневажаючи її, люди неодмінно будуть покарані.

Проте й ця суперечність між божественною мудрістю та людською майстерністю спершу була тільки потенційною, а не абсолютною, так само як і протистояння людини й природи. Адже відносини людини в домодерних культурах вплетені в їхній спільний життєвий світ, або ціннісно-культурний універсум, який регулюється традиційними нормами та цінностями і через них отримує відповідну культурну легітимацію. Цей універсум утворює центр, з якого різними напрямками розходяться людські дії, водночас даючи орієнтири й обмежуючи радіус цих дій. Це стосується і сфери техніки, і сфери економіки, і сфери матеріального виробництва загалом.

Тому в цих культурах розвиток економіки, а також технічні інновації не є самоцільлю, вони запроваджуються й дістають свого поширення тільки тоді, коли вони інтегровані в історичний ціннісно-нормативний універсум. Один із сучасних представників філософії науки і техніки Рольф Зіферле у своїй книжці “Вороги прогресу? Опозиція щодо техніки та індустрії від романтизму до нашого часу” зазначає, що попри очевидну ефективність техніки “історія багата на приклади, коли в

<sup>12</sup> Бекон Ф. О мудрости древних. – С. 289.

<sup>13</sup> Тому навряд чи можна беззастережно погодитися з думкою К.М. Маєр-Абіха, висловлену ним у творі “Практична філософія. Спогади про забуту мрію”, про те, що “Бекон був пророком нашого статусу як міжпланетних загарбників”. Див.: Meyer-Abich K.M. Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einem vergessenen Traum. – München: Beck, 1997. – S. 232.

доіндустріальних суспільствах запровадженню нових технік ставили перепони (або їх просто ігнорували і піддавали забуттю), якщо вони загрожували культурній рівновазі або руйнували сфери впливу”<sup>14</sup>. Це означає, що в домодерних, доіндустріальних суспільствах розвиток і науки, і техніки обмежено ще певними культурними рамками, традиційними цінностями відповідних етосів, які виконують і легітимативну, і орієнтаційну щодо цього розвитку функцію, що, своєю чергою, править за основу соціальних інтеграцій суспільства.

Традиційні норми і цінності також постають чимось подібним до природи. Сама людина ще вписується в природне довкілля, що відгукується й на розумінні природи загалом, яка у греків позначається поняттям “фісис” (*phýsis*). Саме слово “фісис” (*phýsis*) походить від грецького дієслова “фію” (*phýo*), що означає “народження”, “виникнення”, “зростання”, “розцвітання”. Окрім цього, іменником “фісис”, так само як у всіх грецьких конструкціях на -сис, позначається не певне буття або матеріальна річ, а перетворення, подія, доцільна діяльність. Отож у найзагальнішому розумінні фісис, як його уявляли греки, означає процес становлення або походження, феноменальний, наочний процес зростання та розвитку, тобто генезу. Згодом зміст слова “фісис” (природа) розширюється до сукупності того, що є (існує), усього осяжного космосу, який як фісис (природа) в його цілісності (*hóle phýsis*) або фісис усіх суцільних речей (*phýsis tôn ónton*) постає вже не тільки як космос, порядок, а передусім як життєве зростання, що прагне переходу від однієї форми до іншої.

Так само й латинським словом “натура” (*natura*) майже в усіх європейських мовах зазвичай позначається сукупність усіх речей, що існують довкола нас (в одних випадках включаючи людину, в інших –

<sup>14</sup> *Sieferle R.P.* Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart. – München: Beck, 1984. – S. 66. В іншій своїй праці “Історичні етапи критики техніки” він наводить такі приклади. Перший із них свідчить про те, що 1600 р. у Данцигу було зроблено винахід стрічкового напівавтоматичного ткацького верстата з досить високою продуктивністю праці. Проте, за легендою, магістрат міста засудив винахідника до страти. І більш як двісті років імператорськими вердиктами було заборонено застосування цього верстата. Таке становище, як зазначає дослідник, пов’язано з тим, що “стрічковий верстат загрожував руйнацією життєвої основи, гідності та самого стану цехових позументщиків, яким довелося б конкурувати з кваліфікованими робітниками” (*Зиферле Р.П.* Исторические этапы критики техники // *Философия техники в ФРГ*: Пер. с нем. и англ. / Составл. и предисл. Ц.Г. Арзаканяна и В.Г. Горохова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 261–262). Другий приклад в тій самій статті Зиферле наводить із документа 1523 р. міста Торна, який приписував таке: “Жодний ремісник не повинен придумувати нічого нового або застосовувати його, однак кожний повинен слідувати за своїм ближнім із спонукань громадянської та братерської любові” (там само).



виключаючи її). Етимологічно воно пов'язано з латинським *nasci* – народжуватися, і первісно використовується мовою селян для означення утробного отвору самки четвероногих, через який здійснюється народження. Тому майже в усіх європейських мовах поняття “природа” жіночого роду. Концептуально воно запозичується з грецької мови і досить рано використовується для перекладу грецького поняття *фісис* (*phýsis*), відтворюючи його зміст, отже, його первісне конкретне значення розширюється, набуваючи нового, загальнішого значення. За змістом це поняття почало містити “творяче начало того, що є”, а в іншому розумінні – “вроджений характер”, оскільки воно визначає конституцію певної речі<sup>15</sup>.

Поняттям “фісис” у грецькій натурфілософії позначається система людина – природа як єдина цілість. Саме тут народжується ідея, що людині, коли вона “дослухається до природи”, властиве розумне бачення взаємозв'язків цілого, тобто “логос”<sup>16</sup>.

Однак уже в давньогрецькому просвітництві народжується й перше протиставлення природного й людського, що позначаються такими поняттями, як “природа і техніка”, “природа і культура”, “природа і цивілізація” та ін. Скажімо, *phýsis* у Аристотеля означає в широкому розумінні становлення, буття або сутність усіх речей, які існують і як такі містять джерело руху, свою можливість репродукування – свій телос. Отже, природою є усе те в нашому світі, що не створено людиною, а має основу в самому собі, виникає і розвивається само собою.

Протилежністю *phýsis* є світ, створений самою людиною, це артефакти людської діяльності, що проявляється в аристотелевому онтологічному розрізненні двох її видів, позначеними поняттями *praxis* і *poiesis*, яким відповідають діяльність, вчинки, з одного боку, і творчість, майстерність, виготовлення – з іншого<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Див.: Шадевальд В. Понятие “природа” и “техника” у греков // Философия техники в ФРГ. – С. 90–103; Böhme G. Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992. – S. 64.

<sup>16</sup> Пор.: “Розсудливість – найвеличніша чеснота і мудрість – істину казати й діяти, до природи дослухаючись”. – Тихолаз А.Г. Геракліт. – Київ: Абрис, 1995. – С. 128.

<sup>17</sup> У новочасовій філософії така відмінність постала у Канта дихотомією морально-практичного та технічно-практичного, у Гегеля – різницею між діяльністю та працею. У класичній західній соціології вона дістала свого прояву в таких суперечностях, як матеріальна та формальна раціональності (М. Вебер), моральні норми та технічні правила (Е. Дюркгейм). Сучасна західна соціальна філософія ці поняття конкретизує такими бінарними опозиціями, як інтеракція та праця, комунікативна та інструментальна дії, орієнтаційне та технічне знання, життєсвіт і система, соціальна та системна інтеграції тощо (комунікативна філософія).



Учинки пов’язані зі свободним вибором, з практичним (етичним і політичним) життям, з універсальними правилами людської поведінки, зі спільними моральними та правовими нормами громадян поліса, а творчість і майстерність спрямовані на створення творів мистецтва та предметів технічного виробництва. Діяльність, таким чином, має мету в самій собі, виготовлення підпорядковано зовнішній доцільності. Остання пов’язана з *technē*, що відображає людську спроможність і вміння, які спираються на певне знання. Це те, що нині називається технікою в найширшому розумінні цього слова, тобто і матеріальну техніку (скажімо, ремесло або агрокультура), і техніку в розумінні певних навичок, зокрема і в мистецтві, скажімо, техніка гри на музичному інструменті, техніка футболіста тощо. Сфера технічного спричинена самою людиною, проте вона підпорядкована законам природи.

У Давній Греції, як показав Вольфганг Шадевальд у статті “Поняття “природа” і “техніка” у греків”, вперше виникає також розрізнення механічного та органічного. Поняття “мехос” (*mēchos*) за своїм первинним змістом означає щось на кшталт “пастки (хитрування) або засобу в складній ситуації”. Похідною конструкцією від мехос є “механе” (*mēchanē*), первинне значення якого також має подібні коннотації, тобто як хитромудрі пристрої або розумно придумані засоби, за допомогою яких хтось видобуває щось. Отже, в класичній Греції V століття це слово означає “засіб, за допомогою якого отримують дещо”.

Давньогрецьке слово “органон” спершу також має майже ті самі коннотації, тобто тлумачиться як простий інструмент або знаряддя. Проте вже у філософії Платона, який застосовує це поняття для характеристики органів тіла і передусім до органів сприйняття, це слово набуває значення для визначення частин живого організму, а термін “органічний” коннотується із живою системою, яка функціонує у природний спосіб, на противагу “механічному”, яке застосовується для визначення чогось точного, впорядкованого, проте неживого, механічного процесу<sup>18</sup>.

Однак ці розрізнення ще доволі незначні. Адже радіус діяльності людини ще досить обмежений і в просторі, і в часі. Він визначається життєвим світом людини, у центрі якого людське помешкання, яке цілком вписується в природне довкілля, в екологію.

І хоча поняття екології, як відомо, спершу Гекель застосовує до дослідження живих організмів, його первинні коннотації безпосередньо пов’язані передусім із соціокультурною сферою. Згадаймо, це поняття походить від давньогрецького *οἶκος* – помешкання, домівка, майно,

<sup>18</sup> Див.: Шадевальд В. Знач. праця. – С. 98.

господа. Щоправда, до ойкосу належить і позалюдський світ, скажімо, тварини, проте вони розглядаються як такі, що не мають власної самоцінності, а перебувають на службі у людей.

Прикметно, що Гекелеве визначення за теоретичну модель бере економію: так само, як вчення про народне господарство (економія) досліджує і збалансовує обіг товарів і послуг у “господі” країни, так і екологія повинна досліджувати й збалансовувати кругообіг обміну речовин у “господі” природи. Тобто екологія організму має стосунок до його економії, це обмін речовин організму з довкіллям, що й утворює його госпуду<sup>19</sup>. Як бачимо, Гекель універсалізував античне поняття ойкосу, що первісно коннотувалося з давньогрецькою господою, поширивши його на відношення до свого довкілля всіх організмів. Тому поняття екологія і економія за своїм походженням і за змістовим наповненням з самого початку мають багато чого спільного.

І це зрозуміло, адже й поняття “економіка” (oikonomia) також містить зазначений давньогрецький корінь ойкос. В античності Oikos як домівка людини постає і як господа родини, і, відповідно, як місто (polis) або держава (politeja). Для впорядкування цієї домівки важливим складником поряд з етикою (вченням про правильну діяльність) і політикою (мистецтвом управління державою) була oikonomia, тобто вчення про правильне поведіння з майном і благами<sup>20</sup>. Складник nomia вказує на слово Nomos, яке дослівно можна перекласти як закон, що дістає своє первинне застосування під час розподілу земельних ділянок між роди-

<sup>19</sup> Я пристаю тут до пропозиції Т. Яшук перекладати давньогрецьке oikos словом господа. Своєю чергою, німецьке Haus у цьому контексті пропоную перекладати також словом господа, відповідно Haushalt – гоподарювання.

<sup>20</sup> У давньогрецькій, а згодом і у давньоєвропейській культурній традиції економія, або економіка, є вченням про домівку, або госпуду. Господа тут тлумачиться не як будівля, а передусім як об’єднання осіб, що в ній мешкають і працюють. Господа, “суспільство господи” (societas domestica), або стан господи (status domesticus), – це суспільство, що складається з окремих спільнот або станів. До господи належать також потрібні для повсякденного життя рухоме й нерухоме майно: житлові будівлі, стайні, комори, земельні ділянки, поля, угіддя, а також млини та інші пристрої, речі повсякденного вжитку, знаряддя праці, вози, худоба і, нарешті, домашня прислуга, раби тощо. Ойкос – це природна спільнота господарювання. Відповідно економіка тут постає мистецтвом керування цією господою, а окрім того і вченням про управління людьми, які належать до цієї господи, а отже, мистецтвом отримання доходу, управління і примноження домашнього майна. Провідним елементом економіки є вчення про складники цієї господи, її специфічні форми, функції, і передусім про взаємні моральні обов’язки людей, які до неї належать. (Див.: *Bien G. Die Aristotelische Ökonomik und die moderne Ökonomik // Moral als Kapital. Perspektiven des Dialogs zwischen Wirtschaft und Ethik. Wörz M., Dingwerth P., Öhlschläger R. (Hrsg.). – Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Sekretariat, 1990. – S. 218.*)

нами та родами, набуваючи свого ширшого значення в правових відносинах загалом. Проте *Nomos* має вже не описувальний, а приписувальний характер, отже, містить не тільки те, що є, а й те, що *повинно* бути.

Тому господарювання з самого початку пов’язано з правом, з правовими нормами, які забезпечують, кажучи сучасною мовою, “рамкові умови” самого господарювання. А оскільки окремі господарства не є автаркіями, а утворюють певну спільноту, поліс, про що йдеться в першій частині “Політики” Аристотеля, то економіка і політика в полісі ще достатньою мірою не відокремлені одна від одної, постаючи важливими складниками будівлі суспільного життя, а отже й складниками практичної філософії.

Отже, в античності (а згодом і в ранньому середньовіччі) поняттям ойкос позначається також маєток, тобто господарство, пов’язане не з ринком, а з натуральним господарством, і, як специфічна економічна категорія, з самого початку асоціюється з господарюванням, веденням *домашнього* господарства, з *управлінням господою*. На цей зміст вказує, зокрема, й здогадно псевдоаристотелевий твір “*Oikonomikos*”, в якому йдеться і про наповнення бюджету, і про розпорядження майном, і про регуляцію стосунків подружжя щодо цих категорій.

Такому господарству також майже не властиве прагнення прибутку будь-якою ціною. Це прагнення ще підпорядковане цінностям, які не зводяться тільки до економічних, згадаймо критику Платоном “ненаситного бажання прирощування майна, що переходить межі необхідного”<sup>21</sup>. У Аристотеля таке прагнення дістає назву хрематистики, якій він протиставляє економіку. Він віддає перевагу економіці, оскільки остання є мистецтвом придбання благ, потрібних для життя людей або корисних для дому й господарства. Своєю критикою хрематистики та протиставленням їй економіки Аристотель закладає парадигмальні підвалини критики капіталізму. Зокрема її використовує К. Маркс, цитуючи Аристотеля у “Капіталі”:

“Справжнє багатство (*δ ἀληθινὸς πλοῦτος*) складається з таких споживчих вартостей; бо кількість власності цього роду, необхідна для доброго життя, не безмежна. Існує, однак, вміння набувати іншого роду, яке звичайно і цілком правильно називається хрематистикою; для останньої не існує, як видно, меж багатства і власності. Товарна торгівля (...) за природою своєю не належить до хрематистики, бо тут обмін поширюється лише на предмети, необхідні для них самих (покупців і продавців)”. Через це, – каже він далі, – первісною формою товарної торгівлі

<sup>21</sup> Платон. Держава 373 Д / Пер. Д. Коваль. – К.: Основи, 2000. – С. 59.

була мінова торгівля, але з її розширенням неминуче виникають гроші. З винайденням грошей мінова торгівля неминуче повинна була розвинутися (*χατηλιχή*) у товарну торгівлю, а ця остання, в суперечності з її первісною тенденцією, перетворилася на хрематистику, у вміння робити гроші. Уся вона побудована на грошах, адже гроші є початком і кінцем такого виду обміну. Ось чому багатство, до якого прагне хрематистика, безмежне. Хрематистика, далі, відрізняється від економіки тим, що “для неї обіг є джерелом багатства (*πονηττή χρημάτων... διὰ χρημάτων μεταβολής*). Вся вона побудована на грошах, бо гроші є початок і кінець цього роду обігу (*τὸ γὰρ νόμισμα στοιχεῖον καὶ πέρας τῆς ἀλλαγῆς ἐστίν*). Тим-то і багатство, до якого прагне хрематистика, безмежне. Подібно до того, як безмежне у своєму прагненні те вміння, для якого його мета означає не засіб, а останню кінцеву мету, бо таке вміння прагне щораз ближче підійти до цієї мети, – тимчасом як ті вміння, що прагнуть лише знайти засоби для певної мети, не безмежні, бо сама ця мета кладе їм межі – подібно до цього і хрематистика не знає меж для своєї мети, її мета абсолютне збагачення. Економіка, а не хрематистика, має межу... перша ставить своєю метою дещо відмінне від самих грошей, друга прагне лише до їх збільшення... Змішання цих двох форм, що переходять одна в другу, дало деяким привід розглядати збереження грошей і збільшення їх кількості до нескінченності як кінцеву мету економіки”<sup>22</sup>.

Як бачимо, вже в античності виникають два види господарства – економіка і хрематистика. Перша спрямована на таке господарювання, де прагнення багатства має свої розумні межі, які визначаються тим, щоб бути достатнім для “доброго життя”<sup>23</sup>, друга не має таких меж, адже її єдиною метою є збагачення, збільшення грошей, жадоба наживи. Перша здебільшого пов’язана з натуральним господарством, а ринок, що формується приблизно в IV столітті до нашої ери, постає тут тільки знаряддям обміну одних споживчих вартостей на інші. Друга з самого початку налаштована на ринок, який постійно розширює свої межі з розширенням торгівлі. Перехід від економії до хрематистики, своєю чергою, відбиває і зміну онтологічного статусу благ, а саме – перетворення споживчої вартості в мінову, благ – у товари<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> *Aristoteles*. *Respublica*, edit, кн. I. гл. 8 і 9, в різних місцях. Цит. за *Маркс К.* Капітал. Т. 3 // *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. Т. 23. – К.: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1963. – С. 152–153.

<sup>23</sup> *Аристотель*. Політика. 1258а. Пер. з давньогрецької Олександра Кислюка. – К.: Основи, 2000. – С. 28.

<sup>24</sup> Це та суперечність, яку згодом тематизуватиме К. Маркс як онтологічну суперечність товару, з якої розгортаються всі інші суперечності капіталістичного способу виробництва.

Аристотель віддає перевагу першій формі господарювання, в якій прагнення багатства визначено розумними межами, достатніми для “доброго життя”. Тобто економіка у своєму первинному значенні цього слова визначається цінністю доброго життя. І така концепція відображала тогочасний розвиток економічних відносин, коли ринок, попри те, що вже досить жваво розвивалася торгівля, ще не став приматом щодо господарювання загалом, а прагнення багатства ще не перетворилося на самоціль. Тому наука про господарювання, або *Oikonomia*, з самого початку була пов’язана з етикою, що разом з політикою належала до складу практичної філософії.

У “Нікомаховій етиці” закладається генотип господарства, згідно з яким обмін і розподіл благ має здійснюватися за принципом справедливості. В ідеалі блага в господарстві мають розподілятися таким чином, щоб вистачало всім для доброго життя або щастя, що, своєю чергою, розглядається Аристотелем як вічний закон космосу, тобто вічний і вищий закон природи. Тому прибуток, збагачення не належать тут до вищих людських цінностей і добродійностей. Те саме стосується і лихварства, торгівлі і, тим більше, праці, пов’язаної з технікою. Всі вони постають похідними від вищих цінностей, якими є благо, справедливість, свобода. Те саме стосується й техніки, інших хитромудрих пристроїв, які ще підпорядковані “вищій мудрості” богів, тобто певній нормативній системі.

Таким чином, *Oikonomia* в традиції Аристотеля є вченням про звичайний спосіб життя людини в спільноті господ. Її мета – задоволення природних і повсякденних потреб, вирішення проблем виробництва та справедливого розподілу відповідних благ і результатів праці. Тут *Oikonomia*, домівка людини, господа вбудована у всеосяжну домівку природи і зрештою в універсум. Економія, так само як і поліс, – це природне утворення. Щоправда, це тільки в ідеалі. Адже античне господарство політично було пов’язано з полісом, з його партикулярним етосом, що не виключало використання рабської праці. Та й сам поліс – це вже певною мірою штучне (позаприродне) соціокультурне та історичне утворення.

Проте зафіксуємо важливий момент у нашому дослідженні, який стосується того, що поняття “екологія” та “економія” тісно пов’язані між собою. Адже економія з самого початку постає як природне господарювання, а хрематистика – неприродне, а тому має бути підпорядкована економії, а та, своєю чергою, – етиці. Тому і економія, і екологія з самого початку пов’язані з етикою, буттєвою первинною формою якої є *етос*. Так само й технічне втручання в природне довкілля, що забезпечує господарювання, також підпорядковано етосу. А етос є чимось

природним, він засадничується не суб'єктивністю, а постає як вищий закон природи. Цей взаємозв'язок надалі правитиме нам за дороговказ у вирішенні нинішніх екологічних проблем. Тому перейдемо безпосередньо до етичної площини цієї проблематики.

## **2.2. Етос “місцеперебування” людини у світі. Етичний антропоцентризм**

Про тісний зв'язок цих категорій свідчить і давньогрецьке поняття “етос”, яке з самого початку має буттєвий вимір. Адже концепція *phýsis* як самодостатнього процесу творення від форми до форми, ойкосу як домівки людини, вбудованої в домівку природи, визначає і саму етику, а тому для греків усе те, що є протилежним природі, не може бути добрим (“справедливим”). У давніх греків *phýsis* у його “необхідності” виникає як божественний і вищий щодо всіх людських законів, який і постає як “закон природи”. Тому й етос має бути вплетений у цей закон.

Аристотель з цього приводу зазначав: “А ще природу предмета необхідно розглядати в його первісному, а не зіпсутому стані. Тому й людину треба розглядати в її найкращому фізичному і психічному стані, аби добре зрозуміти наше твердження. Адже в розбещених або схильних до зіпсутостей людей (як бачимо це) тіло панує над душею, тобто вони поводяться гидко і протиприродно”<sup>25</sup>. Тому і сутність людини та її вчинків пов'язана передусім з природою, точніше з природністю. Про це свідчить і поняття “норми”, яке, скажімо, у Гіпократа, означає відповідність природному. І навпаки, норми і закони людської поведінки в давньогрецькому світі вважаються природними там, де нероздільно панує авторитет і традиція<sup>26</sup>. А традиція якраз і діє саме у природний спосіб, постає як суспільна звичка, чи звичай, чому й відповідає грецьке “етос”. І так само, як у окремої людини звичка постає як щось природне і безпосереднє в сенсі протилежності свідомому, так само і суспільна звичка як звичай має природні коннотації.

До того ж первинний сенс грецького поняття “етос”, яке здебільшого перекладають як звичай, моральнісний характер, моральне переконання, за яким втрачається космічна аура, передусім пов'язаний,

<sup>25</sup> Аристотель. Політика. 1254a. – С. 20.

<sup>26</sup> Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. 1. Пер. с немецкого. – Спб.: Алтейя, 1999. – 606 с.

як це показав М. Гайдегер, з відритим місцем перебування людини, місцем її помешкання, в якому вона живе й перебуває<sup>27</sup>. Звертаючись до первинного поняття етосу, започаткованого Гераклітом, Гайдегер показує і його відкритий і звичний характер, в якому поряд з людиною перебувають і боги. Отже, суще й належне ще поєднуються одне з одним в етосі і мають онтологічний зміст. Вони дотичні, отже, й до ойкосу, помешкання, або домівки, відкритої *зазвичай* для перебування людини разом з присутністю богів.

Етос як буттєвий вимір етичного з самого початку постає чимось природним, а не умосежним, усвідомленим, ідеальним. Про це свідчить і етимологія більшості понять, які так чи так пов’язані з етикою. Аналіз генези таких понять, як “добре/погане”, “добро/зло”, на найабстрактнішому рівні, тобто на рівні буття, на якому людина, спираючись на свій безпосередній чуттєвий досвід, отримує найперші уявлення про ці поняття, свідчить, що на цьому рівні моральної свідомості ці поняття постають у своїй емпіричній даності завдяки простому спогляданню зовнішніх предметів, сприйняття їх у такий спосіб, начебто вони належать самим речам.

Архаїчні уявлення про добро та зло доволі конкретні. Скажімо, такі слова, як “добрий”, “хороший”, “благий”, можуть походити від слова “вода” як першоелемента Всесвіту, як його рятівна сила або життєва енергія. Цікавий тут перехід значення “вода” – хороший, рятівний, скажімо, ірландське *dobrun* “вода” і російське *добрый*, осетинське *don* “вода” і лат. *bonum* “хороший”, так – мокрий, сирий і грецьке *μακαρος* – “благий”, готське *giutan* “лити” і німецьке *gut* “хороший”. Часто ці поняття мають фалічні коннотатації, а подекуди прирівнювалися до сакральних, скажімо, грецьке *ευς* – “хороший” походить від індоєвропейського *seu* “народити”, російське слово “хороший” – композит, що складається з коренів, які відповідають осетинському *kiɣun* “народжувати” + ісландському *gögg* (статева потенція) тощо.

Поняття “поганий”, “злий” у свідомості архаїчної людини здебільшого ототожнюється з поняттям зав’язування вузла, адже вузол здавна вважали магічним символом. Зокрема рос. слово *плохой* співвідноситься з індоєвропейським *pelk* – зв’язувати, закручувати, вигинатися. Німецьке слово *Übel* “зло”, *übel* поганий також співвідноситься з індоєвропейським *uebh* – “зв’язувати” та *in*<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Heidegger M. Über den Humanismus. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975. – S. 35.

<sup>28</sup> Маковский М.М. Справочный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996. – С. 379–382.



І це властиво багатьом культурам, коли більшість понять, зокрема й етичних, виникає з безпосереднього досвіду чи, як показав Гегель у “Феноменології духу”, із сприйняття (*Wahrnehmung*), а саме – таким чином, начебто вони належать самим речам, причому це можуть бути й соціальні “речі”. Наприклад, такі поняття, як “добре”, “погане”, зробимо посилання на Ф. Ніцше, можуть мати й соціально-філософські коннотації, пов’язані з соціальними відносинами. Скажімо, поняття “*schlecht*” (погане) походить від слова “*schlicht*” (простий, простолюдин), а поняття “*Gut*” (добро) – від поняття “*Göttlichen*” (божественний, людина божественна)<sup>29</sup>. Проте це найбезпосередніший, буттєвий, рівень цих понять.

На буттєвому, субстанційному характері етосу як народного духу, що постає в звичаях, традиціях, заведеннях, наголошував Гегель у “Феноменології духу”: “загальна субстанція виголошує свою *універсальну* мову у звичаях і законах народу”<sup>30</sup>. І далі: “через те наймудріші люди давнини казали, що *мудрість і чеснота полягають у тому, щоб жити у згоді зі звичаями свого народу*”<sup>31</sup>. І Антігона Софокла, до якої звертається Гегель, тлумачить їх як *неписане й непомилне* право богів<sup>32</sup>, невідомо коли й ким витворене, та всі знають, що воно існує. Отже, в цих етичних категоріях людська діяльність ще не ставить під сумнів існування природи, адже ці категорії ще мають природний характер, природно обмежуючи радіус самої людської діяльності.

Як бачимо, всі ці поняття – екологія, економіка, етос так чи так пов’язані з людиною, з її природним життєвим світом, тобто тим світом безпосередніх очевидностей, зокрема й ціннісних орієнтацій, які даються людині дорефлексивно, природно і корелюються з людським тілом, довкола якого обертається і оселя, і господа, і відповідні технічні засоби, довкола яких розгортаються й відповідні відносини. Ці відносини утворюють певну єдність, що окреслює предмет практичної філософії в Аристотеля, до якої належали етика, політика, економіка (господарство).

Отже, людина через власне тіло ще зберігає інтимність свого ставлення до світу як світу свого помешкання, хоча з самого початку і де-

<sup>29</sup> Ніцше Ф. К генеалогии морали // Ніцше Ф. Сочинения. – М.: Мысль, 1990. – С. 418–420.

<sup>30</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменологія духу / З нім. пер. П. Тарашук; наук. ред. пер. Ю. Кушаков. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2004. – С. 247.

<sup>31</sup> Там само. – С. 249.

<sup>32</sup> Там само. – С. 298.



далі більше відчувається тривога про її місце у світі. І вже в першому хорі Софоклової “Антигони” відчувається ця тривога, і навіть жах, які відчуває людина від своєї цілеспрямованої діяльності. Адже йдеться тут про зухвале підкорення людиною природи, насильство над нею за допомогою розуму й майстерності і водночас – про відчуття людиною своєї мізерності, незахищеності та безпорадності порівняно з могутністю та величчю природи<sup>33</sup>.

Так само й ставлення до техніки, щойно вона з’являється, також неоднозначне; здебільшого воно насторожене, з підозрою як до чогось такого, що містить загрози людському існуванню. Ще в Стародавній Греції постать ремісника була не досить привабливою, часто похмурою і навіть непривітною. Тому не випадково, мабуть, у давньогрецькій міфології Гефест – покровитель ремесел, поставав, м’яко кажучи, не надто гарним, а радше бридким калікою, якого боги не дуже поважали і який своїми манерами викликав “невпинний сміх богів”.

Однак людина ще зберігає певну рівновагу своїх стосунків з природою. Як писав Ф. Шілер у статті “Про наївну і сентиментальну поезію”: “Живучи в злагоді з самим собою і втішаючись щасливим почуттям своєї людськості, він (давній грек. – А. Є.) завмирав перед нею як перед неосяжною вершиною, прагнучи наблизити до неї все інше, тоді як ми, відчуваючи розлад у самих собі і будучи засмученими нашим досвідом стосовно людськості, зацікавлені лише в тому, щоб якнайшвидше втекти від неї і не бачити перед собою такої невдалої форми”<sup>34</sup>.

Проте в античності, а саме у софістів, виникає і перша спроба роз’єднати повинне і суще, буття і належне, культуру і природу, норму і закон природи. У Платона мислення є рушієм буття, а належне – рушієм мислення. Це означає, що тимчасом як буття засадничується мисленням, належне перевершує його, оскільки будь-яке буття своїм прообразом має ідею, яка, своєю чергою, засадничується вищою ідеєю тощо, а найвищою ідеєю, ідеєю ідей, за Платоном, є ідея добра. Під добром тлумачиться тут не морально-добропорядне, а доброчинне, що здійснює і може здійснити те, що належить.

<sup>33</sup> І в перекладі М. Гайдегера, і в перекладі його учня Г. Йонаса перший хор з Антигони постає артефактом такого підкорення. Див.: *Гайдеггер М.* Введение в метафизику. – Спб.: НОУ, 1997. – С. 223–225; *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – С. 13–14. До цього сюжету зверталася й інша учениця М. Гайдегера Г. Арендт. Див.: *Арендт Х.* Між минулим і майбутнім. – К.: Дух і літера, 2002. – С. 47.

<sup>34</sup> *Шіллер Ф.* Про наївну і сентиментальну поезію // Шіллер Фрідріх. Естетика. – Київ: Мистецтво, 1974. – С. 264.

І оскільки ідеї входять до складу буття, вища ідея займає позицію по той бік буття. Це означає також, що над буттям міститься дещо, чим буття не є, проте йому належить бути<sup>35</sup>.

З цієї позиції випливає, що буття само собою вже не дає міру, тобто норму. Тут уперше закладається можливість такого тлумачення норми, чи закону, яке має і *deskриптивний*, і *прескриптивний* змісти, що відображає не тільки те, що є в природі, в бутті, а й те, чому *належить* бути і чому годиться бути, і те, що *повинно* бути. Тобто саме поняття “норма”<sup>36</sup> набуває і фактичного, і контрфактичного змісту, онтологією якого є і реальне, і ідеальне. Про це свідчить і поняття “нормальне”. Найпростішим його визначенням є те, що відповідає нормі. Однак якщо звернутися до походження цього слова, то виявляється й інший зміст. Так, у Стародавній Греції поняття “нормальне” поєднувалося з поняттям “природа”. Нормальним було те, що відповідає природі. Тому й чеснота в грецькому сенсі (*areté*) є якнайліпше здійснення певних здатностей душі для взаємодії зі світом.

Проте поняття “нормальне” набуває того двоїстого значення, яке властиве й самому поняттю природи. Природа усвідомлюється – і це особливо засвідчують твори Гіпократів, – з одного боку, як *середній* “природний” стан чи властивість, з іншого – як те, що властиве *здоровому* стану тіла та його органам, а отже, відповідає *ідеальному* стану, відновлення якого і є завданням і метою лікувальної терапії.

<sup>35</sup> Див.: Гайдеггер М. Введение в метафизику. – Спб.: НОУ, 1997. – С. 205–206.

<sup>36</sup> Поняття “норма”, як свідчить “Словник іншомовних слів”, походить від латинського “*norma*”, що в українському перекладі означає правило, взірць. “Норма є загальновизначене узаконене правило, міра, закон, взірць” (Словник іншомовних слів. – К. УРЕ АН УРСР, 1974. – С. 470). Латинське “*norma*”, як свідчить “*Historisches Wörterbuch der Philosophie*”, своєю чергою, походить від давньогрецького *ακούη*, що латиною визначається як косинець, висок, масштаб, правило. Як бачимо, термін “норма” вперше застосовується в будівельній справі. Перший відомий теоретик архітектури Вітрувій вживає поняття “норма” для визначення пристрою вимірювання правильних кутів будівельних конструкцій, наголошуючи на “справедливості косинця”. Нормою в античності називався також призначений для визначення прямих будівельних конструкцій висок, що входив до набору пристроїв будівельного майстра. Кожна будова, зазначав Пліній, має бути споруджена за допомогою виска та ватерпаса і в точній відповідності до їх показників. Таким чином, витлумачене поняття “*norma*” було поширене й на сферу духовно-практичної діяльності людини. Зокрема Ціцерон у філософії права застосовує поняття “*norma*” поряд з поняттям “*regula*”, витлумачуючи закон за допомогою метафорики, запозиченої з будівельної справи, тобто як “масштаб права чи безправ’я” (“*regula in-iris atque iniuriae*”). (Див.: *Hormann H. Norm // Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hrsg. J. Ritter, K. Gründer). B. 6. – Basel, Stuttgart: Schwabe, 1984. – S. 906.)

Такий погляд характерний і для розуміння норми як такої, зокрема у Ціцерона норма як масштаб безпосередньо не походить ані з природи (хоча сама природа розглядається на зразок будівничого, чії інструменти мають бути використані у людській діяльності), ані із загального закону розуму. “Закон є найвищим розумом, що відображає природу..., подібний до розуму є закон, якщо він затверджується і викристалізовується як дух людини”<sup>37</sup>. Таким чином, чеснота хоча й стверджує “природність”, проте сама природність тлумачиться як “істинна” природність, тому потребує навчання, зусилля та вибору, що й здійснюються на основі розуму. Проте сама істинна природність входить до світу, хоча й до світу ідеального, що й потребує єдності сушого і належного.

Як показав у своїх працях Г. Йонас, таке роз’єднання поглиблюється і перетворюється на нездоланий антагонізм у пізній античності, а саме в гностицизмі, в якому започатковуються геть нові, позасвітові “буттєва позиція”, “екзистенційний принцип” і “фундаментальне переживання”, засадничені позасвітовою ідеєю Бога<sup>38</sup>. Адже гностицизм спирається на радикальний дуалізм Бога і світу, а отже, й людини та світу. Головна ідея гностицистського мислення полягає в тому, що людина, закинена у відчужену від Бога і від самої себе природу, не може знайти в ній ані себе, ані Бога. Тому Бог приховує себе в усьому створеному ним, а отже, не може бути пізнаним через пізнання природи. Пізнання Бога можливе через позаприродне об’явлення та безпосередню інтуїцію, а тому й поза мовою і мовленням. Відтак радикалізується також і уявлення про світ як дві книги, які вже не утворюють єдності. Людина створена за образом і подобою Бога не так тілесно, як духовно, як дух, душа, пневма (звідси – пневматики).

Таке протиставлення світу духовного і світу природного, душі й тіла є засадничою і для моральної філософії, що проявляється в тому, що не тільки безпосередня інтуїція в пізнанні Бога робить людину суверенною істотою поза природою, а й суверенною істотою у сфері практичних дій. Гностична моральність проявляється

<sup>37</sup> *Hormann H.* Norm // *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hrsg. J. Ritter, K. Gründer). B. 6. – Basel, Stuttgart: Schwabe, 1984. – S. 906.

<sup>38</sup> *Jonas H.* Gnosis und Spätantiker Geist. Bd. 1: Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung. 3. verbesserte und vermehrte Auflage. – Göttingen, 1964. – S. 64; Див. також: *Jonas H.* Die Gnosis – ein mythologisch-dualistisches Moment des europäischen Welt- und Selbstverständnisses // *Jonas H.* Leben, Wissenschaft, Verantwortung. Ausgewählte Texten (Hrsg. D. Böhler). – Stuttgart: Reclam, 2004. – S. 29–48; *Йонас Х.* Гностицизм (гностическая религия). Пер. К.А. Щукина. – Спб.: Лань, 1998. – С. 264–280.

через відчуженість, навіть ворожість до природного світу і зверхність щодо природних зв'язків зі світом<sup>39</sup>. Тому ніщо як *добре* не може бути відкрите у самому світі, адже воно не маніфестує себе в світі як добре. Така позиція є наступним вагомим кроком у напрямі відокремлення сушого й належного, а отже суб'єктивізації чи екзистенціалізації сфери етичного.

Однак прикметним для всієї етики в її початку є те, що функція етичних цінностей і норм розглядалася передусім під кутом зору регуляції людських стосунків, а не з огляду на відношення людини та природи. Вже А. Швайцер вважав суттєвою хобою всієї колишньої етики саме те, що вона обмежується лише людським спілкуванням. Колишні етики, на його думку, враховували лише людські інтереси; натомість, скажімо, інтереси позалюдської природи, інтереси “цілісності біосфери” ігнорували. Щоправда, цей висновок можна зробити щодо сфери застосування етичних норм, тобто вони спрямовані на регуляцію людських стосунків, а не взаємин людини з природою.

Що ж до *обґрунтування* моральних належностей, то їхні підвалини сакральні, а не профанні, тобто вони виходять за межі простих людських конвенцій і потребують конвенції, договору з Богом. Згадаймо, десять заповідей Мойсей отримує від Бога. Проте в давньогрецькому просвітництві, що розпочинається із софістів і Сократа, вперше ставиться під сумнів самодостатність і значущість традиційних, що виникають у самому бутті і в бутті отримують не тільки свою тяглість, а й легітимність, етичних належностей. Проте етичні належності з самого початку мають не тільки фактичний, а й контрфактичний виміри.

Однак *сфера застосування етики* поставала передусім *сферою людських стосунків*; тобто вона передбачала, що тільки людина є суб'єктом і об'єктом відповідальності, тільки вона є і адресатом, і носієм обов'язків. Усі приписи та максими традиційних етик, попри всю свою змістову відмінність, засвідчують цю обмеженість безпосереднім оточенням людської діяльності: “Люби Бога над усе, а ближнього свого як самого – себе”; “Чини іншому те, чого волів би, щоб той чинив тобі”; “Наставляй свою дитину на путь істинний”; “Прагни ... шляхом розвитку і здійснення ліпших можливостей твого буття як людини”; “Підпорядкувай своє особисте благо загальному благу”; “Ніколи не використовуй собі подібних лише як засоби, а завжди та-

<sup>39</sup> Jonas H. Die Gnosis – ein mythologisch-dualistisches Moment des europäischen Welt- und Selbstverständnisses // Jonas H. Leben, Wissenschaft, Verantwortung. Ausgewählte Texten (Hrsg. D. Böhler). – Stuttgart: Reclam, 2004. – S. 29–48.

кож як мету саму по собі” тощо. Відтак уся традиційна етика, робить висновок Г. Йонас, *антропоцентрична*.

Звісно, цей закид не стосується етик так званих архаїчних культур, або колискових цивілізацій, де природа антропоморфно наділяється певною суб’єктивністю<sup>40</sup>. Він не стосується й етики досократівської античної філософії, яка за своїм визначенням була натурфілософією, а тому етичні категорії, про що вже йшлося, мали природний характер. Він не властивий і східним домодерним культурам, наприклад, Бхагаватгітти, де стверджується *єдність усіх живих істот і всього суцього*, або джайнізму, який вимагає *не завдавати шкоди життю* (ахимса), даосизму з його постулатом *недіяння* (увей), тобто життя за законами природи, *відповідно до дао*. Однак цей антропоцентризм великою мірою властивий панівній з нового часу етиці.

Хоча корені її глибше – у давньогрецькій та юдейсько-християнській традиції, за якою людина постає “мірою всіх речей” (Протагор) чи володарем усього суцього на землі, оскільки створена за образом і подобою Бога (Біблія). Згадаймо, десять заповідей, славнозвісний декалог, сформульований у Біблії, і навіть заповідь Христа в Нагірній проповіді (“і як бажаєте, щоб вам люди чинили, так само чиніть їм і ви”) стосуються людських взаємин, а не ставлення людей до природи.

На факт антропоцентричності християнської етики звернув увагу ще А. Шопенгауер, зауважуючи у своїй праці “Дві основні проблеми етики”, що “мораль християнства не стосується тварин, це її хиба, в якій краще зізнатися, ніж увічнювати”<sup>41</sup>. Проте цей факт ще не свідчить на користь того, що стосунки людей з природою справді утворюють моральну сферу, як не утворюють її суто каузальні відношення в природі (харчовий ланцюг у природі, окрему ланку якого становить людина). До того ж у цих стосунках партнерство не постає як рівноправне, адже все в природі може слугувати людині за ресурс і засіб для існування, що здійснюється на основі владарювання і панування людини над природою: “Усе, що плазує, що живе воно, буде вам на їжу. Я зелену ярину – Я віддам вам усе” (Бут. 1.26).

Щоправда, в Біблії встановлюються й певні обмеження: “Тільки м’яса з душею його, цебто з кров’ю його, не будете ви споживати”

<sup>40</sup> І нині тубільці Нової Гвінеї перед тим, як зрубати дерево, питають у нього дозволу, тобто ставляться до нього міфологічно як до уявного суб’єкта.

<sup>41</sup> Шопенгауер А. Об основе морали // Шопенгауер А. Свобода воли и нравственность. – М.: Республика, 1992. – С. 232.

(Бут. 1.26). Тобто можна їсти м'ясо тільки забитої згідно з певним ритуалом тварини. Однак ці обмеження вже радше нормативного, а не природного штибу, тобто вони не пов'язані із суто причиново-наслідковими явищами, так само, як і архаїчний тотемізм не є цілковито телеологічного, доцільного характеру. Він радше має символічно-семантичний зміст, що містить певні соціально-психологічні коди, підґрунтя яких варто шукати в сакральній сфері.

Хоча порушення цього припису відлунується й на людині й містить характер спонукання і покарання: “А тільки Я буду жадати вашу кров із душ ваших, з руки кожної звірини буду жадати її, і з руки чоловіка, з руки кожного брата його. Я буду жадати душу людську” (Бут. 2, 3). Так само, як і гріх, пов'язаний із порушенням припису не куштувати з дерева пізнання добра і зла. Цей гріх відгукується і на внутрішній, і на зовнішній природі людини, тобто на природі загалом.

У першому аспекті це проявляється в тому, що людина втрачає безсмертя, а в другому – що Бог прокляв і землю, призначивши їй родити тернину й осот та траву польову<sup>42</sup> (Бут. 2, 3). Втім, це прокляття знову-таки стосується передусім людини, тому що Бог призначає “родити тернину й осот та траву польову” природі саме *для* людини, а не для природи як такої. Адже зрештою природі самій по собі байдуже, що родити. Важливим також аспектом у цьому проклятті є також припис Адамові: “19 У поті свого лица ти їстимеш хліб” (Бут. 3, 19). З одного боку, цей припис треба тлумачити як прокляття, з іншого – як легітимацію праці, чи, кажучи мовою сучасної соціальної філософії, цілерациональної, або інструментальної дії. Адже таке прокляття приписує людині працювати, і працювати тяжко, і цей припис – припис Бога. Отже, працювати означає виконувати цей припис Бога. Так чи так, моральний гріх, як видно, відлунується й на природі, проте на природі, яка утворює людське довкілля, а не на природі як такій.

Кореляція етичного і практичного є і в нарації про вбивство Авеля Каїном, яке карається чи не найбільше, адже тут сказано, що Каїн був “проклятий від землі” і що, коли він поратиме землю, вона більше “не даватиме йому сили своєї”, і сам він буде “мандрівником та заволокою на землі” (Бут. 2, 4), тобто втратить свою укоріненість і зв'язок із землею. Мабуть, йдеться тут про те, що земля, полита кров'ю, а отже спалюжена та зневажена злочином, не дає насінню, посіяному рукою вбивці, плодоносити. Таким чином, вбивство

<sup>42</sup> Див.: докладніше про це *Фрззер Д.Д.* Фольклор в Ветхому заветі. – 2-е изд., испр. – М.: Политиздат, 1986. – С. 30.

людини людиною карається найбільше, що набуває і “екологічних вимірів”, земля для людини стає чужою, навіть ворожою, а людина позбавляється своєї домівки, свого ойкосу.

До того ж у нарації про Каїна є ще один важливий аспект, а саме той, що людське знаряддя (хай це буде кийок або головешка – в Біблії не конкретизовано) може стати й знаряддям вбивства, тобто зброєю, яка містить зло. А отже, підкорення природи приховує загрозу підкорення і навіть вбивства людини, і навпаки. Панування над природою і панування над людиною взаємно обумовлюють одне одного. Не забуваймо також і про те, що з Каїном пов’язане виникнення такого явища в людській культурі, як місто. А місто – це штучний, цілковито людський, неприродний витвір, місто – це цивілізація, що протиставляється природі, обмежуючи її як своє довкілля.

У книзі Пророка Осії, де гріхи Ізраїля порівнюються з гріхами шльондри, зроблено наступний крок перенесення наслідків морального гріха також і на землю, точніше на природне довкілля людини, принаймні встановлюється між ними певний зв’язок: “13 І зроблю кінець усякій радості її, святу її, новомісяччю її, і суботі її, та всякому святковому часові. 14 І спустошу її виноградника та її фігове дерево, про які вона говорила: “Це мені дар за блудодійство, що дали мені мої полюбовники”. А я оберну їх на ліс, їх пожере польована звірина!” (Ос. 2, 13–14). На тему землі, яка чинить, як жива істота, натрапляємо і в інших частинах Старого Завіту, зокрема в книзі Левіт<sup>43</sup>, коли людський гріх дається взнаки і в природі людини.

Отже, знаряддя праці (вбивства), місто, гріх – це ті чинники, які так чи так протиставляються природі (буттю людини на землі), створюючи нове, штучне середовище людини, її довкілля. Щоправда, подальший розвиток такого відділення людини від землі універсалізує її буття, а отже, й створює передумови для подолання поганського етосу, партикуляристського за своїм змістом. Адже поганський етос (можливо, точніше було б говорити паганська – від лат. *pagani* – “мешканці сільської місцевості”) – витвір сільської культури, він має партикуляристський зміст. А основи універсалістської етики закладаються саме в місті, в міській культурі.

А тому багато хто з дослідників саме в юдейській і християнській традиціях вбачають можливість експансіоністського ставлення до природи. Зокрема Герман Прехт у своїй статті “Християнська етика та

<sup>43</sup> Фрээр Д.Д. Фольклор в Ветхом завете. – С. 52.



зловживання природою” у збірнику “Етика майбутнього” ставить запитання: “Хіба не в книзі Мойсеевій, книзі Буття було обґрунтовано панування людини над природою тією самою мірою як її богоподібність?”<sup>44</sup> І Прехт позитивно відповідає на це запитання.

Про зв’язок антропоцентризму з певною традицією в християнській теології і пов’язаних з ним наслідків говорить і К.М. Маєр-Абіх у книжці “Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту”, зокрема, він цитує Постанову II Ватиканського собору римо-католицької церкви, в якій йдеться про те, “що людина... є єдиною на землі істотою, створеною за бажанням Бога задля неї самої”<sup>45</sup>. За своїм змістом, продовжує Маєр-Абіх, це положення означає, що ми у світі існуємо задля самих себе. Той факт, що крім цього передбачається існування волі Божої, не змінює цієї обставини. І хоча в цьому положенні чітко не сказано, що всі інші креатури створено задля нас, проте це логічно випливає з нього. Якщо вони були б створені задля слави Творця, тоді це мало б значення і для нас, і на особливе становище людини, про яке тут йдеться, не наголошувалося б. А отже, це положення свідчить: *ми існуємо задля самих себе, а решта світу існує задля нас*<sup>46</sup>.

На таку інтерпретацію біблійних текстів та інших документів християнської церкви щодо ставлення людини до природи можна натрапити і в багатьох інших критичних працях. Скажімо, К. Америк тлумачить відповідний біблійний текст із книги Буття як “виразну заповідь щодо тотального панування. Людина покликана розпоряджатися цією землею, підкорити її собі”<sup>47</sup>. М. Шліт заявляє про це ще категоричніше: “Божя заповідь людині панувати над природою “уможливила, виправдала, навіть стала викликом щодо її експлуатації та руйнації”<sup>48</sup>.

І справді, як зазначалося, якщо у греків поняттям *phýsis* позначається ще єдина система людина – природа (хоча і в Платона, і в Аристотеля сфера морально-етичної регуляції обмежується безпосередніми людськими стосунками), то в християнстві природа постає як щось залежне від Творця, як щось таке, що надано в розпорядження людині:

<sup>44</sup> Precht H. Christliche Ethik und Mißbrauch der Natur // Zukunftsethik und Industriegesellschaft (Hrsg. von Meyer Th., Miller S.). – München: J. Schweitzer, 1986. – S. 71.

<sup>45</sup> Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту. – С. 140.

<sup>46</sup> Там само. – С. 141.

<sup>47</sup> Auer A. Umwelt, Umweltschutz, Theologische Aspekte // Staatslexikon. Bd. 5. – Freiburg: Herder, 1989. – S. 518.

<sup>48</sup> Schlitt M. Umweltethik. Paderborn: Schöningh, 1992. – S. 138.



“І ляк перед вами, і страх перед вами буде між усією звіриною землі, і між усім птаством небесним, між усім, чим роїться земля, і між усіма рибами моря. У ваші руки віддані вони” (Бут. 1.26).

Однак треба зазначити, що в тлумаченнях екологічної концепції християнства є і інші оцінки, згідно з якими християнство хоча і є антропоцентричною релігією, проте його етика з самого початку не надавала пануванню людини у світі насильницького характеру, адже Бог дав рослини й тварини першій людині як партнерів. І хоча це партнерство не рівноправне, однак взаємини людини з позалюдським світом не слід зводити до взаємин, що визначаються тільки пануванням, експлуатацією та насильством<sup>49</sup>.

І справді, Старозавітна Книга буття, так би мовити, легітиміє особливе становище людини у світі, а отже, й панування людини над усіма іншими Божими творіннями, але людина повинна бути *відповідальною* за ці божественні креатури перед Творцем. Об’єднувальним моментом, що споріднює людину і все суще, є передусім те, що всі *ми і вони* є творіннями Божими, а отже, створені на Славу Господу. Однак, про що вже йшлося, така спорідненість не суперечить тому, що людина посідає порівняно з іншими Божими креатурами особливе місце.

Із цього особливого становища людини у Всесвіті випливає, що *ми маємо право й повинні* вторгтися у світ, перетворюючи його, однак за будь-яке вторгнення ми повинні *відповідати перед* Богом, отже ми повинні бути відповідальні й *перед* природою загалом, тобто Універсумом, створеним Богом. А тримаючи відповідь *перед* Богом і Універсумом, ми маємо відповідати і *за* Божі творіння, тобто творіння, що належать до цілості природи. Ми повинні доглядати їх, піклуватися про них: “І взяв Господь Бог людину, і в еденському раї вмістив був її, щоб порала його та його доглядала” (Бут. 1.26).

Творець передає своє творіння у людські руки, аби людина найліпше опікувалася ним як садом і невпинно й неухильно доглядала цей сад. Із цієї нарації випливає також подвійна відповідальність людини: “відповідальність *за* природу” і “відповідальність *перед* природою”, проте обидві відповідальності засадничуються відповідальністю *перед* Богом”. Обидві відповідальності взаємно корелюються між собою, проте домінантою тут постає відповідальність *перед* Богом.

<sup>49</sup> Див.: Игнатовская Н.Б. Отношение к животным как проблема нравственности (Анализ дискуссий в современной западной этике) // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. – М.: Политиздат, 1988. – С. 226.

Тому джерела етичного мислення в європейському культурному колі, а саме – біблійно-юдейська традиція, а також пов'язана з нею традиція Нового Завіту аж ніяк не обмежуються цим, пов'язаним з пануванням людини над природою, змістом. Радше етичний універсалізм Біблії є також універсалізмом щодо сфери відповідальності людей як дітей Божих і за природу, що їм довірено творіння як сад, яким треба опікуватися і який треба доглядати. І братська любов св. Франциска до живого й до неживого, якою позначалася “універсалізація самовіддачі” (А. Швайцер), є прикладом такого опікування.

Однак така любов хоча і є закономірним розвитком цієї традиції, а не винятком, проте таке ставлення до тварин все-таки пов'язане з *самоствердженням духу* людини над усім природним. Адже в християнстві саме через францисканців протиставлення людини й природи, духа й тіла сягає свого апогею. Саме тому новоевропейська філософська етика на противагу індійській і китайській мудрості не висуває чогось на кшталт ідеї *солідарності* всіх живих істот, а отже залишається етикою антропоцентричною, що регулює не ставлення людей до природи, а ставлення людей одне до одного і до Бога *щодо* природи.

## 2.3. Влада слова в “Книзі світу”.

### *Біблійна утопія злагоди з природою*

Отже, людина отримує владу над природою від Бога, доповнюючи її знанням і мовою. У Єнській реальній філософії духа Гегель пише: “Адам дав ім'я всім речам. Це право вищої влади та перший вступ у володіння цілою природою чи творіння її зсередини духу”<sup>50</sup>. Однак завдяки нам, людям, природа вперше висловлює саму себе у своїй власній сутності як логос. “Таким чином, через ім'я предмет народжується всередині Я як *суцций*. Це – перша творча сила духу. Logos [є] розум, *сутність* речей і мовлення, річ і речення, категорія. Світ, природа вже не є царством *образів*, внутрішньо знятих, у яких немає буття, – проте є царство імен. Попереднє царство образів – це дух, що марить, який має справу зі змістом: зміст – це і не реальність, і не наявне буття. Його (духа) пробудження є *царство імен*”<sup>51</sup>.

Таким чином, влада над природою поєднується з розумінням закладених Богом автентичних смислів самої природи, її власної сут-

<sup>50</sup> Гегель Г.В.Ф. Йенская реальная философия. – Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – С. 292.

<sup>51</sup> Там само.

ності, і людина має пізнати ці смисли. Отже, в нарації про Адама, який дає імена природі, пізнання світу благословляється (легітимується) Богом, і це пізнання пов’язано з вимовлянням імен, тобто є актом, уподібненим Божому. Адже на противагу антично-платонівському деміургу, який творить світ “мовчки”<sup>52</sup>, з первісної матерії, яку він сам не створив, а тільки надав їй форму видимого космосу, християнський Бог творить світ мисленням і мовленням. Бо на початку було слово (логос), і слово було у Бога, і слово було Бог. Промовляючи, Бог викликав світ із нічого: “І сказав Бог: “Хай станеться світло! І сталося світло” (Бут. 1.26). Промовляючи, визнав він створене добрим: “І бачив Бог, що добре воно” (Бут. 1.26). А отже, Бог усе творить словом, що водночас є логосом, а створене собою благословляє.

Таким чином, усе створене Божим словом набуває і онтологічного, і ціннісного (позитивного) виміру: як добро. Отже, логос є не просто словом, знаком, символом. Логос має онтологічний зміст, він – в основі буття. Він є і мовленнєвим, перформативним, актом, завдяки якому висловлюється світ. Завдяки цьому акту і твориться буття світу, тому це є також і цілераціональною дією. Отож логос є словом, а слово – дією, до того ж дією, яка, по-перше, є інструментальною, через яку доцільно твориться щось, а по-друге, аксіологічно визначеною, спрямованою на творення добра. Мовлення, отже, з самого початку (як Боже Слово) має прагматичний, інструментальний, аксіологічний (морально-етичний) виміри, онтологічна єдність яких є основою буття.

Цією нарацією закладаються і три виміри дії: мовно-практичний, технічно-практичний і морально-практичний. Отже, Бог творить природу цілеспрямовано, творить її словом і оцінює її як добро. Природа як витвір Божий має об’єктивний телос, словом у ній закладаються смисли, і природа набуває ціннісно-етичного виміру. Тому природа загалом, як і її фрагменти, не можуть бути тільки довкіллям для людини, адже вони як божественні креатури мають самоцінність, незалежну від того, як оцінює їх людина.

Таким чином, у нарації творення закладається можливість єдності онтології і мовленнєвої прагматики, онтології та аксіології, онтології та етики, і така єдність постає як єдність логосу. Осягнення світу як єдності логосу уможлиблює також “зняття” дилеми суще-

<sup>52</sup> Безсловесність грецької космогонії зауважує, зокрема, Г. Блюменберг: “Витворюючи речі, ані Прометей, який зліпив людину з глини, ані Деміург із Платонового міфу не промовляють ані слова”. *Блюменберг Г. Світ як книга* / Пер. з німецької, передмова, коментарі В. Єрмоленка. – К.: Лібра, 2005. – С. 39.

належне і суще-повинне, дилеми, що викристалізовується пізніше, а отже, можливість розглядати їх у своїй єдності, принаймні цю єдність розуміти як регулятивний принцип. Адже і природа як космос, і природа як етос створені Богом (як Закон, який людина отримує від Бога), отже, вони мають єдине джерело. А оскільки людину створено за образом і подобою Бога, то і в ній, по-перше, уможлиблюється така єдність, по-друге, така єдність постає і в дії, що позначається трьома своїми іпостасями: технічно-практичній, мовленнєво-практичній і морально-практичній.

Усе створене думкою можна прочитати і витлумачити як книгу, що й дістало свого прояву у топісї книги про природу. Про це дізнаємося також із Послання св. апостола Павла до римлян, в якому започатковується можливість пізнання Бога і через Закон, і через безпосереднє (“феноменологічне”) осягання його в творіннях Божих. Щоправда, на таке осягання здатні й “погани”, які за браком Закону “з природи чинять законне” і “виявляють діло Закону, написане в серцях своїх” (Рим. 2. 14–15). Ці “дві книги” написані різними мовами, але вони “написані однією рукою”, тому не суперечать одна одній. Попри те, що існують дві книги, а сама книга про природу також є книгою, світ як книга утворює єдність, утворює тотальність.

У християнському середньовіччі, а згодом і в ранньому Відродженні аристотелізований феноменологічний погляд на природу поєднується з природною релігією, в якій пізнання Бога пов’язано з пізнанням природи як пізнання творіння. Звідси середньовічна наука, або те, що вважали наукою, це – осягання речей-символів, речей у їхній властивості “представляти” “якості” Суцього, які раціоналістично вилучаються<sup>53</sup>, дістаючи в положенні “Чого немає в книжках, того немає й на світі” своєї завершеної форми.

Так само й господарство ще не перетворюється на самоціль, воно ще не позбуте славнозвісного “задля чого” у визначенні своїх кінцевих ціннісних орієнтацій. Сама цінність речей ще не перетворюється на вартість, суто кількісний знак речі. Тому для середньовічного феодала було б просто нісенітницею господарювати задля прибутку, точніше зробити прибуток самоціллю, як це добре показав А. Гуревич у своїй книжці “Категорії середньовічної культури”<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры. – Спб.: Мифрил, 1996. – С. 177.

<sup>54</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. Изд. 2-е. – М.: Искусство, 1984. – С. 113.

Отже, по-перше, закладається можливість тлумачення природи як книги, створеної словом, тобто як логос, а по-друге, осягання її безпосередньо, “серцем”, тобто інтуїтивно, що дістає подальшого розвитку в розрізненні св. Августином Святого Письма та книги природи, яку читають і “погани”. Отже, Законне осягається через слово Боже і через його творіння, через книгу Бога (Святе Письмо) і книгу природи (закони природи).

У Біблії започатковується ще одна традиція, що містить можливість досягнення єдності з природою, повернення людини до первісного раю, де не тільки люди й народи житимуть у злагоді одне з одним, а й усі тварини під проводом людини. Так, у Книзі пророка Ісаї читаємо: “6 І замешкає вовк із вівцею, і буде лежати пантера з козлям, і *будуть* разом телятко й левчук, та теля відгодоване, а дитина мала їх водитиме! 7 А корова й ведмідь будуть пастися *разом*, разом будуть лежати їхні діти і лев буде їсти соломому немов та худоба! 8 І буде бавитися немовлятко над діркою гада, і відняте від перс *дитинча* простягне свою руку над нору гадюки. – 9 Не вчинять лихого та шкоди не зроблять на всій святій Моїй горі, бо земля буде повна пізнання Господнього *так*, як море вода покриває!” (Іс. 11, 6–8). Таким чином, повернення до раю, коли “2 І спочине на Нім Дух Господній, – дух мудрості й розуму, дух поради й лицарства, дух пізнання та страху Господнього”, настане мир з природою, і завдяки людині, навіть немовляті, руйнується природний ланцюг харчування, де одне пожирає іншого, і разом житимуть хижакі й травоядні тварини, споживаючи тільки рослинну їжу. Щоправда, тут не йдеться про те, що станеться з рослинним світом, найімовірніше, вони не вийдуть із цього ланцюга. Хоча тут сказано, що “лев їстиме соломому”, а не живу рослину). Проте передусім тут ідеться про ймовірність подолання в світі відносин насильства (а отже, й панування загалом) одного творення над іншим, точніше така ймовірність розглядається як ідеал.

Навіть більше, Бог укладає завіт, угоду не тільки з людиною, а й з природою, а також людини з природою<sup>55</sup>. У Книзі пророка Осії про це сказано так: “20 І складу їм завіта того дня з польовою звіриною,

<sup>55</sup> П. Флоренський вважав, що Бог укладає завіт з природою не тільки через людину, а й безпосередньо: “адже сам завіт божий укладений Богом не з людиною тільки, а з усією живністю” (Див.: *Флоренский П. Столп и утверждение истины.* – М.: Правда, 1990. – С. 272). Мабуть, це положення можна поширити й на всю природу загалом, витлумачуючи його таким чином, що завіт передбачає абсолютність та об’єктивність законів природи так само, як і законів людської моральності.

і з птаством небесним, та з плазуючим по землі, і лука й меча та ві-йну знищу з землі, і покладу їх безпечно. 21 І заручуся з тобою на-віки, і заручуся з тобою справедливістю, і правосуддям, і милістю та любов'ю. 22 І заручуся з тобою вірністю, ти пізнаєш Господа. 23 І станеться того дня, Я почую, – говорить Господь, – почую небо, а воно почує землю. 24 а земля задовольнить збіжжя, і виноградний сік, і оливу, а вони задовольнять Їзреела” (Ос. 2, 20–24).

Як бачимо, ідея завіту, угоди в такому розумінні, не обмежується угодою тільки людей між собою, адже це угода людей із Богом, людей із природою і Бога з природою. Отже, такий договір є договором злагоди людини з людиною і людини з природою, тобто консенсусом, а його гарантом і вищою легітимною інстанцією є Бог. Тут можна вгледіти важливе джерело трансценденталізму в ідеї людського договору загалом. Це означає, що людська угода як емпірична угода емпіричних суб'єктів аж ніяк не може правити за останню легітимативну інстанцію ствердження нормативної системи. Вона потребує об'єктивних підстав, зрештою абсолютних підвалин, що мають позаемпіричні, контрфактичні виміри. Важливим моментом тут є і те, що й природа не залишається за межами такої угоди, за межами завіту, вона є актором (пасивним чи квазіактивним) універсального консенсусу.

Вкрай важливим у цьому трансцендуванні є також момент *ідеалізації* у відносинах людей з позалюдським світом. Ці відносини фактично втрачають характеристики, властиві відносинам панування та підкорення, засадничі саме для природного світу. Це та утопія, яка є вкрай важливим чинником ідеалізації, на чому ґрунтується будь-яка людська діяльність. Без неї неможлива й етика. Людина постає тут *не тільки* суб'єктом панування, паном сущого, а й суб'єктом визволення всього сущого, пастирем його на цьому шляху. Ця ідея конкретизується і в Новому Завіті. Зокрема св. апостол Павло тлумачить людину як суб'єкта визволення природи від тліну, тобто як пастира природи, яка очікує на те, що люди подадуть знаки визволення з рабства минушого<sup>56</sup>. Так утворюється ще один чинник солідарності людини і природи, солідарності, пов'язаної з надією на визволення.

<sup>56</sup> “19 Бо чекання створіння очікує з'явлення синів Божих, 20 бо створіння покорилося марноті не добровільно, але через того, хто скорив його, в надії, 21 що й саме створіння визволиться від неволі тління на волю слави синів Божих. 22 Бо знаємо, що все створіння разом зітхає й разом мучиться аж досі. 23 Але не тільки воно, а й ми самі, маючи зачаток Духа, і ми самі в собі зітхаємо, очікуючи синівства, відкуплення нашого тіла”. (Рим. 8, 19–23).

Певна річ, такий підхід уможлиблював тлумачення природи як су-мірного людині й солідарного з нею творіння Божого. А тому завдяки безпосередньому осягненню природи людина водночас осягала й саму себе як Боже створіння, що так само, як і інші креатури, повинна славити Бога. Звісно, такий погляд обмежував експансію людини в природне довкілля. Та й навпаки, він покладав на людину величезну відповідальність за визволення і всіх інших живих істот із тліну минушого, щоб вивести їх зі свого обмеженого існування, де геть усі “пожирають одне одного”, і через розуміння мови людини піднести їх до розуміння універсальної мови, логосу. Skorиставшись формулюванням М. Гайдегера, можна сказати, що людина в цій традиції постає не тільки володарем буття, що здійснює своє панування над ним. “Людина – це пастух буття”<sup>57</sup>, який опікується цим буттям, доглядаючи його і піклуючись про нього. Створена Богом разом з природою людина має привести все буття до визволення.

Підсумовуючи, можна сказати, що в Біблії, в юдейсько-християнській традиції загалом започатковується певна філософія історії, поєднана з філософією природи, яка, поділяючи історію на три частини, містить не тільки бачення генези людини та історії взаємин людей одне з одним, а й історії відносин людей з природою: блаженство у Раю до гріхопадіння, муки на проклятій Богом землі після нього, блаженство у Царстві Божому, проте тільки для праведників, адже грішники страждатимуть у пеклі.

Ерих Фром дає таке тлумачення 2-го вірша книги Буття: Вигнана з Раю після гріхопадіння людина відчужується від світу, природи та суспільства, завдяки яким здобуває засоби існування: “проклята земля за тебе; зі скорботою будеш харчуватися від неї”. Світ завжди був і буде ворожим людині. Проте до гріхопадіння, в Раю, людина ще не усвідомлювала цього, бо ще не стала людиною. Гріхопадіння – це перетворення звірини на людину через самоусвідомлення. Щоб стати людиною, осягти Закон Божий (закони світу), треба подолати відчуження між собою і світом. Людина гріхозна тому, що не подолала цього відчуження. Вона може так ніколи й не подолати його, не пізнати Закон Божий, а вклонятися ідолам. Тоді люди потраплять не до Раю, а до Пекла, або, якщо застосувати секуляризовані терміни, замість прогресу в нескінченному пізнанні й перетворенні світу буде застій, регрес, загибель. Старий Завіт говорить тільки про можливість

<sup>57</sup> Heidegger M. Über den Humanismus. – S. 15.



прогресу, та не про його доконечну вірогідність. Новий Завіт очікує Другого пришествя й Страшного суду, після чого можуть настати і Царство небесне, і апокаліпсис (кінець світу). Проте важливим є і те, що Царство небесне передбачає визволення не тільки людини, а й природи, що засадничуватиме злагоду людини з природою через Бога. Отже, можна сказати, що біблійна людина на основі угоди з Богом утворює і “космічний альянс” з природою, який полягає в єдності творення, співіснування і визволення.

## 2.4. “Воля до влади” і “воля до взаємності”.

### Золоте правило моральності

У біблійному тлумаченні антропогенезу закладено й два складники відношення людини до світу – праця, або інструментальна дія, пов’язана з S–O-відношенням до світу і його підкоренням, та інтеракція, або комунікативна дія, що утворюється за схемою S–S-відношення, яка потребує від людини піклування та опікування, розуміння та порозуміння. Проте тут закладається також ще одне відношення до світу – це світ ідеалізацій, світ, де знімається відношення людини до позалюдського світу на основі підкорення.

Скориставшись термінологією Ю. Габермаса, людина має інструментальний, комунікативний та емансипативний інтереси. Інструментальний інтерес спрямований на ствердження людини як природної істоти через дію, комунікативний – на спілкування людей одне з одним і з природою, а емансипативний – на визначення кінцевих смислів і дії, і спілкування. Емансипативний інтерес пов’язаний з ідеальним світом як світом визволення, в якому людина має визволити і саму себе, і весь позалюдський світ. На цей ідеал і налаштована людська історія, яка має увібрати і природну історію. У цих історіях і переплітаються одне з одним інструментальна і комунікативна дії, регулятивним принципом яких постає дія, скерована визволенням.

І якщо перша у своєму найпростішому прояві (полювання) властива вже гомінідам, які постають як прообраз *homo faber*, то друга є суттєвим чинником виникнення власне *homo sapiens*, утворюючи основу для моральності. Це добре проаналізував П. Ульрих у своїй праці “Трансформація економічного розуму”<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Див.: Ulrich P. Transformation der ökonomischen Vernunft: Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft. – Stuttgart, Bern: Haupt, 1986. – 512 S.



Розглядаючи становлення людини як двошаблевий процес, Ульрих зауважує, що тимчасом як для першої фази, яка характеризується переходом від приматів до гомінідів (розпочалася десь 10 млн років тому), достатньо технічного розуму “чоловічої раціональності” (оскільки полювання було справою чоловіків), то для становлення *homo sapiens* (фаза тривалістю 40–10 тис. років) визначальним чинником була комунікативна дія, чи так звана жіноча раціональність. Зазначимо, що категорії “жіночої” та “чоловічої” раціональності є не тільки метафорами.

Річ у тому, про це вже йшлося, що біологічна вразливість, недостатність людини обумовлює те, що вона народжується, так би мовити, надто рано, приходить у світ незавершеною, безпорадною істотою, а тому потребує тривалої фази дитинства, в якій головну роль відіграє матір. Специфіка ролі матері і полягає саме в тому, що вона з самого початку ставиться до своєї дитини не як до об’єкта, а як до суб’єкта, чим закладається принцип взаємності як родоісторична й психологічна основа етичного розуму, що ґрунтується на взаємному визнанні *Іншо-го* як розумного співрозмовника. Це і є головна засада культури *homo sapiens*. Так за Ульрихом. Звісно, можна сперечатися, наскільки саме *жіноча раціональність*, пов’язана зі спілкуванням, є домінантою в антропогенезі, адже і чоловіча раціональність, засадничена інструментальною дією, як на мене, є таким самим складником. Головне те, що в ідеалі між ними має бути рівновага.

Проте можна зробити певний висновок, що спонукою виникнення людського господарства, а отже, й людського роду загалом, є природний розподіл праці між чоловіком і жінкою. Важливим чинником такого господарства постає домашнє господарство (нім. *Haushalt*), в основі якого лежить жіноча “м’яка технологія” збирання на противагу “жорсткій” технології полювання чоловіків. Адже внаслідок своєї біологічної конституції, яка обмежує життєвий простір жінки необхідністю виношувати дітей і доглядати за ними, радіус її дії на відміну від чоловіків досить обмежений. Жінка має дбати про домівку, зберігати в ній хатнє вогнище та необхідні для життя речі, піклуватися про дітей тощо.

Щоправда, жінка теж робить свій вагомий внесок до спільного блага. Вона може займатися збиранням продуктів харчування та інших речей неподалік від домівки, а також зберіганням та обробленням принесених продуктів та інших речей, потрібних у побуті. Вона може готувати їжу, виготовляти домашнє начиння, взуття, одяг тощо.

Звідси з’являється можливість їх накопичення, а отже й акумуляції потрібних речовин і речей у вигляді запасів, так би мовити пролон-

гації їхнього існування у просторі та часі замість того, щоб їх одразу спожити. Для цього потрібні засоби доставляння їх до домівки та їх зберігання, для чого використовувалися різноманітні допоміжні пристрої та речі, такі, скажімо, як торби, кошики, наплічники, мотузки, палиці і таке інше, за допомогою яких можна було збирати і складати коріння, ягоди та інші продукти.

Таке накопичення потребувало також нових відносин і очікувань у сфері обміну цими продуктами, а також відносин *довіри*, які мають контрфактичну основу. Адже вони передбачають *уявлення* про те, як *має* і як *належить* бути, а отже, і відповідні правила поведінки, що визначають такі належності, а також санкції за порушення цих правил. Так виникає протоетос, який хоча й вплетений ще у природно-економічно-екологічну мережу людського існування, проте вже містить можливість виходу за сферу емпіричного, суто природного існування, тобто появи протокультури.

*Народження культури зі світу уявлення* здійснюється передусім завдяки виготовленню знарядь праці, які містять *проект* перетворення речі (“плуг має перевагу над тим, що він може зробити” – Гегель), тобто “кличуть” до того, чим річ може й має стати. Отже, у праці, в інструментальній дії з’являється можливість виникнення такого уявлення. Проте такого уявлення людина набуває не тільки завдяки полюванню, праці та їхнього інструментального забезпечення, тобто “жорстким технологіям” *чоловічої раціональності*.

Таке уявлення розвивається і завдяки “м’яким технологіям” *жіночої раціональності*: збирання, зберігання, обміну, де власне формується комунікативний (нестратегічний) вимір уявлення. Губерт Маркл у своїй книжці “Природа як завдання культури” з цього приводу робить припущення, що “для раннього розвитку економічної культури людини допоміжні засоби були важливішими, аніж кийок або знаряддя для полювання: *народження культури з наплічника та торби!*”<sup>59</sup>. Справді, в цих допоміжних засобах накопичується інтерсуб’єктивний досвід, передача цього досвіду, а отже, можливість обміну цим досвідом. Допоміжні засоби господарської діяльності постають важливим чинником накопичення досвіду, передачі його іншим, а отже важливим моментом інтеракції та комунікації.

Звісно, існує певна закономірність зміни домінант двох типів раціональності – жіночої та чоловічої. Як показав Ульріх, станов-

<sup>59</sup> Markl H. Natur als Kulturaufgabe. Über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur. – Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1986. – S. 297.

лення людського роду як *homo sapiens* починається з “фемінізації культури”, яка через “фамілізацію батька” (Е. Морен) набуває універсального характеру: жіночий принцип комунікативного взаєморозуміння між моральними суб’єктами отримує перевагу над чоловічим принципом підкорення об’єкта.

Цей процес закріплюється в царині економіки в так званій неолітичній революції (6000 до н.е.), яка на протигагу економіці гомінідів (полювання чоловіків) є переходом до культивованого господарювання (землеробства, тваринництва, рибальства тощо). Культивация рослин і тварин є передусім інновацією “жіночої культури” піклування на протигагу “чоловічій культурі” оволодіння, розпорядження та підкорення. Разом з тим неолітичному господарству властиве також переплетення праці та інтеракції; цілераціональна дія (праця) вплетена в ритуальну й магічну практики. Така нерозривність і правила, мабуть, за підставу редукції культури до парадигми цілераціональності у Гелена.

А тому неолітична революція як відповідь на першу екологічну кризу, викликану людською експансією в природу, була й моральною революцією, коли вперше принцип підкорення природи принаймні частково поступається місцем принципу культивування, або меліорації її, а “воля до взаємності” отримує деякі пріоритети щодо “волі до влади”. Проте ці дві волі, про що вже йшлося, в ідеалі мають бути збалансовані. Адже неолітичні культури, засадничені “жіночою раціональністю” землеробства, часто були підкорені або навіть знищені культурами “чоловічої раціональності” підкорення та панування<sup>60</sup>.

Однак треба зазначити, що, виникаючи з неолітичною революцією, воля до взаємності в універсалізованому вигляді тільки поступово торує собі шлях за доби Високих культур, обмежуючись, щоправда, “своїми” (етносом, державою та ін.), що стосується “чужих”, то тут діє не універсалізована взаємність, а “проста”, емпірична взаємність, яка ще тісно переплетена зі стратегічним принципом панування-підкорення, граничною формою якого є правило “око за око, зуб за зуб”, що відповідає доконвенційному шаблону розвитку моральної свідомості за Л. Кольбергом.

Своїї чіткої формули “воля до взаємності” набуває в золотому правилі моральності: “І як бажаєте, щоб вам люди чинили, так само чиніть

<sup>60</sup> Можна припустити, що трипільська культура занепадала не так внаслідок екстенсивного землеробства, що потребувало вирубування лісів, як внаслідок навали кочівників, отже, експансії “чоловічої раціональності”.

їм і ви”. Це правило з самого початку має контрфактичне спрямування. Про це свідчить модальність “як бажаєте”, адже не можна бажати того, що вже є. Вона спрямована на те, чого (ще) немає, “ще не буття” (Noch-nicht-Sein – Е. Блох). Модальність “як бажаєте” свідчить також про те, що цей припис виходить за межі вузького горизонту причиново-наслідкового відношення (інструментальний інтерес), а також “простої взаємності” (комунікативний інтерес), що вимагає ставитися до іншого так, як він актуально ставиться до тебе.

Тому цей припис засадничується принципом “генералізації взаємності” і потребує ідеалізації, що лежить в основі емансипативного інтересу, який спершу має онтологічно-релігійні засновки. Його опертям є субстанційний світогляд, центром картини світу якого постає Бог. Адже цьому правилу передує вимога “Люби Бога понад усе, а ближнього свого як самого – себе!”.

Проте це вже конвенційний щабель розвитку моральної свідомості, для чого потрібен достатньо високий рівень розвитку уявлення<sup>61</sup>. А. Гелен у розділі “До теорії фантазії” вже цитованої праці “Людина”, розвиваючи думку Гердера про те, що уявлення є одним із найважливіших здатностей людської душі, вважає “визначення людини як істоти, яка має уявлення, так само правильним, як і істоти, яка має розум”<sup>62</sup>. Важливо також, що Гелен називає уявлення “здатністю процесу життя виходити за свої часово-просторові межі”<sup>63</sup>, що дає змогу людині поставити себе на місце іншої, пережити щось разом з нею, подумки заступити її позицію, чи, за словами Дж. Міда, “перейняти її роль”. Ця здатність є “елементарним соціальним органом”, що створює основу емпатії, співчуття як важливих чинників народження моралі. Будучи містком між чуттєвістю та рацією, уявлення спершу проявляється у вигляді жалю, співчуття, що певною мірою повторює біологічні реакції, тільки, так би мовити, у зворотному напрямі, тобто у вигляді емпатії, а потім рефлексивно. Отже, без уявлення неможливе виникнення моралі.

Однак мораль не зводиться до емпатії, особливо коли це стосується її обґрунтування. Спроба вивести мораль з емпатії залишає поза увагою

<sup>61</sup> Про роль уявлення див.: *Werner Micha. Kann Phantasie moralisch werden? Erkundungen bezüglich eines fragwürdigen Topos // Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen.* – Tübingen, Basel: Franke Verlag, 1997. – S. 42.

<sup>62</sup> *Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.* – S. 317.

<sup>63</sup> Там само.

питання, чому в одних випадках ми звертаємося до емпатії, а в інших – блокуємо її. Тому я поділяю думку Ф. Брайтгаупта про те, що селекція блокування емпатії свідчить про те, що “емпатія хоча і є центральним чинником генези моралі, однак мораль не зводиться до емпатії”<sup>64</sup>. Адже емпатія містить тенденцію до упередження. Внаслідок цього емпатія не може бути головною підвалиною не тільки моралі, а й політики та права. Скажімо, права людини, хоч би як апелювати до співчуття та емпатії в їх обґрунтуванні й навіть прагнути вивести їх із них, набувають своєї остаточної чинності тільки як позитивне право, легітимація якого не зводиться до “природи”, “людяності” або емпатії<sup>65</sup>.

Спонтанна емпатія та альтруїстичні імпульси можуть спонукати до доброї дії, проте не визначати її. Тому це важливі, однак не цілком достатні чинники моральної дії. Так само проблематичною є спроба побудувати екологічну етику, тим більше етику відношення “людина–природа” загалом на емпатії. Адже емпатія може бути тільки першим, хоча й доволі важливим, імпульсом для побудови такої етики, але аж ніяк не остаточним засадничим її принципом.

Проте роль уявлення може мати й негативні, перетворені, прояви, що проявляється в ресентименті, згадаймо дослідження цього феномена Ф. Ніцше та М. Шелером. Як безсиле відкладення відплати (нереалізований принцип емпіричної взаємності), як його перенесення в потойбічний світ внаслідок неспроможності скривдженого та приниженого помститися (найпростішого негативного прояву взаємності), ресентимент пов’язаний з уявленням і може бути моментом трансцендування та ідеалізації, виходу за межі емпіричної ситуації і породжувати цінності<sup>66</sup>, на що й спирається (зауважимо, тільки певною мірою) і релігія, і етика.

Ресентиментне відношення може бути й у ставленні людини до природи, коли відчуття безсилля і страх перед її могутністю супроводжуються жадобою “відплати”, помсти за завдане нею, прагнення хоча б подумки взяти над нею гору, що й проявляється в “натуралістичному ресентименті”, який особливо дається взнаки і набуває

<sup>64</sup> Див. щодо цього: *Breithaupt F. Kulturen der Empathie.* – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.

<sup>65</sup> Там само. – С. 192–193.

<sup>66</sup> “Повстання рабів у моралі, – зауважує Ніцше в праці “До генеалогії моралі”, – починається з того, що *ressentiment* сам стає творчим і породжує цінності: *ressentiment* таких істот, які не здатні до дієвої реакції, реакції, що дістала б свого прояву у вчинку, і які винагороджують себе уявлюваною помстою” (*Ніцше Ф. К генеалогии морали // Ніцше Ф. Сочинения.* – М.: Мысль, 1990. – С. 424).

поширення після промислового перевороту. Тому ресентимент є такою формою взаємності, яка визначається несиметричністю стосунків і відносин людей і одне з одним, і з природою.

Однак ресентимент є перетвореною формою такого трансцендування і такої ідеалізації, де здійснюється підміна комунікативної раціональності стратегічною раціональністю. Тому навряд чи можна погодитися з Ніцше (і тут я на боці М. Шелера) про те, що ресентимент є основою і релігії, і етики. Повторюю, ресентимент може бути певною, але аж ніяк не достатньою, їхньою передумовою, він може дати певний поштовх для їхнього виникнення, виконуючи функцію деякого каталізатора їхнього розвитку, та аж ніяк не визначати цілковито їхній зміст.

Зазначені приписи золотого правила потребують не тільки здатності *подумки* поставити себе в ситуацію іншого та інтеріоризувати її. Адже це може бути й “негативна емпатія”, коли ми подумки переживаємо, як інша людина мучитиметься у пеклі, з огляду на те, що ми “тут і тепер” безсилі їй відповісти на кривду. Позбуті можливості реально відповідати їй на кривду, ми можемо робити це подумки, виношуючи уявлення про можливу помсту у вигляді майбутнього воздаяння: “Ось прийде Бог, і тобі воздасться!”. Усе це, так би мовити, підліткова психологія ще морально незрілої людини, яка підміняє комунікативну дію стратегічною, що й дістає свого прояву в ресентименті, який не має нічого спільного ані з Божою любов’ю, ані з любов’ю до морального закону.

Однак золоте правило не є перенесенням “емпіричної взаємності” у потойбічний світ, а є принципом “універсалізації взаємності”, за допомогою чого ми стаємо здатними утворити певну дистанцію щодо самих себе (щодо своїх переживань, максим і дій), а отже, й здатними до рефлексії. Основою цього є не стратегічна, а комунікативна дія, де інша людина постає не об’єктом, а суб’єктом. Тут діє не “воля до влади”, а “воля до взаємності”. Гарантом того, щоб “воля до взаємності” не підмінялася “волею до влади”, є любов до Бога як виразника “універсалізованої взаємності”, що, звернімося знову до Канта, не є власне любов’ю як схильністю, а є повагою до морального закону<sup>67</sup>, який,

<sup>67</sup> “Адже як заповідь вона вимагає поваги до закону, який наказує цю любов, а не полишає [нам] на довільний вибір [–] робити їх своїм принципом [чи ні]. Однак любов до Бога як схильність (патологічна любов) неможлива; адже Бог не є предметом чуттів. Така любов до людей хоча і є можлива, але не може бути нам наказана (*geboten werden*); адже жодна людина не взможе любити когось просто з наказу (*auf Befehl*). Отже, в тому стрижні всіх законів мається на думці тільки практична любов. У цьому сенсі любити Бога означає охоче виконувати його заповіді; любити ближнього означає охоче виконувати будь-який обов’язок щодо нього”. *Кант І. Критика практичного розуму.* – С. 93.

знову ж таки за Кантом, є і загальним законом природи. Отже, “воля до взаємності”, що ґрунтується на принципі універсалізації, є основою моралі, яка й визначає те, що “людина здійснює своє існування не тільки з перспективи власних інтересів і власного життя, а й здатна поставити себе у становище будь-кого іншого”<sup>68</sup>.

Ці приписи, з одного боку, виходять за межі вузького горизонту людського еґоїзму, що орієнтується на інструментальне настановлення, а з іншого – торують шлях до подолання ставлення до іншого як до свого довкілля, яке є тільки засобом, або знаряддям, задля власного ствердження як системи. Вони започатковують ставлення до іншого як до спільносвіту. Таке ставлення було справжньою морально-етичною революцією, наслідком якої, скористаймося термінологією С. Кримського, започатковується новий Ціннісно-смысловий Універсум.

Проте цей універсум не є суто західним здобутком. Він у незбагненний спосіб виникає в багатьох великих релігіях майже одночасно, за доби, яку К. Ясперс назвав “осьовим часом”. Окрім християнства, цей універсум позначається негативною формулою такого імперативу у Конфуція (551–489 рр. до н.е.): “не чини іншим людям того, чого не бажаєш, щоб чинили тобі”; юдаїзмі, Раббі Гіллел (60 р. до н.е. – 10 р. н.е.): “не чини іншим того, чого ти не хочеш, щоб вони чинили тобі”; в ісламі: “жодний із вас не є віруючим, доки він не бажає своєму братові того, чого він не бажає самому собі”; буддизмі: “стан, який неприйнятний, або небажаний для мене, не повинен також бути і для нього; і стан, який неприйнятний, або небажаний для мене, як я його можу вимагати від іншого”; в індуїзмі: “не стався до іншого у той спосіб, який не прийнятний для тебе самого”; і, нарешті, у джайнізмі: “людина повинна поводитися з речами у світі та ставитися до усього створеного у світі, як би вона хотіла, щоб ставилися до неї самої”<sup>69</sup>.

Як бачимо, золоте правило моралі є універсальним здобутком людської культури. У зв’язку із цим хотів би наголосити тут три моменти: по-перше, попри те, що всі ці релігії спираються на досить субстанційно відмінні світоглядні системи, вони мають спільне ядро. На думку

<sup>68</sup> Чи мораль сучасна? Розмова між О. Ґофе і Ульрихом Вікерттом. Попередні зауваження Ульриха Вікерта // Філософія сьогодні. Розмови з Ульрихом Беком, Гансом-Георгом Гадамером, Юргеном Габермасом, Гансом Йонасом, Отфридом Ґофе, Віторіо Ґосле, Річардом Рорті та іншими. За редакцією Ульриха Бьома. Пер. з німецької А.Л. Богачова. – К.: Альтерпрес, 2003. – С. 70.

<sup>69</sup> Küng H. Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. – München, Zürich: Piper, 1997. – S. 140.



С. Айзенштадта, головним імпульсом усіх цих “осьових рухів” є прагнення трансценденції<sup>70</sup>, важливим моментом якого став пошук поза-емпіричних підвалин в обґрунтуванні етики, що й дістало свого прояву в золотому правилі моральності. По-друге, золоте правило є формальним, воно не приписує матерію людського вчинку, а є засобом тестування, перевірки будь-якого матеріального правила, вчинку, дії на універсальну значущість. Воно не відмінляє всі інші приписи, наприклад, десять заповідей, які також є морально значущими, як і багато інших. Проте воно забезпечує їхню легітимацію і граничне обґрунтування.

І по-третє, що випливає з попередніх тверджень, золоте правило постає тут як категоричний імператив, що має приписувальний (прескриптивний), а не описувальний (дескриптивний) характер. Всюди тут маємо модальність, позначену словами “бажаєш”, “хочеш” тощо, яка виводить за межі емпіричного світу, що є основою для виникнення уявлення, без чого неможливе саме людське досягнення та освоєння світу. Зауважимо, пізніше Кант розроблятиме цей концепт на основі запровадження кон’юнктиву “als ob” – начебто, подумки, що є основою для трансцендування, виходу за межі суто емпіричного й виникнення сфери ідеального, а також можливості розумового експерименту.

Таким чином, золоте правило – це серцевина моралі та права. Саме з нього може розгортатися вся система морально-правових норм людських відносин як справедливих. Саме на його основі можна прагнути до реалізації ідеї справедливості й у людських відносинах, і у відносинах людини з природою. У зв’язку з нашим дослідженням особливо важливою є настановлення, висловлене в джайнізмі. Тут золоте правило поширюється не тільки на стосунки між людьми, а й на ставлення людини до всіх речей у світі, до всього суцього.

Настановлення, висловлене в джайнізмі, я спробую запровадити (звісно, у трансформований спосіб) у своїй концепції подолання екологічної кризи та обґрунтування так званого екологічного імперативу, чи екологічного золотого правила, в якому “воля до взаємності”, а отже, й “золоте правило” мають засадничувати й людське ставлення до природи як її загальний закон. Ці зауваження стануть мені у пригоді, коли розглядатимуться морально-етичні проблеми: етики та екології, етосу й моралі, світового етосу та універсалістської макроетики тощо.

<sup>70</sup> Eisenstadt Sh. N. Die Bedingungen für die Entstehung der Kulturen der Achsenzeit // Eisenstadt Sh. N. (Hrsg.) Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Veilfahlt. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987. – S. 13.



Отже зазначимо ще раз, спершу в міфології, а потім у релігіях започатковується певна концепція антропогенезу, яка свідчить про винятковість людини, пов’язану з тим, що людина є, з одного боку, природною істотою, а з іншого – духовною істотою, здатною до трансцендування, виходу за межі фактичного існування. І в цьому закладається потенціал і руйнації довкілля, і його визволення. Як пише В. Гьосле, “якби людина була тільки духовною істотою, вона не могла б зашкодити природі; якби вона була тільки організмом, вона не могла б зашкодити їй тією мірою, якою вона це робить”<sup>71</sup>.

Продовжуючи цю думку Гьосле, треба зауважити: якби людина була тільки духовною істотою, їй не треба було б творити і поліпшувати (тим більше погіршувати) природу; якби вона була тільки організмом, їй не треба було б визволяти природу, а просто існувати в ній, як існують інші природні істоти. Таким чином, у цій подвійності закладено потенціал і підкорення природи, і її визволення. Тому навряд чи можна стверджувати, що християнство концептом про винятковість людини з самого початку закладає *антагонізм* між людиною та природою, адже головне питання тут полягає в тому, що криється за цією винятковістю.

Скориставшись метафорику М. Гайдегера, можна сказати, що людина здатна бути і пастирем буття, і паном над ним. Іншими словами, виняткове становище людини свідчить і про її виняткову відповідальність, пов’язану з “волею до взаємності”, і про її так само виняткову безвідповідальність, пов’язану з “волею до влади” над буттям. Тому, як свідчить історія людства, екологічні кризові явища перманентно виникали й виникатимуть перед людиною та людством, якщо “воля до влади” домінуватиме над “волею до взаємності”. Вся проблема полягає передусім у тому, наскільки людина і суспільство здатні усвідомлювати таку домінанту і відповідно реагувати на таке становище.

## 2.5. Екологія та право в доіндустріальних епохах

Отже, оскільки людина з самого початку постає паном над буттям, то завжди існуватиме й суперечність між людиною та природою. Однак оскільки легітимацію свого панування людина отримує від Бога, це робить її не тільки паном над буттям, а й відповідальним “пастухом буття”, що доглядає свою паству й піклується про неї. І забуття цієї божественної легітимації, а отже, й забуття своєї відповідальності,

<sup>71</sup> Гьосле В. Значч. праця.

призводитиме до того, що ця суперечність поглиблюватиметься, перетворюючись на антагонізм, і людина наражатиметься на кризи: ціннісно-смыслову, моральну, онтологічну, екологічну.

Уже йшлося про “неолітичну революцію” як реакцію на першу (чи одну з перших) екологічну кризу. Однак упродовж історії час від часу виникали й інші кризи домодерної, доіндустріальної доби. Я не вдаватимуся до детального їх висвітлення та аналізу, зроблю тільки посилення на статтю Горста Г. Меншинга “Руйнація екосистеми за доіндустріальної доби”<sup>72</sup>, в якій наведено приклади таких криз.

Скажімо, екологічна криза за часів ранніх високих культур та античності була пов’язана з нещадним вирубуванням лісів на потребу тодішнього господарства, яке використовувало чимало деревини для будівництва, опалювання осель і суднобудування. Таке вирубування лісів, а також застосування відвального обробітку землі за допомогою плуга й спричиняло неабияку ерозію ґрунту, поступово перетворюючи лісові зони на пустелі, що призводило до катастрофічної зміни клімату.

У середньовічній Європі впродовж VIII–XII століть відбувається подальше вирубування лісів для землеробства, яке потребувало екстенсивного освоєння територій для великих міграцій ранньосередньовічного періоду. Те саме стосується й Північної Африки, яка перетворилася на римську колонію для вирощування зернових, внаслідок чого землі піддавалися ерозії через інтенсивний обробіток плугом. І тільки ісламсько-арабське підкорення північно-африканських територій X–XII століть кочівними племенами призвело до перетворення великої частини римської житниці на пасовиська з сезонним їх використанням, що поступово регенерувало рослинний покрив степу, а отже й екологічно стабілізувало ці території.

Ці приклади свідчать про те, що суперечність людини та природи відома вже за доіндустріальних часів і що екологічної рівноваги ніколи не існувало там, де людина в досить жорсткій боротьбі за існування створювала своє довкілля. Ця суперечність часто призводила навіть до екологічних катастроф.

Однак разом з експансією людини у навколишній світ суспільство прагнуло певним чином регулювати цю експансію, запроваджуючи від-

<sup>72</sup> *Mensching H.G. Ökosystem-Zerstörung in vorindustriellen Zeit // Ökologische Probleme im kulturellen Wandel. – München: Wilhelm Fink Verlag / Ferdinand Schöningh, 1986. – S. 17–27.*

повідні правові регулятиви та норми, спрямовані й на захист довкілля. Звісно, глибокий історичний аналіз цієї проблематики не є предметом цього дослідження. Її я торкнуся тільки побіжно і тільки задля ілюстрації. Для цього я використовуватиму невеличке, але вкрай насичене дослідження Гюнтера Гайне “Екологія та право з історичного погляду”<sup>73</sup> і на основі цього дослідження ескізно наведу деякі приклади.

Разом із неолітом виникають і проблеми збереження води, боротьби з ерозією ґрунту тощо, які потребують і певної нормативної регуляції. За доби ранніх високих культур виникають перші законодавчо-нормативні системи, які регулюють не тільки міжлюдські стосунки й соціальні відносини, а й суспільні відносини людей щодо природи<sup>74</sup>.

Із розвитком ранніх високих культур з’являється класична тріада тогочасної екологічної проблематики, а саме – забезпечення господарства водою, ерозія ґрунту і гігієна, що утворює ядро збірників законодавчих актів тих часів. Попри те, що екологічні наслідки експансії в природу ще не були достатньо відчутними, в деяких приписах, наприклад, у Кодексі Ур-Намму<sup>75</sup>, одному з найперших правових кодексів в історії людства, передбачено санкції проти занедбання полів і перетворення їх на чагарники, що можна вважати зародками екологічної етики та екологічного права.

І у шумерів, і у вавілонян можна натрапити на тексти законів, що стосуються захисту води, нормування зрошення полів тощо. Зокрема у зібраннях законів вавілонян селянам приписується обов’язок тримати в порядку дамби й канали зрошувальної системи, а в разі порушення цього припису передбачено застосування відповідних санкцій. Ці норми мали не тільки господарське, а й військове значення, оскільки вода завжди була стратегічним ресурсом. Скажімо,

<sup>73</sup> Heine G. *Ökologie und Recht in historischer Sicht // Ökologische Probleme im kulturellen Wandeln.* – München: Wilhelm Fink Verlag / Ferdinand Schöningh, 1986. – S. 117–118.

<sup>74</sup> Високі культури – поняття сучасної західної філософії історії та соціальної філософії, яким позначається доба виникнення та ствердження великих культур і цивілізацій давнини – Єгипту, Месопотамії, Вавілону, Індії та Китаю, що на противагу так званим архаїчним культурам характеризуються досить високим рівнем підкорення природи та соціальної організації, зокрема міст, держави, писемності, міфології, релігії та ін. (здогадно, виникають 5 тис. до н.е.); цей період передував, за К. Ясперсом, “осовому часу” (між 800 до 200 рр. до н.е.), що характеризується становленням поліетнічних імперій, універсалістської моралі та філософії (див.: *Ясперс К. Истоки истории и её цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории.* – М.: Политиздат, 1991. – С. 32–50).

<sup>75</sup> Ур-Намму – шумерський цар (2112–2095 до н.е) із міста Ур в Месопотамії, засновник III династії Ур.

в Гетських законах<sup>76</sup> існувала норма, яка карала особу чималим грошовим штрафом за забруднення води, приписуючи відшкодувати завдані водоймищу збитки.

За цієї доби з'являються також і перші норми, які регулюють стосунки людини з домашніми тваринами, спонукаючи до їх помірного використання та захисту. У Зібранні законів вавілонського царя Гаммурапі<sup>77</sup> (1750 до н.е.), а також у біблійних законах прописано норми, які забороняли змушувати тварин до надмірної праці. Наприклад, у Біблії натрапляємо на такий припис: “Не будеш орати волом і ослом разом” (Втор. 22, 10), що вимагає ощадливого використання тварин і є свідченням дбайливого ставлення до тварин, які служать людям. Недбайливе використання тварин, особливо коли воно призводить до їхньої смерті, карається відповідними штрафами: “а коли хто позичить від свого ближнього худобину, а вона буде скалічена або згине, а власник її не був із нею, то конче відшкодує” (Вих. 21, 37). Тим більше карається грошовими штрафами навмисне вбивство тварин. На відповідні норми, які приписують санкції проти вбивства тварин, можна натрапити в законах Гетського царства: наприклад, за вбивство вівчарок було передбачено штраф у 20 шекелів срібла, вбивство мисливських собак каралося 12 шекелями, а сторожових собак – 6 шекелями<sup>78</sup>.

У перших кодексах стародавнього світу прописано також норми, які передбачали штрафи за крадіжку тварин. Так, у §8, п. 22 Кодексу Гаммурапі натрапляємо на такий припис: “у разі, коли чоловік украв вола, вівцю, віслюка або щось із убранства храму, якщо це власність бога<sup>79</sup> або палацу, має компенсувати завдані збитки в тридцятикратному розмірі, якщо це власність підданого – в десятикратному розмірі. Якщо злодій не компенсує завданих збитків, то він засуджується до

<sup>76</sup> Гетські закони, сформовані разом з історією Гетського царства впродовж XVI–XIII століть до н.е., є величезним внеском у виникнення й розвиток правової культури Стародавнього Сходу. Вони містили більш як 200 параграфів, які регулювали повсякденні міжлюдські відносини, зокрема й відносини людей щодо довкілля, в Анатолії середини II тисячоліття до н.е. Див.: Всемирная история в десяти томах. Т. 1. – М.: Политиздат, 1955. – С. 373.

<sup>77</sup> Гаммурапі (Гаммурабі) – шостий цар із першої династії Вавілону, часи владарювання якого (1792–1749) називають “золотою добою Вавілону”, за багато століть до Мойсєвих законів запровадив Зібрання законів, які ввійшли в історію як Кодекс Гаммурапі – один із найдавніших і найдосконаліших правових кодексів стародавнього світу.

<sup>78</sup> Heine G. Ökologie und Recht in historischer Sicht // Ökologische Probleme im kulturellen Wandeln. – S. 117–118.

<sup>79</sup> Нагадаю, що в царстві Гаммурапі місто було власністю Бога.

смерті”<sup>80</sup>. Подібний припис існував і в Мойсеєвих законах: “коли хто вкраде вола або овечку і заріже його або продасть його, то відшкодує п’ять штук великої худоби за вола того, а чотири дрібної худоби за ту овечку” (Вих. 21, 37). Проте якщо у Вавілонських законах майно та власність мають таку саму цінність, як і людина, і злочин проти речі карається подібно до злочину проти людини, то в біблійних законах злочин проти речі або тварини карався грошовим штрафом, а проти людини – тілесними ексекуціями, і навіть смертю.

Щоправда, попри неабияке значення тварин тієї доби для забезпечення існування людини, ці норми виникають не з огляду на благо самих тварин, а з огляду на їхнє подальше використання. Ці норми радше регулюють відносини між людьми, їхню відповідальність та обов’язок одне перед одним щодо тварин, а не з огляду на самих тварин, що проявляється у відносинах власності, коли завдана тварині, полю, майну тощо шкода мала бути компенсована відповідними штрафами. Отже, в основу Кодексу Гаммурапі, Гетських і Мойсеєвих законів передусім було покладено захист власності, що проявлялося у вимозі відшкодування збитків власнику в грошовому чи натуральному вигляді. Фактично тут діяв принцип корисності, що свідчить про антропоцентричний характер і спрямування цих законів. Однак попри всю фактичність і “меркантильність” цих законів їх легітимация мала сакральне підґрунтя.

Проте варто зазначити, що сільськогосподарське та ремісничє виробництво, а також відходи життєдіяльності людей за доби ранніх високих культур були ще досить невеликими, щоб суттєво порушувати баланс між людиною і довкіллям. Тому правові норми ще не передбачали відшкодування завданих природі збитків, скажімо, внаслідок забруднення повітря опаленням осель або відходами людської життєдіяльності.

Перші статті, які містили норми, спрямовані на зменшення або регуляцію забруднення людського довкілля отруйними та небезпечними речовинами, з’являються в Стародавній Греції та Стародавньому Римі. Вже Гіпократ переймався питанням забруднення повітря й води ремісничими виробництвами. Проте в грецькому законодавстві задимлення та забруднення довкілля приватними оселями та виробництвами ще ніяк не нормувалося.

Перше законодавство на захист довкілля виникає у римській правовій культурі як прецедент, коли через скарги патриціїв на забруд-

<sup>80</sup> *Borger R. Der Codex Hammurapi // Kaiser O. (ed.). Rechtsbücher, TUAT 1,1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982. – S. 39–80.*

нення їхніх білих вериг внаслідок дії забрудненого повітря було висунено правову вимогу захисту від посягання на власність, що лягло в основу захисту власності як такої. Особливо це стосувалося захисту земельної власності. Наприклад, за часів Діоклетіана (243–313 н.е.) у римському праві, яке регулювало відносини між сусідами, землевласник тільки тоді санкціонував проникнення води, диму та ін. з наділу сусіднього землевласника на його земельний наділ, коли це не перебільшувало встановленої законом норми.

Цієї доби закладається також законодавство захисту від забруднення довкілля підприємствами, наприклад, у Римі під керівництвом Александра Северуса (235 н.е.) запроваджується припис, згідно з яким шкірообробні підприємства, маслобійні тощо мають бути розміщені тільки за Тібром, тобто за межами міських житлових помешкань. Так само тільки в певних районах могли розміщуватися й печі складувень, які своїми викидами забруднювали місто. Законодавство Стародавнього Риму вже передбачало й певні шумові обмеження для відповідних виробництв.

Каналізація стоків і норми гігієни також були відомі за тієї доби. За часів Цезаря міське законодавство зобов'язувало власників будівель тримати в порядку й чистоті прилеглі до будівель ділянки вулиць. У Римі існувала ухвалена відповідними законами досить розвинена і впорядкована система водопостачання та каналізації стічних вод. Однак ще не була усвідомлена потреба й необхідність очищення стічних вод, а отже, й не існувало відповідного законодавства щодо таких заходів, тому хоча нечистоти й відводилися за межі міста, вони потрапляли до річок у забрудненому вигляді.

Таким чином, ще за часів Стародавнього Риму відома досить розвинена система правових норм екологічного спрямування, і можна навести ще чимало прикладів відповідного законодавства<sup>81</sup>. Ця система великою мірою була спричинена виникненням і зростанням міст. Проте варто зауважити, що *екологічне* право за доби Стародавнього Риму фактично мало дескриптивний характер, часто причиною його виникнення був прецедент, а не раціональне обґрунтування. Воно хоча й обмежувало локальні руйнації довкілля, проте не вимагало й не потребувало суттєвих змін відповідних економічних відносин і способів господарювання, тим більше запобігання проблемам, що виникали.

Проте якщо за доби ранніх високих культур підґрунтям нормативних імперативів, що регулюють відносини людина–природа, постає

<sup>81</sup> Heine G. Ökologie und Recht in historischer Sicht // Ökologische Probleme im kulturellen Wandeln. – S. 119–120.

підкорення природи та оволодіння нею, то право пізніх високих культур, скажімо, право античності, вже позначено складнощами, пов’язаними з розвитком цивілізації. Воно спрямоване і на поліпшення умов людського існування за допомогою тогочасних досягнень цивілізації, і водночас на запобігання в певних межах загрози людському існуванню тими самими досягненнями цивілізації.

У подальшому перебігу історії досить високий рівень римської міської екологічної культури й відповідного її правового забезпечення не було збережено. За часів великих міграцій народів (IV–VI століть н.е.) чимало досягнень захисту довкілля античного світу фактично втрачено. Зокрема це стосується норм проектування й будування міст, нормативного забезпечення чистоти й порядку в містах, постачання водою його громадян, їхньої гігієни, зокрема відведення нечистот, прибирання сміття тощо, які із занепадом міст античного світу загубилися в історії.

Тільки у VII столітті в Європі з’являється нова хвиля екологічного спрямування, зокрема заснування заповідних лісів, хоча такі заходи вживають передусім задля збереження феодальних привілеїв, зокрема для забезпечення їхнього права на полювання, що мало певні позитивні наслідки для довкілля. Проте така регенерація ландшафтів, своєю чергою, призвела вже за часів Каролінгів (751–814) до інтенсивної експлуатації довкілля задля господарювання та забудови, що завдавало природі незворотних збитків. Так, аахенський указ Карла Великого (812 р.) приписував своїм розпорядникам надавати ліси для викорчовування й відповідного господарського використання очищених земель. Тільки у XIII столітті з’являються офіційні заборони корчування лісів. Щоправда, після таких заборон їхні власники надавали членам сільських громад право орендувати ліс для вигону худоби й відгодівлі свиней, що також завдавало неабиякої шкоди природі.

Тільки король Гайнрих VII 1309 року запровадив категоричні настановлення, що приписували захист лісів. Правові приписи сільських громад свідчать про досить високі штрафи за порушення відповідних приписів: тимчасом як самовільне корчування лісу було кваліфіковано як *Bannbrüche*<sup>82</sup>, за що накладався штраф 60 шилінгів, зловмисне зашкодження деревам жорстко каралося колесуванням.

Такі покарання (особливо в останньому випадку) укорінені ще в сакральних віруваннях архаїчних часів, коли *душі* дерева приносили жертву, зокрема під час виконання покарання застосовували принцип

<sup>82</sup> У середньовічній Німеччині – порушення церковної заборони.



відповідності міри покарання завданих шкоди (Talionsprinzip): відрубав голову злочинця настромляли саме на дерево, а нутрощі розміщували на відповідних його місцях. Згідно з Баварським законодавством XIII століття вирубування дерев розцінювали як порушення порядку, що каралося відтинанням руки. Подібні покарання – і у вигляді грошових штрафів, і у вигляді тілесних екзекуцій – законодавчо закріплювалися відповідними законами і в інших землях.

Варто зауважити, що такі суворі заборони були локальними та регіональними, вони не могли стати на заваді справжньому знелісненню, спричиненому розвитком металургії та соледобування, коли там, де працювали плавильні печі та солекопальні, не залишалося жодного дерева. Однак уже у XVI столітті з'являються спроби контролювати та регулювати цей процес, зокрема в законодавстві землі Баварія встановлюється норма, яка приписує вирубувати стільки, скільки виростає, а в інших землях, скажімо, Бад Райхенхаль, користувачі лісових угідь були зобов'язані на місце зрубаного дерева садити інші дерева в багатократному розмірі. І хоча цих приписів з огляду на розвиток господарства зрідка дотримувалися, проте в них можна вгледіти зародки нормативно-правового забезпечення *екологічної політики*, і навіть, як вважає Гюнтер Гайне, зародки “принципу сталості”, який нині стає ключовим для концептуалізації й реалізації “сталого розвитку” сучасної економіки.

У середньовіччі виникають і деякі зародки принципів модерного екологічного права й політики, зокрема в Мелфійських Конституціях Фридриха II (1231), зародки принципів екологічного права. Зокрема принцип винуватця вимагав у разі протидії приписам збереження чистоти повітря, як ось у разі його забруднення розмочуванням льону та коноплі, відчувувати останні на користь королівського двору.

Щоправда, такі приписи здебільшого залежали ще від особи самого володаря. Наприклад, в Англії, починаючи з XIII століття, дедалі більше застосовується кам'яне вугілля для опалення осель, що завдавало шкоди здоров'ю людям. Однак тільки алергія на дим короля Едуарда I (1239–1307) стала причиною заборони використання деяких сортів вугілля в Лондоні, що було зафіксовано відповідними указами. У Німеччині у XIV столітті також з поширенням застосування вугілля для опалення та інших потреб зростає і забруднення повітря. Тому численні міські настановлення було спрямовано на те, щоб перешкоджати такому забрудненню.

Як бачимо, перші ознаки забруднення довкілля з'являються ще за доіндустріальної доби, вони спричинені подальшою експлуатацією природи, яка посилюється разом зі зростанням населення. Так само з'являються й настановлення, які так чи так стають на заваді такій екс-



плуатації та забрудненню довкілля. Однак господарство доіндустріальної доби ще не спрямоване на суто економічні показники, воно не керується тільки прибутком. Екологічні настановлення середньовіччя ще не підпорядковані цілковито економічній доцільності, як нині, адже економіка середньовіччя ще не виокремилася в самостійну соціальну систему, а підпорядкована тодішнім звичаям і культурним цінностям, тому за тих часів відповідні настановлення та приписи запроваджуються легше та швидше. Наприклад, у Кьольні дію металоплавильного підприємства, що забруднювало місто, було припинено впродовж 14 днів<sup>83</sup>.

Проте варто зазначити, що у середньовіччі такі правові регулювання й засадничені ними заходи були локально й регіонально обмежені, їхня дія мала спорадичний характер. Дефіцит планомірного нормативного забезпечення здебільшого компенсувався відповідними звичаями та традиціями, або, сучасною мовою, саморегулятивними заходами. Однак проблеми гігієни міста та вивезення відходів саморегулятивними заходами навряд чи можна було вирішити.

На противагу античності в середньовіччі не існувало ані лобі, що ініціювало ухвалення відповідного законодавства, ані впевненості в необхідності усунення відходів людської життєдіяльності, які сприяли б формуванню екологічної свідомості. Тому в ранньому середньовіччі, про що вже йшлося, гігієнічно-технічні знання та досягнення античності були фактично втрачені. І така ситуація тривала століттями, попри те, що в деяких містах були спроби певних змін у цьому напрямі, зокрема, ухвалювалися постанови, які зобов’язували своїх громадян прибирати прилегли до їхніх будівель вулиці.

Тільки у XIV–XV столітті розпочинається боротьба за чистоту в містах, які досить жваво розвиваються внаслідок зростання торговельних зв’язків. У різних частинах Європи ці заходи здійснюють по-різному, так само відрізнялось і їхнє правове забезпечення. Скажімо, у Франції 1381 року Карл VI видав указ про створення в Парижі служби регулярного прибирання вулиць, яка згодом отримувала й окреме фінансування. А Фердинанд Арагонський у виданому в Неаполі 1504 р. зведенні законів “*Pragmatica*” погрожував: кожний, хто викидатиме своє сміття не в передбачених для цього місцях, буде відправлений на галери або його покарають в інший спосіб, скажімо, проженуть вулицею міста батогом.

Відомі також тогочасні заборони тримати в місті тварин і норми щодо каналізації за межі міста сміття. Зокрема за згаданою Конститу-

<sup>83</sup> Heine G. Ökologie und Recht in historischer Sicht // Ökologische Probleme im kulturellen Wandeln. – S. 123–124.

цією Фридриха II приписувалося скидати міське сміття в річку. Отож, з одного боку, такі заходи було спрямовано на очищення міста, а з іншого – цим сміттям забруднювалося довкілля. Така недалекоглядність була властива навіть законодавству тих міст, які брали питну воду з річок. А це було досить поширеним явищем, враховуючи той факт, що чимало міст було засновано на берегах річок. Скажімо, хоча й існували заборони скидати відходи та нечистоти в річки Райн і Мозель, проте нерідко ці приписи обмежувалися тільки часом, коли “славетний магистрат варив пиво”. Тому такі заходи не сприяли вирішенню проблеми, як переносили її, заганняючи вглиб.

Що стосується тварин, то хоча відповідні законодавства й містили певні регулятиви щодо тварин, наприклад, у кодексі Евриціану західних готів (480 р.), а також у заведеннях германців, проте вони не були спрямовані на захист тварин задля них самих. Їх засадничено суто господарськими міркуваннями, отож тварин захищали тільки тією мірою, якою цей захист збігався з матеріальними інтересами людини, скажімо, з її правом власності на ці тварини, використанням їх у господарстві тощо.

Таким чином, такий підхід продовжував тенденцію, започатковану ще законодавством античності щодо тварин. Подібними були також заборони в середньовічних нормативних джерелах на відловлення тварин, що також визначалося суто антропологічними чинниками, тобто міркуваннями користі. Поряд з відомими з XIII століття періодами порівняно дбайливого ставлення до тварин, викликаного штучним збільшенням дикої природи задля реалізації феодалного права на полювання, запроваджуються й заборони полювання на птахів деяких видів, зокрема, на тих із них, які захищали сільське господарство.

Окрім того, людина починає усвідомлювати, що бездумне завдавання шкоди певним видам тварин і птахів, тим більше знищення їх, зашкоджує і самій людині. У німецьких законодавчих актах за навмисно вбиту тварину треба було заплатити так званий *Wergeld*, який фактично був спокутувальним покаранням, прирівняним до покарання за вбивство людини (Гайне). Цей факт свідчить про те, що за часів пізнього середньовіччя окреслюється тенденція не вважати тварин тільки речами, як це було властиво ранньому середньовіччю та античності.

Ще одне свідчення такого ставлення до тварин – судові процеси середньовіччя над тваринами. Такі процеси проти тварин, які, скажімо, вбили людину і за це були засуджені до страти, деякі дослідники кваліфікують як факт, що доводить визнання за тваринами певної осудності або навіть визнання за ними, хоча й частково, здатності бути суб'єктом

права. Хоча інші дослідники таку ідею заперечують внаслідок того, що такі процеси відбувалися не так проти самих тварин, як проти тих злих духів і демонів, які оволоділи цими тваринами. Це нагадує процеси середньовіччя проти відьом, де предметом були не самі жінки, а злі духи, що в них поселилися. Проте таке визнання осудності тварин може правити за прецедент визнання їх, хоча й уявними, суб’єктами права, а не тільки речами у власності людей, що можна взяти за певний алгоритм і каталізатор вирішення сучасних екологічних проблем.

Підсумовуючи і даючи оцінку “екологічному праву” за часів середньовіччя, треба сказати, що із занепадом римської культури втрачено також досягнення захисту довкілля міських громад, внаслідок чого захист природи у взаєминах людини зі своїм довкіллям звівся до найнижчого рівня. І оскільки право як свідомість і воля законодавців та громадян не виходило за межі тільки людських відносин, не дивно, що потреба в нормативному захисті довкілля була мінімальною, право розвивалося позаекологічно, було вкрай обмеженим і просторово, і темпорально.

Однак варто брати до уваги, що економічне підґрунтя середньовіччя достатньо відрізнялося від відповідного матеріального базису господарства високих культур, зокрема й античності. До того ж багатство природних ресурсів тієї доби не сприяло усвідомленню необхідності дбайливого ставлення до природи і довкілля. Тому й тодішні правові регулятори були спорадичними, а радіус їхньої дії був надто локальним, тобто обмеженим у часі й просторі. Частка правових норм, що регулювали відносини людини й довкілля, була порівняно невеликою, це були передусім норми, які регулювали відносини людей *щодо* довкілля, вони здебільшого тільки опосередковано впливали на захист довкілля, а подекуди мали й контрпродуктивні наслідки.

З усього викладеного в цьому розділі зробимо попередній висновок, який полягає в тому, що, по-перше, *протиставлення* людини природі є *онтологічною* даністю, воно закладено в антропогенезі з самого початку виникнення людини та її подальшого розвитку. Таке протиставлення проявлялося по-різному в різних історичних епохах, інколи воно поставало досить гостро, призводячи подекуди навіть до екологічних катастроф. Тому екологічна проблема є вічною, її можна тільки порухувати і вирішувати, та навряд чи можливо вирішити остаточно.

Ця проблема проявлялася в тому, що й за доіндустріальної доби виникали екологічні кризи, навіть катастрофи, що свідчить: годі шукати способів подолання сучасної екологічної кризи зверненням до минулого досвіду, досвіду доіндустріальної доби. Хоча за тих часів людина й була

“ближче до природи”, однак і реалізовувала себе у природний спосіб, коли в боротьбі за існування за законами природи, де “всі пожирають одне одного”, перемагає дужчий. Адже домінантною тут є воля до життя, воля до влади, а не воля до взаємності. Тому й за доіндустріальної доби людина вела досить жорстоку боротьбу за своє існування та виживання.

По-друге, це протиставлення в домодерних культурах, зокрема і в християнській культурі середньовіччя, *не було абсолютним і антагоністичним*. Світ дії людини, тобто її економіка, фактично збігався з її світом помічання, тобто з її екологією. Ці світи визначалися *невеликим радіусом* людської діяльності, яка мала ще природний характер. Так само природний характер мали й традиційні етичні належності, якими скеровується людська діяльність. Вони діяли також безпосередньо й невимушено, подібно до явищ у самій природі, утворюючи природний ціннісно-смысловий універсум. Економіка ще не перетворюється на самоціль, вона підпорядкована цьому природному універсуму, який, своєю чергою, легітимується, обмежується та впорядковується міфологічним і релігійним світоглядами.

По-третє, попри те, що екологічне втручання людини в природу ще незначне і вписується в природний простір, у домодерних суспільствах з’являються й перші нормативні системи, які регулюють це втручання. Ці норми здебільшого антропоцентричні, тобто спрямовані не так на захист довкілля, як на регулювання відносин між людьми щодо довкілля. І оскільки сама людська діяльність обмежена у своєму радіусі дії, правові норми, що її регулюють, також мають локальне значення. Здебільшого ці норми формуються також у природний спосіб, їхнім джерелом є суспільна звичка, що викристалізовується в звичаях і заведеннях людей, у звичаєвій моралі (етосі) та звичаєвому праві, які здебільшого перетинаються. Звичаєве право, так само як і етос, легітимується міфологічними та релігійними світоглядами. Щоправда, у цих нормах закладаються й основи для ідеалізацій, проте мірилом тут постає передусім “відповідність природі”. А отже, такі нормативні системи закладають підвалини і для протоекологічної етики, і для протоекологічного права.

Тому важливим є запитання, чому, як і коли розгортається потенціал саме панування людини над природою, перетворюючи ставлення людини до природи на антагонізм, і як це відображається на всьому існуванні людини, зокрема, й на ціннісно-смысловому універсумі, на нормативній (морально-правовій) системі суспільства, яка спрямовує й регулює ці відносини людини, суспільства та природи.

## Новоєвропейська парадигма підкорення природи та етика автономного суб'єкта

### 3.1. Новоєвропейський раціоналізм *та інструментальна експансія людини в природу*

Уже стало традицією вважати, що розгортання потенціалу відчуження й підкорення природи пов'язано передусім із західноєвропейським раціоналізмом нового часу, коли прометеївське начало попри Беконове застереження врешті-решт проривається за межі традиційних цінностей і звичаєвих приписів і постає як фаустівський дух, який засадничується дією, справою. Цей дух реалізовується в науці, техніці, праві, капіталістичному господарстві, які перетворюються на домінантні системи модерного суспільства. “Знання – це сила”, а сила – це влада, могутність, панування над природою – і внутрішньою, і зовнішньою. Як зазначає Фридрих Рап у своїй статті “Перспективи філософії техніки”, “завдяки волі до техніки прометеївське життєвідчуття європейського модернізму проступає у творчій активності, появі технічної волі, в прагненні до влади та оволодіння часом і простором, а отже й у колективній спробі подолати межі кінцевої ситуації нашого існування”<sup>1</sup>.

Такий підхід набуває своєї адекватної форми саме в науці нового часу з її принципом об'єктивності, де “знання на службі могутності” поступово втрачає морально-ціннісні обмеження, тобто *влада* над природою (внутрішньою та зовнішньою) поволі перетворюється на методичне настановлення. Морально-практичне і дискурсивно-практичне, починаючи з Ф. Бекона, поволі перетворюється на технічно-практичне, коли питання про пізнання вирішується не суперечкою та дискурсом, а досвідом<sup>2</sup>.

Проте на початку новоєвропейської доби ця влада над природою ще не є самоціллю. Її здійснення розвивається ще в річищі певних

<sup>1</sup> Рапп Ф. Перспективы философии техники // Философия техники в ФРГ. – С. 84.

<sup>2</sup> Бэкон Ф. Вторая часть сочинения, называемая Новый органон, или истинные указания для истолкования природы // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 7.

культурних цінностей, укорінених в юдейсько-християнській традиції. Ці цінності спрямовують на визволення людини від відчуження, тобто вони скеровані утопією досягнення раю на землі. А отже, підкорення природи засобами науки й техніки – не самоціль, воно спрямоване на реалізацію соціального ідеалу, закладеного в Беконовій програмі “панування над природою задля полегшення людської долі”, тобто програмі, реалізація якої спрямована на те, щоб за допомогою науки й техніки віднайти обхідний шлях до раю, з якого людини було вигнано. Це стане головним посилом новоевропейської філософії: через прогрес у підкоренні природи засобами науки й техніки досягти соціального і морального прогресу. Щоправда, поступ до раю має бути засадничений такими нормами (і науковими, і етичними, і правовими), які укорінені в самій природі, сама природа постає як інстанція легітимації всієї буржуазної культури.

Уже стало звичним вважати: все те, що пов’язано з раціональністю, раціоналізмом, розрахунком, належить до буржуазної культури, є її, так би мовити, головною ознакою. Звісно, певною мірою це так. Проте важливо з’ясувати, якою була ця раціональність, властива саме новоевропейській добі та капіталізму, який щойно народжується й розвивається. Треба одразу зазначити, що спершу раціоналізм, який протиставляє себе природі, виникає не в річищі буржуазної культури, він радше засадничується так званою *придворною*, чи *дворянською*, культурою пізнього середньовіччя.

І в цьому факті проявляється ще один парадокс історії, яка “не терпить” прямолінійності й напередвизначеності у судженнях щодо себе. Про таку нелінійність і, так би мовити, перші “парадокси раціоналізації” свідчить стаття “Придворна й буржуазна природа” Р.П. Зіферле<sup>3</sup>, який показує, що в другій половині XVII – першій половині XVIII століть виникають два різновиди культури – придворна, пов’язана з абсолютистською владою курфюрстів і королів, і буржуазна, засадничена цінностями нового класу, що зароджувався й утверджувався в тогочасній Європі. Ці дві культури зумовлюють і два образи природи, і два ставлення до неї, що перетинаються і впливають одне на одне.

Спершу придворна культура була набагато раціональнішою від буржуазної. Річ у тому, що ставлення до природи цієї культури пов’язано передусім із найголовнішим світосприйняттям цього суспільства. Адже придворна, тобто пов’язана з добою абсолютизму, культура

<sup>3</sup> Siefertle R.P. Höfische und bürgerliche Natur // Ökologische Probleme im kulturellen Wandel. – München: Wilhelm Fink Verlag / Ferdinand Schöningh, 1986. – S. 93–99.

здебільшого переймалася тим, щоб покласти край конфесійним війнам і досягти суспільної злагоди. Найголовнішим завданням двору на чолі з фюрстом було забезпечення стабільності й порядку в суспільстві. Він сам був і державою, і сонцем, довкола якого все мало обертатися. Він забезпечував тяглість і впорядкованість світу.

Метою його панування були злагода й продовження влади. І сам двір поставав гарантом порядку й впорядкованості. Він був символом суверенітету володаря, подоланням конфесійної громадянської війни. І оскільки будь-які прояви спонтанності й природності могли містити небезпеку хаосу та кризи, загрожуючи абсолютистському пануванню, то вони засуджувалися і каралися. Принцип контролю, підкорення пануванню був найважливішим складником придворної культури. Все вульгарне, нечисте, невпорядковане виключалося: “розум” має підноситися над “пристрастю”, а отже, й над природою. Цей принцип запроваджується в усі прояви життя. Всі рухи треба контролювати цілеспрямовано й регулярно, утримуючись від будь-якої спонтанності. Такий контроль досягається завдяки вправам у танцюванні, фехтуванні, їзді верхи тощо. Нарешті, вишкіл такого контролю досягається у формах етикету, правилах трапези, вітань, світської бесіди. Він проявляється в дресуванні коней, балеті, придворній моді, парковій культурі.

Двір ідентифікує себе як протилежність “ландшафту”, тобто тому, що поєднує землю з людьми, він опозиціонує себе щодо поділених на привілеї, традиціоналістських регіональних способів життя підлеглих. Їхньому безмежному традиціоналізму двір протиставляє модерний принцип раціональності. Щоправда, ця раціональність формальна, її уособлює тодішня бюрократія, що живе за жорсткими правилами та регламентом, стежачи за їхнім невинним і неухильним виконанням.

На місце розмаїття прав, свобод, звичаїв, заведень, традицій і домагань значущості абсолютистський двір прагне (здебільшого безуспішно) поставити єдине право й суцільне панування. Народ розглядається двором як норовиста сила, ірраціональне, невизначене об’єднання корпорацій і станових окремих інтересів, які протистоять раціональності держави, що постає в усій своїй геометричній ясності. Ця ірраціональність містить постійну загрозу непокори, неспокою й злочинів, а тому розглядається як невпорядковане й небезпечне *довкілля*, де панує хаос, якому треба протиставити і ствердити розум панування.

Абсолютистське панування вбачає у собі силу, що протистоїть відцентровим тенденціям. Фюрст тільки в теорії є абсолютним володарем, насправді він має постійно перейматися тим, щоб не порушився той



баланс між окремими групами, який він уособлює і зберігає. Спроба створити порядок і правильність у штучно створеному довкіллі двору містить щось вимушене, примусове, неприродне. Так, скажімо, непомірно геометричний порядок барокових парків як “придворний простір” завжди відмежовується від хаотичного природного “ландшафту”. Дисципліна, яку двір прагне нав’язати самому собі та своєму оточенню, не є самоочевидною і незаперечною, вона завжди є чимось зовнішнім, штучним, вимушеним, неприродним. Культура і природа тут розділені найрельєфніше. Культура є носієм розуму, дисципліни, впорядкованості, творення; природа, зокрема й людська природа, – навпаки, пов’язана з ірраціональністю, хаосом, руйнацією.

Тому придворному суспільству відповідає світорозуміння, в якому відчувається загроза сфері культури й розуму. До того ж механіцистськи витлумачений універсум перебуває під впливом магічних сил; правильність постульованих законів природи також потребує зрештою ще й божественного втручання, аби машина світу не зупинялася. Теологічно кризова свідомість дістає свого прояву в тому, що в її основі лежить мотив про гріхопадіння й очікування кінця світу. Зіпсований стан світу є показником того, що кінець світу не за горами. Людина спалювала первісно довершене творіння Боже. Земля в граничному формулюванні цього відчуття кризи є руїною, спустошеною всесвітнім потопом, схильна до дисгармонії, розпаду й дегенерації. Тому все природне розглядається тут як гріховне, годі казати, що воно має свою власну цінність.

Ясна річ, таким чином витлумачена “занепала природа” не може бути “гарною”. Гори постають тут нічим іншим, як бородавками на поверхні землі, безплідні місцевості, моря і люті звірі витлумачуються як нагадування про гріхопадіння. Все зло світу врешті-решт повернеться до людини, яка і є відповідальною за спалювання творіння. Щоправда, мистецтво, наука й техніка можуть, з оптимістичного погляду Френсиса Бекона, слугувати тому, щоб знову віднайти шлях до раю. Проте вони можуть бути тільки ремонтниками, здатними тільки пригальмувати і частково налагодити неуникний розпад природи. Ствердження порядку потребує постійного втручання. Ніщо не зберігається само собою. Кинути речі напризволяще, дати їм можливість іти “природним” чином означає кинути їх у хаос.

Така позиція відображається й на економічній теорії, яка постає як політична економія: політичне суспільство, держава тлумачиться як результат колективної вольової дії. В економіці йдеться про те, аби



віднайти правильні пропорції між економічними угрупованнями завдяки процесу політичного управління та контролю за ринком. Якщо ж залишити ринок некерованим, то треба очікувати монополії, спекулятивні кризи, фази недо- й перевиробництва. Такий підхід дістає свого прояву у політекономії “меркантилізму”, згідно з цією позицією, ніщо у світі само собою не може зберігати баланс. Щоб світ не загинув, потрібна величезна робота, спрямована на його моделювання та стабілізацію. На кшталт того, як збереженням і впорядкуванням природного універсуму переймається Бог, впорядкування суспільного ладу є завданням фюрста, який і має постійно контролювати цей лад. Таким чином, і “господа природи” (екологія), і “господа людини” (економіка), з позиції меркантилізму, потребують постійного втручання і керування. Меркантилізм фактично є виправданням та ідеологічною легітимацією втручання держави в економіку закритого суспільства пізнього середньовіччя і раннього модерну. “Придворний принцип” активного контролю, висловлений Кларком у полеміці з Ляйбніцем, пов’язаний з активним підкоренням природи й суспільства. Модерна раціональність дістає свого прояву в жорсткій боротьбі зі Старим світом, який вона прагне підкорити. Дикунство, некультивована, непізнана природа протистоїть розуму як її ворог, якого треба перемогти. Вважається величезною хибою стилізувати дикунство в категоріях “природно прекрасного”, або “природно шляхетного”, а також тлумачити “природний” ландшафт як естетичну категорію.

Такий невтішний, песимістичний і водночас активістсько-волюнтаристський погляд на природу змінюється наприкінці XVII – початку XVIII століть. Виникає образ природи, який Зіферле називає “буржуазним”, оскільки він тісно пов’язаний із самоусвідомленням щойно народжуваного модерного буржуазного суспільства. Його характерною ознакою є те, що він на місце принципу раціонального контролю ставить саморегуляцію і самоорганізацію. “Природа” перетворюється на поняття, яке містить можливість спонтанної дії та спонтанної гармонії.

Із теологічного погляду, вже не гріхопадіння, яке зіпсувало світ і позбуло його людського панування, є центральною точкою, а навпаки: предикати всемогутнього й всемилостивого Бога запроваджуються безпосередньо до креативного порядку. Згідно з цією картиною світу природа не маріонетка, нитки якої постійно тримає в своїх руках Творець і правитель світу, вона повинна функціонувати як годинник, як автомат, заведений одного разу, має підкорятися встановленим законам. Адже Бог, хто й дав хід цьому годиннику, не може його зупинити своєю

сваволею. Адже Бог не якась там легковажна істота, ладна робити все, що йому заманеться, свавільно створювати й скасовувати витворені ним самим закони, він поважає витворене, а отже, поважає й ті закони, за якими витворене функціонує, бо те, що він зробив своїм творенням, є втіленням логосу, і це – добре.

Навіть і все зло світу має свою необхідність у функціональній мережі цілого, а тому воно тільки на позір є злом. Гори, моря, пустелі, дикі тварини вже не розглядаються як щось погане, тим більше зле, вони мають свій природно-історичний сенс у функціонуванні природного порядку. І це так само значуще і для зовнішньої, і для внутрішньої природи людини. Значущим воно є і для суспільства. Впорядковані взаємозв'язки, чинні регулятиви вже не потребують втручання і раціонального контролю, вони виникають спонтанно, як безпосередній прояв природи, яка прагне гармонії і прямує до неї. Цю гармонію, свідченням якої є природні закони, врешті-решт закладено в божественному плані, хоча мотив божественного провидіння внаслідок подальшої реконструкції законів природи впродовж XVIII століття поступово зводиться нанівець, аж доки гіпотеза про Бога стає непотрібною, так само як поступово втрачається потреба в божественній легітимачії і господарської діяльності, зорієнтованої на прибуток.

Програма природної саморегуляції формулюється з особливою чіткістю в соціальній теорії шотландських моральних філософів. Відповідно до них просвітлені, артикульовані в процесі соціальної саморефлексії афекти як “інтереси” утворюють принципово важливе за змістом сплетіння. Згідно з цією позицією інтереси вже не потребують свідомого контролю афектів або навіть їх самопригноблення, інтереси повинні сповнюватися в усій своїй повноті, тому їх треба вважати благом.

Природний світовий порядок облаштований таким чином, що спонтанні, нерегламентовані дії індивідів призводять не до хаосу, а до оптимального результату. Звідси виникає й погляд на економію як на саморегульовану гармонію ринку. В основі вільного ліберального ринкового господарства лежить Божий план. Природні механізми, завдяки яким людські дії формуються в соціальні та економічні структури, так облаштовані Творцем, що результат може бути тільки гармонічний. Навпаки, спроби запровадити єдиний порядок свідомо й планомірно, тобто “меркантилістично”, можуть тільки зашкодити, адже справжній порядок виникає природним чином. Якщо “раціональні” втручання в природний порядок економіки йому відповідають, тоді вони не потрібні, якщо вони суперечать такому порядку, тоді вони шкідливі. Ось така логіка!

Усе те, що стосується моральної філософії та політичної економії, має сенс і до зовнішньої позалюдської природи, отже, й до спільного буття біологічних видів. Старе запитання історії природи завжди звучало таким чином: як це можливо, що зберігається пропорційна рівновага за умов, коли всі “пожирають” одне одного. Типовою відповіддю для “придворної”, інтервенціоналістської позиції є така: завдяки постійному Божому втручанням. І оскільки людина поставлена Богом як його намісник на землі, то на неї покладено завдання піклуватися про те, щоб цей порядок і надалі зберігався.

Для “буржуазного” розуміння природи такий хід думок цілковито неприйнятний. Згідно із цим розумінням природа сама приходить до рівноваги, і ця рівновага з самого початку відповідає її первинній конструкції. Цей баланс вже закладено в Божественній мудрості й Божественному провидінню. Так фактично започатковується протоекологія пізнього XVIII століття, в якій біологічні види перебирають на себе функцію встановлення рівноваги саме тим, що взаємно тримають одне одного в напруженні, не отримуючи цілковитої переваги за рахунок іншого. Головна ідея такої протоекології полягає в тому, що природа, створена Богом, сама себе регулює, тримає в рівновазі, якщо не заважати їй у цьому якимись зовнішніми втручаннями.

Із цих міркувань можна зробити важливі висновки: якщо природа влаштована Творцем таким чином, що вона в принципі тяжіє до “екологічної” рівноваги, то людина (як частина природи) в ній може діяти на свій власний розсуд, і це збігатиметься з порядком у самій природі. Отже, руйнація природи вже за визначенням неможлива, адже не можна зруйнувати саму себе. Така руйнація лежить за межами людської діяльності.

Тому політично-економічна програма буржуазії XVIII століття *laissez-faire* імпліцитно передбачає концепт саморегуляції природи та суспільства. “Природа” та “природність” стають складниками антиабсолютистської, антипридворної програми. Наочна краса й гармонія зовнішньої природи як мальовничий або піднесений ландшафт певною мірою були естетичним доповненням до вимоги буржуазної емансипації. Той факт, що природа є красивою, гармонійною, стабільною, а до того ж і корисною, було очевидним доказом, що цілком можливий і нерегламентований, спонтанний, а отже, “природний” порядок суспільства, і він цілком досяжний. Тому естетична програма облаштування англійських ландшафтних парків і критика паркового бароко (наприклад, А. Шефтсбері) були водночас і політичною вимогою в боротьбі проти королівської влади.

Постулат самоорганізованої гармонії, який походить від природної теології пізнього XVII – раннього XVIII століть і який тільки дістав свого теоретичного оформлення в шотландській моральній філософії і політичній економії, що продовжили фізіократів і лібералізм, став суттєвим принципом самовизначення модерної буржуазії. Обіцяння емансипації, пов'язане з “природністю”, має те саме коріння.

На цій основі виникає і нова концепція педагогіки, яка від Ж.Ж. Русо до Г. Песталотці заперечувала ідею приборкання афектів; образ “шляхетного дикуна” заступив образ “варвара” й “канібала”. Нарешті, від середини XVIII століття природу розглядають як одухотворену. У поезії та живописі природні сюжети також позбавлено типізації та алегоризації, природа відчувається й зображується індивідуально й оригінально, як вона є сама собою. Природа стає головним персонажем мистецтва, вона тлумачиться як *цінність сама собою*, а не те, що вона символізує. Програмна модель гармонії саморегульованої природи дістає свого естетичного кореляту в наочній єдності природи в ландшафті і як оформлення простору, де гармонія зовнішньої природи стає наочною, і як художнього жанру, де ця гармонія відображається.

Природа вже не є чимось тільки зіпсованим, занепалим, носієм гріха і проявом гріхопадіння, вона вже не є тільки джерелом хиби й зваблювання до гріха, як стверджували Лютерові ортодокси, як креатура Бога природа є його дзеркалом. Тому теологія підготувала мисленнєву модель, згідно з якою регулярність і порядок у природі треба вважати знаками Божого плану. Така позиція також торувала шлях для буржуазної утопії, яка вбачала в “природі” красу самоорганізації.

Тільки наприкінці XVIII століття полемічне вістря природності притупляється. Критичне руйнування природної телеології, завершене Кантом, робить природу тільки абстрактною категорією. Спроба французьких просвітників втілити гармонію природного порядку також призвела до невтіших результатів і в політичному сенсі. Антиреволюційна романтична природа, яка охоплює те, що органічно зростає та історично виникає, могла бути ідеалом примирення суперечливого світу, тимчасом як нові провідні науки, такі як геологія та біологія, дійшли того, щоб остаточно історизувати й тим самим розвінчати гармонічну будову творення<sup>4</sup>.

Я навів ці доволі докладні пасажі зі статті Зіферле, аби показати, що, зрештою, протистояння природі на початковому етапі новоча-

<sup>4</sup> Siefertle R.P. Höfische und bürgerliche Natur // Ökologische Probleme im kulturellen Wandel. – S. 93–99.

сової доби, тобто із зародженням капіталістичних відносин, спершу тільки потенційне, а не абсолютне, воно ще не розгортається в антагонізм. Так званий буржуазний раціоналізм великою мірою збігається (принаймні в ідеї) з самою природністю, він ще не призводить до “парадоксу раціоналізації”, зафіксованого Вебером на початку ХХ століття. Навіть більше, не буржуазна раціональність, а придворна має ознаки культури, що протистоїть природі як щось зовнішнє.

У цей час і наука, розвиваючись передусім на основі емпіризму, здебільшого ще навчається у природи. Славнозвісне твердження Бекона про те, що “природа підкорюється тільки підкоренням їй”<sup>5</sup>, спирається на думку, властиву всьому ранньому емпіризму, головною ідеєю якого є те, що, полишивши природу самій собі, не втручаючись у неї, не утискаючи її своїми упередженнями і не перешкоджаючи її самовиявленню, вона добровільно розповість про себе геть усе сама, розповість усю правду про себе з власної історії.

Тому і сама “природнича наука” за тих часів постає як “природна історія” (*historia naturalis*), спираючись на принцип, що природі треба дати можливість без примусу “розповісти” історію своїх таємниць. Проте цю природну історію розповідатиме сама людина, досліджуючи природу. Тому у Бекона метафорика книжки та її читача поступається метафориці писаря, що пише свій текст під диктування самої природи<sup>6</sup>. У такому писанні, в якому сама природа диктує писане, з’являється можливість і творення нового змісту природи, і можливість помилки.

Така позиція зумовлює погляд і на філософію, завдання якої полягає в тому, щоб якнайточніше відтворити ті слова, якими промовляє до неї природа, і записати під її диктування ці слова як істинне знання. А це, своєю чергою, означає, що в пізнанні світу треба заново віднайти істинні імена речей, втрачені й забуті від часів Адама. І це можна зробити за допомогою науки, яка має відновити те становище людини відносно інших природних творінь, яке називається раєм, де речі, названі своїми іменами, цілком природно та без спротиву підкоряються людському пануванню.

Бекон послуговується й метафорикою “двох книг”: одна розкриває волю Божу, друга виражає Його всемогутність. Друга книга доводить, що аніщо з того, чого навчає перша, не є неможливим. Таким чином, ця метафорика демонструє цілком очевидний інтерес релігії в розширенні знання про природу і тим самим надає розвитку природознавства

<sup>5</sup> Бекон Ф. Новый органон // Бекон Ф. Сочинения. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 12.

<sup>6</sup> Див.: Блюменберг Г. Світ як книга. – С. 121.

легітимний характер. Тимчасом як перша книга охоплює все, що потребує від людини послуху та покори, друга, навпаки, – все те, що відкрите та доступне підкоренню самій людині. Можна сказати, що перша книга виконує легітимативну функцію щодо другої.

Призначення метафори “двох книг” полягає у спробі уникнення суперництва між людиною та Богом: виключаючи чисте пізнання задля нього самого, вважаючи людською справою пізнання задля самої лише влади, Бекон покладає край образу людини, яке досі визначала метафізична традиція через чисте споглядання, або теорію. Новою легітимацією людської теорії є її “не чистий” характер, її конститутивний зв’язок із владою, внутрішньо притаманна їй “воля до влади”. Однак це ще не остаточна легітимація, і, кажучи сучасною мовою, не останній аргумент на користь такої легітимації.

Воля до влади, забезпечена природознавством, легітимується й обмежується послухом перед божественною волею, божественною мудрістю, а отже мораллю, яка дозволяє самій людині панувати над природою, застосовувати свою владу, але тільки в певних межах. Тобто воля до влади в Бекона, як уже було наголошено, не є самоціллю, вона підпорядкована вищій божественній мудрості та волі, репрезентованій у моральності. І людська активність має бути легітимована саме нею.

Отож книга природи, за Беконом, потрібна не просто для пасивного читання, а є маніфестацією всемогутньої влади людини. З неї людина має видобувати імена, якими речі були названі з самого початку, тобто істинні імена самої сутності речей, і обернути їх на владу людини. Отже, знання має бути не таким собі вдоволенням цікавості, не вдоволенням потреб, не тріумфом гострого розуму і навіть не піднесенням духу, а поверненням людині її первісної, даної Богом, величі та могутності. Відновленням здатності людини називати речі істинними іменами забезпечується й панування людини над ними. Таким чином, пізнання природи дає людині змогу виконувати свою, від початку встановлену Богом, роль, яку вона втратила разом із втратою раю, а саме – бути володарем буття. За Беконовою програмою, людина має повернути цю роль з поверненням самого раю. Тому наука й техніка мають стати для цього головними засобами. Саме за їхньою допомогою людина має віднайти обхідний шлях до раю.

Тому у Бекона започатковується й інша метафорика – метафорика теоретичного суб’єкта як інстанції, що піддає природу суду інквізиції. Трибунал інквізиції з його жажливим допитом людей, коли застосову-

вали знущання й тортури для дізнання, і це правило мало не за головний легітимний доказ провини, тепер переноситься й на природу, що постає в експериментальній науці, яку Гьоте промовисто назвав “засобом тортурами змусити природу до признання”.

Отже, якщо в судочинстві признання було чи не найголовнішим доказом, то чого б і в науці не зробити його головним доказом у пошуках істини? Антична наука, яка була теорією (спогляданням), фактично не знала експерименту. Головним доказом середньовічної науки є посилання на авторитет Святого Письма. Тільки новоевропейська наука спирається на експеримент, таку собі “розвідку боєм”, яка змушує природу “засвітитися”, розкрити свої таємниці. Щоправда, підвалини для новоевропейської експериментальної науки було закладено вже середньовічною алхімією, яка хоча й мала технічно-практичне (а не споглядальне) спрямування, однак ще не спиралася на об’єктивне знання природних законів.

Дуалізм книги Божого слова та книги Божих витворів у Бекона вже втрачає свою симетричність. Якщо в Святому Письмі Божі слова незмінні, то в книзі природи, тобто у витворах Божих, які дістають продовження й подальшого розвитку у витворах людини, вони набувають нового змісту, і людині надано право, навіть наказано, витворювати нове. Бекон постає одним з ідеологів і протагоністів західноевропейського активізму і конструктивізму, що якнайбільше втілюється в розвитку науки й техніки.

Однак для Бекона було б просто нісенітницею вважати, що діяння людини, засадничені пізнанням природи й цим пізнанням уможливлені, могли б зруйнувати витвори Божі, тобто природу. Розвиток людських витворів неможливо протиставити розвитку витворів божественних, адже нове, навіть цілковито нове, розвивається зі старого, створеного Богом тексту світу. Звісно, людина може читати цей текст і тлумачити його, навіть збагачувати цей текст, переписуючи його, вона може робити помилки в цьому тексті, але завжди це буде *той самий* текст. Текст, написаний самим Богом.

Хоча з Беконової ідеї про людську здатність збагачувати текст світу випливає не тільки те, що “книга природи” постає проявом влади людини. З цієї ідеї випливає також і те, що з поступовим захопленням людиною цієї влади “книга природи” стає маніфестом людини і перетворюється врешті-решт на книгу людської історії. Природа як витвір Бога поступається місцем одному з його творінь, а саме людині, яка й перетворює природу, переписуючи книгу природи у



своїй книзі історії. І цей процес прямує до того, що за витворами людини первісна природа, написана в другій книзі Бога, зрештою, зникне, перетворившись на третю книгу, а саме книгу людської історії<sup>7</sup>. Однак і ця “книга людської історії” не доконечно має призвести до антагонізму з першими двома книгами, адже “писанням” цієї книги торується шлях до раю на землі. Із цих положень Бекона можна зробити висновок, що й книга людських витворів так само повинна мати свою цінність, аби людина, створюючи їх, так само могла б сказати: “І це добре!”. Тому людина, витворюючи світ і оцінюючи його як добре, не повинна протиставляти його світу, створеному Богом, який з самого початку є добрим.

Зафіксуємо ці моменти, зробивши той висновок, що у Беконовій програмі закладається проект такого перетворення природи, який постає вже у вигляді людської історії, що поступово заступає історію природи і що власне має через протиставлення цих історій призвести до їхнього поєднання в поверненні до раю через пізнання істинних імен. З аксіологічного погляду ця історія має позитивну цінність. Отже, не тільки світ витворених Богом речей містить добро, а й світ створених людиною речей має бути добрим, але тільки тоді, коли зберігатиметься баланс між цими трьома світами як книгами.

Проте поступово цей баланс порушується і навіть втрачається, коли цінність створеного людиною починає переважати над цінністю створеного і Богом, і природою. Цю позицію й обґрунтовує модерна метафізика, з погляду якої природа дедалі більше перетворюється на конструкцію самої людини, втрачаючи на відміну від грецького поняття *phýsis* душу, мету та будь-яку внутрішню самоцінність. Цих визначень позбавляється не тільки неорганічна природа, а й органічний світ, вони приписуються тільки людині, яка вже не тлумачиться як органічна частина природи. Отже, протиставлення людини природі пов’язане з винятковим явищем – із виникненням новоєвропейської суб’єктивності та відповідного їй конструктивістського принципу. А тому змінюється й саме поняття природи. Вже у Відродженні природа загалом постає як витвір, щоправда, витвір не Бога, а витвір людини. Людина підносить себе до рівня Творця, тобто Бога, принаймні квазі-Бога.

Започатковане християнством протиставлення людини й природи через францисканців дістає подальшого розвитку в Декартовому протиставленні речі мислячої (*res cogitans*) та речі протяжної (*res extensa*), відповідно до якого природа квантифікується та математизується, “адап-

<sup>7</sup> Див.: Блюменберг Г. Світ як книга. – С. 126.

туючись” до використання в інструментальній раціональності техніки та технології, тобто втрачає свою субстанційність і постає як “величина-функція” (О. Шпенглер). Природа за цієї доби десуб’єктивується, втрачаючи свій незалежний телос. Вона постає лише як людська конструкція, як предмет технічної маніпуляції, як об’єкт панування “інструментального розуму”.

Зокрема у філософії Декарта інструментальний розум покладається в основу і перетворюється з умосязної споглядальної філософії (теорії) на практичну, за допомогою якої, “знаючи силу і дію вогню, води, повітря, зірок, небес і всіх інших довколишніх тіл, так само чітко, як ми знаємо різні ремесла наших майстрів, ми могли б, як і вони, використати і ці сили у всіх властивих їм застосуваннях і стати, таким чином, немов би господарями й володарями природи”<sup>8</sup>. Таким чином, Декарт робить наступний крок для перетворення морально-практичного в технічно-практичне, або інструментально-практичне. Практична філософія в цьому сенсі втрачає свій морально-практичний вимір.

Новоевропейська людина, принаймні в образі її філософського сприйняття, розглядає весь світ як свою власну домівку, що постає як її власність і дедалі більше має бути надана їй у розпорядження. Тобто для новочасової людини весь космос постає сферою воління та бажань, які треба реалізувати. “Увесь універсум стає інструментом “Я”, хоча “Я” не має субстанції або значення, окрім своєї власної необмеженої діяльності”<sup>9</sup>. Це фаустівський дух, субстанцією і значенням якого є підкорення світу за допомогою дії.

Отже, діяльність постає найважливішою характеристикою людини, а економічна діяльність – її сутністю. Засадничим відношенням людини до світу (зокрема й до природи) стає економічне відношення<sup>10</sup>. А тому *Ekonomie* перетворюється на вирішальну науку про світ, а природничі науки також підпорядковуються такому відношенню. Їхня значущість визначається вже не пізнанням природи як вона є, а підкоренням природи задля отримання економічного зиску. Отже, людина як *homo sapiens* за допомогою інструментального розуму редукує себе до *homo faber*,

<sup>8</sup> Декарт Р. Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках (пер. с франц. Г.Г. Слюсарева) // Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1998. – С. 286.

<sup>9</sup> Горькаймер М. Критика інструментального розуму / Пер. з нім. М. Култаєвої. – К.: ППС–2002, 2006. – С. 101.

<sup>10</sup> Binswanger H.C. Geld und Magie. Deutung und Kritik der modernen Wirtschaft anhand von Goethes Faust. – Stuttgart: Ed Weitbrech, 1985.

який, своєю чергою, перетворює людину на *homo oeconomicus*, а світ зводить до ойкосу, який вона прагне поширити на Всесвіт. Економізм стає фундаментальним принципом існування людини, визначаючи і її “світ помічання”, і її “світ дії”.

У межах такої економічної позиції прагнення людини постає у тому, щоб звести природу тільки до частини її помешкання або відмежувати її від природної домівки. Зрештою, людина прагне весь універсум перетворити на своє помешкання. Засобами техніки вона прагне зробити свою домівку якомога затишнішою зсередини й захистити її від загрозливих впливів природи зовні. Кінцевою метою є перетворення світу в підкорений людиною простір для дедалі більшого задоволення своїх потреб, тобто довкілля, що зрештою досягається, з одного боку, редукцією комплексності світу з його загрозливою контингентністю, а з іншого – поширенням цієї редукції на весь світ.

Таке звуження сфери людського буття до господарства, а всесвіту до довкілля призводить до протиставлення помешкання людини (економії) помешканню природи (екології), що дедалі більше вислизає з погляду новочасової людини. З обох помешкань зникає етос як домівка людини, в якій економія та екологія були первісно об’єднані. Цьому послугує якомога більший контроль над природою за допомогою науки і техніки, з яких також вилучається етичне. Природа постає не як продовження помешкання людини, а як її довкілля, як, образно кажучи, *подвір’я* її помешкання, перетворюючи весь універсум на таке *подвір’я*, про яке дедалі складніше сказати: “Це добре!”.

І в цьому суворі діалектика: з одного боку, людина прагне своє помешкання перенести на весь світ, з іншого – самим поняттям довкілля фрагментизувати цей світ, звести його до довкілля, тобто до простору, що редукує ризики й загрози, пов’язані з комплексністю та контингентністю світу, до прийнятних для виживання й самоствердження самої людини. Що більше новочасова людина редукує світ до довкілля, то дужче вона змушена збільшувати комплексність соціального світу, фрагментизуючи та диференціюючи його. У збільшенні комплексності власного соціокультурного світу збільшується також його контингенція, тобто потенціал ризиків і загроз. Це доба, в якій метанарації, світогляди та картини світу вже недостатні для переробки інформації, що надходить із складного й контингентного світу, а отже, й недостатні для ефективного реагування на них. Це доба, коли етоси вже не в змозі регулювати людські взаємини, а також встановлювати нормативні межі людині щодо її експансії у світ.

### 3.2. Природа як зовнішнє довкілля соціальної системи

Проте це вже прикмета всієї доби модерну, яку Е. Касіерер визначив як повсякчасний перехід від субстанційного до функціонального світогляду і яка вже у XX столітті (згадаймо системно-функціональну теорію Т. Парсонса і функціонально-системну Н. Лумана) поширюється на всі сфери, зокрема і на людину, і на соціальність. Світ постає у своєму суто системно-функціональному вимірі, комплексність і контингентність якого містить ризики та загрози, які треба приборкати через редукцію цієї комплексності, що досягається збільшенням комплексності суспільства через його системну диференціацію у вигляді ствердження самореферентних систем, таких як економіка, політика, релігія, школа, етика тощо. Ці системи редукують комплексний світ на основі своїх власних кодів, або смислів. Важливим є також те, що кожна система (природна чи людська) є також комплексною та контингентною і постає одна до одної певним довкіллям, за якими криються небезпеки і загрози її існуванню та які треба редукувати до тих можливостей, які забезпечують її існування.

Започаткований ще Кузанцем на межі нового часу конструктивістський теоретико-пізнавальний принцип *verum-factum* (“ми розуміємо тільки те, що здатні самі на основі теоретичного проекту, тобто реконструкції гіпотетичного каузального закону, методично сконструювати та експериментально підтвердити”), дістає свого подальшого розвитку в Декартовій програмі розуміння природи як ремісничого витвору, тобто як зроблений і виготовлений продукт. Щоправда, парадигмальний для новочасової теорії пізнання принцип *verum-factum* є подальшим розвитком середньовічної ідеї творіння. Адже на противагу античності, коли природа загалом розглядається як онтологічна даність, за часів середньовіччя вона є витвором, хоча й витвором Божим. Остаточна емансипація новочасової людини від Бога досягається тільки тим, що вона перебирає на себе його роль – як його образ і подоба вона має стати паном над природою, навіть творцем її, тобто “квазі-Богом”.

І ця позиція через Галілея, Декарта і аж до Канта й Фіхте поширюється на відношення до природи загалом, за яким природа зводиться до квантифікованого поняття, до сукупності конструкцій та об’єктивацій, що піддаються каузально-теоретичному поясненню як закони, що постають формами влади над природою, пов’язаними з технікою. І якщо Декарт виходив ще з відмінності *res cogitans* і *res extensa*, а Кант припускав існування речей самих собою поза людською свідомістю, то, за Фіхте, немає нічого поза Я, що якоюсь

мірою правило б за визначення його діяльності: ця діяльність всіляко визначається самою собою – такий принцип вчення Фіхте про науку. Отже, і природа постає як похідна від Я, вона є тільки *не-Я*, тільки конструкцією самого Я.

Проте якщо такий підхід певною мірою виправданий у теоретичній філософії, його навряд чи можна виправдати в практичній філософії. І хоча сфера практичного у Фіхте – це передусім морально-практичне, однак практика у Фіхте будується вже за аналогією суб'єкт-об'єктних відносин, тобто фактично є поетикою. Це наступний після Декарта крок редукції морально-практичного до технічно-практичного. Це також є завершенням монологізації сфери практичного, про що свідчить наступна після Канта формула категоричного імперативу, що формулюється Фіхте: “Чини згідно зі своїм сумлінням!”.

“Сумління, – пише Фіхте, – не помиляється і не може помилитися, адже воно є безпосередньою свідомістю нашого чистого первинного Я, за межі якого не виходить жодна інша свідомість; воно не може бути перевіреним і виправданим жодною іншою свідомістю; воно саме суддя всіх переконань і не визнає над собою вищого судді”<sup>11</sup>. Вищий суддя (абсолютне Я) виконує приписувальну функцію стосовно емпіричного Я. Сумління тут набуває монологічного характеру. Тому Фіхте не в змозі вирішити проблеми апіорних форм, які є формами інтерсуб'єктивності, що й уможливають відповідь на запитання про їхню значущість. Тому Фіхте не може також вирішити проблему походження самого сумління, що має інтерсуб'єктивне оперття, сумління є інтеріоризацією інтерсуб'єктивності.

Із цього монологічного підходу випливає, що й закони природи приписуються їй самій суб'єктом дії. Фіхте фактично закладає основи монологічної диктатури Я над усією природою, над усім універсумом: “Лише через людину поширюється панування правил навколо неї до меж її спостереження... Через неї тримаються разом тіла у світі й перетворюються на єдине організоване тіло; через неї обертаються світила за зазначеним нею шляхом... В Я лежить правильна запорука, що від нього поширюватимуться в нескінченність лад і гармонія там, де їх ще бракує, що водночас з культурою людини, яка йде вперед, рухатиметься й культура Все-світу. Все, що тепер ще не має форми і не має порядку, утвориться через людину в найліпший порядок... Людина вноситиме лад у

<sup>11</sup> *Fichte J.G. Werke. Auswahl in sechs Bänden, hrsg. Von F. Medius. B. 2. – Leipzig, 1908–1911. – S. 568.*

хаос і план у загальне руйнування, через неї і тління будуватиме, і смерть закликатиме до нового прекрасного життя”<sup>12</sup>. Так на новоєвропейський лад конкретизується біблійна утопія визволення природи від тліну й досягнення в ній гармонії, гармонії прекрасного життя. Проте досягається це завдяки дії самого Я, його абсолютним активізмом, а головним інструментом у цьому перетворенні постає наука, засадничі принципи якій задає філософія як метанаука, чи, в термінах Фіхте, вчення про науку – *Wissenschaftslehre*.

Проте головною наукою цієї доби, тобто вченням про науку – і в цьому іронія історичної герменевтики, – постає механіка. Це проявляється в тому, що головною засадою вчення про науку є дія (*Tat-Handlung*) самого Я, в якій інструментально і створюється сама ця засада. Це проявляється і в тому, що не тільки тварини, а й людське тіло, урешті-решт і сама людина концептуються за моделлю машини. Однак машини спираються на механічну сферу, а тому, протилежні органічному світу, вони несуть смерть живому. Згадаймо зауваження К. Ясперса, висловлене в праці “Про початок і мету історії”, що “межею техніки є її спрямованість на неживе... Техніка може спричинювати щось у сфері живого тільки тоді, коли вона поводить з ним як з чимось неживим...”<sup>13</sup>. Така природа техніки, щоправда, техніки, яка використовує передусім механіку. Адже не тільки провідною наукою, а й провідною парадигмою розвитку і новоєвропейської техніки, і новоєвропейської науки загалом є механіка. Вона спирається на редукцію всього світу до найпростіших форм природного буття. Тому машинерія техніки, зокрема й сучасної, порівняно з іншими формами природного буття, порівняно з живими організмами є регресом.

Проте такий регрес, який супроводжується поверненням до неживого, пов’язаний із закономірним розвитком самої техніки. Звісно, людина з самого початку використовує багато чого зі скарбниці буття. Однак конструюванням вона займається поступово, переходячи від нижчих форм буття до вищих. Конструювання техніки починається з освоєння механічних форм буття. Оскільки людина постає як квазі-Бог, коли творить щось нове, вона, творячи, повторює і ті етапи, які пройшли самі творіння в руках Божих – тобто від доорганічного через органічне і аж до вторгнення в генетично-біологічну конституцію самої людини.

<sup>12</sup> *Фихте И.Г.* О достоинстве человека // *Фихте И.Г.* Сочинения в двух томах. Т. 1 / Сост. и примечания Владимира Волжского. – Спб.: Мифрил, 1993. – С. 437–438.

<sup>13</sup> *Ясперс К.* Истоки истории и её цель // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – С. 135.

До історії природи як книги та соціальної історії додається ще й історія промисловості, яка, за словами К. Маркса, є “розгорнутою книгою людських *сутнісних сил*, чуттєво посталою перед нами людською *психологією*”<sup>14</sup>. Сюди можна додати ще й історію техніки як книги, яка пишеться так, що водночас конструюються і сам процес писання, і знаряддя цього процесу, що дедалі більше прискорюється. Техніка є не просто знаряддям, вона стає важливим носієм смислів людського буття, задаючи ритми, форму, послідовність і спрямування існуванню людини і суспільства, перетворюючись, отже, і на факт культури.

До цієї проблеми, тобто проблеми розвитку техніки, ми ще повернемося. Зараз зафіксуємо лише той момент, що модерна техніка попри те, що її розвиток є найочевиднішою маніфестацією прогресу, в природному процесі загалом постає спершу як регрес, проте регрес потрібний і необхідний, і то в історичному сенсі досить обмежений, адже сучасна техніка вже далеко вийшла за межі суто механічного відтворення, використовуючи набагато складніші “форми матерії”: хімічну, органічну і навіть соціальну. І такий погляд на техніку як прогрес дає надію, що, поступово освоюючи нові ділянки буття, розвиток техніки крок за кроком імовірно і призведе до того, що вона дедалі більше буде сумісною з життям, а не з його знищенням.

До того ж механічна техніка, машини не потребують розуміння, їхня дія піддається тільки каузальному поясненню та математичному обчисленню. Завдяки поєднанню математизації природничої науки з її конституцією як емпірично-експериментальної, каузально пояснювальної науки орієнтація на розуміння природи поступається теоретичному *конструюванню* каузальних взаємозв’язків, які відкриваються через експеримент. Науки про природу також розглядаються через призму цього відношення. Тому технічне застосування постає основою наукового пізнання.

Традиція розуміння природи, що веде свій родовід від Аристотелевої телеології та християнської теології, завершується конструюванням природи. Таким чином, метафорика читання, розуміння природи як розуміння смислу поволі втрачає свою значущість. Отже, встановлюється сциєнтично-конструктивістське перетлумачення топосу книги про природу. Розуміння природи постає завданням математичного розсуду, який тлумачить творіння Бога згідно з моделлю техніки.

<sup>14</sup> Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 р. // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 42. – К.: Видавництво політичної літератури України, 1980. – С. 114.



І навіть сам Бог постає як технік-конструктор, а людина – як квазі-Бог, що має обмірковувати конструктивний замисел Бога-творця, а отже, і “зрозуміти” “шифри”, якими зашифрована книга про природу, а саме – математичні фігури та їхній необхідний зв’язок. Ганс Йонас з цього приводу зазначає у своїй книжці “Організм і свобода”: “Насправді цей різновид розуміння є різновидом уявного виготовлення або сприйняття своїх предметів, і це – найглибша основа для технологічного застосування модерної науки”<sup>15</sup>. Йонас стверджує, що таке пізнання природи фактично поклало край розумінню природи, а не довершило його. Проте із цим можна згодитися тільки частково. Адже розуміння природи неможливе без її пояснення, що, своєю чергою, пов’язано з технічно-практичним конструюванням її, а отже уявного відтворення того шляху, який проходить сама природа.

Отже, думка Декарта, що тварини є машинами без суб’єктивності, якою він “зачарував усю європейську філософію” (А. Швайцер), це тільки граничний прояв тієї позиції, яка прикметна для всієї доби модерну. Як пише Маср-Абіх, “в цьому неприродному визначенні людини і антигуманному визначенні природного спільносвіту новоєвропейський суб’єкт вже втратив себе у світі задовго до того, як індустріальне суспільство за своїм образом перетворило *res extensa* на економічні ресурси”<sup>16</sup>.

Щоправда, програма модерної науки й техніки спершу була складником такого раціонального пояснення світу, яке, по-перше, передбачало його *цілісність*, а по-друге, було *нормативно зорієнтоване*. Адже людина як квазі-Бог, скажімо, у філософії Галілея, покликана обмірковувати конструктивний замисел Бога-творця, а також розшифрувати ті смисли, які закодовані в його книзі, а саме математичні фігури та їхній взаємозв’язок. Наука Ньютона й Ляйбніца – це передусім раціональна теологія, яка мала засвідчити існування Божественного розуму у світі, а отже, це засоби аргументативного доведення існування Бога. Наука відповідно до світоглядних уявлень новочасової доби на ранніх її етапах ще не є самодостатньою, вона підпорядкована теології.

Своєю чергою, Божественний розум мав стати інстанцією моральної легітимації розвитку самої науки, підтвердженням її необхідності.

<sup>15</sup> Jonas H. Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Übers. Aus dem englischen vom Verfasser und von K. Dockhorn. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. – S. 281.

<sup>16</sup> Маср-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від довілля до спільносвіту. – С. 89–90.

Навіть у Канта, у якого наука остаточно відмежовується від теології, теоретичний розум підпорядковується практичному, тобто етиці, оскільки мораль є самостійною, нередукованою до каузального пізнання та інструментального використання сферою. Морально-практичне не підпорядковане технічно-практичному, а навпаки, легітимує останнє. Проте поступово наука інституціалізується і виокремлюється в самореферентну соціальну систему, яка керується власними системними кодами (істина // хиба), порівняно незалежними від кодів інших соціальних систем, що завершується реалізацією гумбольдтівської ідеї університету. Наука за новочасової доби, принаймні починаючи з просвітництва, поступово відокремлюється від моралі. Її системні коди пов'язані з ціннісно-нейтральним принципом об'єктивності, і цей принцип є обов'язковою умовою її домагання аподектичної достеменності та істинності.

Подібні зрушення відбуваються і в економічній сфері. І хоча саме за новочасової доби економічний розум поволі відокремлюється від ойкосу, господи, втрачаючи своє інтимно-емоційне джерело, укорінене в життєвому світі, господарство ще не є економікою у нинішньому розумінні цього слова, тобто не є господарством, беззастережно спрямованим на прибуток, воно ще не перетворилося на самостійну субсистему, скеровану ринком.

Навіть більше, капіталістична економіка, як показав М. Вебер, засадничується протестантським етосом, тобто остаточні смисли економічної діяльності ще визначаються релігійними цінностями, тобто, мовою Вебера, цілераціональність ще підпорядкована ціннісній раціональності. Таким чином, і експлуатацію людини, і експлуатацію природи ще обмежували і коригували традиції. Капіталіст ще озирається на моральні належності, як показав у своїй праці "Буржуа" В. Зомбарт. Уся проблема полягає в тому, як довго "буржуа" це робитиме й надалі, наскільки він потребуватиме легітимації кінцевих смислів своєї економічної діяльності моральними цінностями, укоріненими в традиції?

І класично-ліберальна, заснована А. Смітом і Дж. Ст. Мілем, економічна теорія ще не відокремлюється від моральної філософії. І Сміт, і Міл, згадаймо, відомі не тільки як фундатори й протагоністи класичної економії, а передусім як філософи моралі. Смітова праця з етики "Теорія моральних почуттів" передувала його економічному твору "Дослідження про природу і причини багатства народів". Хоча ця праця не була суто економічною, а містила також і морально-філософський зміст. Економічна теорія цієї доби була ще політичною

економією і так чи так відображала всеосяжну вплетеність господарства в нормативні структури традиційного (“закритого”, у термінах К. Попера) суспільства.

Це стосується й норм людського спільного буття взагалі, передусім правових норм. Як пише Дж. Лок, “людські закони є мірилом стосовно людей, чиї дії вони повинні спрямовувати; однак хоча вони і є таким мірилом, для них існують ще вищі закони, якими вони визначаються, і цих законів є два: закон Бога і закон природи; отже, людські закони повинні створюватися згідно із загальними законами природи й так, щоб вони не суперечили будь-якому визначеному закону Святого письма, бо в іншому разі – вони погано зроблені”<sup>17</sup>. Це означає, що норми людського існування аж ніяк не можуть бути легітимовані тільки емпіричними відносинами між людьми, їхньою фактичною домовленістю, або договором, одне з одним, вони повинні мати об’єктивне (закони природи) мірило і вищу (Бог), позаемпіричну інстанцію своєї легітимації.

Відповідно структурується й предметний світ речей, який цілковито просякнений людською натурою. Згадаймо Гайдеггерову інтерпретацію твору Ван Гога в праці “Річ і творення”, на якій змальовано славнозвісні селянські черевики: зі стоптаного нутра цих черевиків незворушливо дивляться на нас і тяжка хода ніг під час роботи, і немарнотратний поклик землі, і сповнена тривоги турбота про майбутній хліб, і доброчинність та надійність виробу, що містяться в усіх речах, як вони є. Всі речі, як вони є, і утворюють той людський світ, що більш-менш дається безпосередньо, як селянці – черевики, змальовані на картині Ван Гога<sup>18</sup>.

До цього можна додати, що й реміснича техніка, завдяки якій виготовлено ці черевики, ще безпосередньо повторює і продовжує людську руку, вона, так би мовити, ще зігріта її теплом, чи, як модно нині говорити, містить її “енергетику”, що “закликає” і спонукає до праці, праці простої і необхідної для життя, як і будь-які ремісничі знаряддя, виготовлені руками.

Ця техніка й пов’язана з нею майстерність передаються з рук у руки, як і будь-яка традиція, що містить усталені, історично перевірені смисли та спонукання до життя. Ця техніка, як і всі інші пристрої, як і всі інші речі, вписана в природне довілля, як, скажімо, дерев’яний міст,

<sup>17</sup> Лок Д. Два трактати про врядування. – К.: Основи, 2001. – С. 196.

<sup>18</sup> Хайдеггер М. Вещь и творение // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. Пер. с нем./Составл., переводы, вступ. статья, примеч. А.В. Михайлова. – М., 1993. – С. 66–67.

який віками з'єднував один берег Райну з другим, – скористаймося ще раз прикладом Гайдегера вже з іншого його твору “Питання про техніку”. Втім, далі Гайдегер показує інше становище, пов’язане вже з сучасною технікою. Тепер не міст вбудовано в Райн, а Райн “поставлено” на службу електростанції. В техніці природа не просто перетворюється на об’єкт, у ній відкривається дещо утаємничене, пов’язане не з людиною, а з самими законами природи, як “постав” (Gestell), як “нігілізм, що практикує”<sup>19</sup>.

Отже, в техніці відкривається щось всезагальне, що виходить за межі конкретної мети, за межі тієї конкретної дії, в якій техніка постає тільки засобом її виконання. Учень Гайдегера, Г. Йонас, продовжує цю думку. Так само і наука втрачає свої субстанційні виміри, і людські, і позалюдські, вона дедалі більше оперує абстрактними поняттями, що визначаються не якимось матеріальним змістом, а формальністю і квантифікованістю функціональних взаємозв’язків<sup>20</sup>.

У цьому й полягає хитромудрість розуму (Гегель), який одні закони спрямовує на інші, досягаючи тієї мети, щоб створити саме ті речі, яких у природі ще не було. Однак це вже інший етап розвитку техніки, це вже не реміснича техніка, яка повторює й продовжує людську руку та яка вплетена в безпосередні людські стосунки і безпосередній природний ландшафт, утворюючи частину життєвого світу людини. Це вже техніка, яка пов’язана з пізнанням *законів* природи безвідносно до людського існування. Це техніка, спрямована на те, щоб перехитрувати природу, а отже це “техніка експлуатації”, як потім її оцінять представники неомарксизму Е. Блох, Г. Маркузе та ін. Вершиною такого погляду є філософія Гегеля, для якої розвиток природи – тільки сходинок до поступу абсолютного духу.

<sup>19</sup> “Постав” (Gestell) – термін філософії техніки, започаткований М. Гайдегером у пізніх працях (доповідь “Постав” і “Питання про техніку”) для визначення орієнтації на постійне оволодіння сущим, яке “зосереджує людину на поставленні усього, що виходить з утаємниченості в наявність”. Постав є сутністю техніки як рушія новоевропейського розвитку напрямом до “забуття буття”. Втягуючи в перегони виробництва, постав застиляє подію виходу з утаємниченості, чим докорінно змінює інтерпретацію світу та спосіб спілкування з ним, а тому становить новий вид ризиків і загроз (Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 221–238). Див. також: Хёсле В. Философия техники М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С. 138–154.

<sup>20</sup> Науковець або інженер, оперуючи поняттям “кінська сила”, навряд чи уявляє за цим поняттям відповідну кількість коней, запряжених попереду авто (250 к.с.), або ракетно-носія (1 000 000 к.с.), коли розраховує потужність їхнього двигуна.

Такий розвиток, пов'язаний із невинним відокремленням сциєнтично-технічної та морально-практичної раціональностей, поступово перетворюється на проблему, яку Фридрих фон Шлегель визначив як “проблему історії”. Вона полягає у “відмінності прогресу в різних складниках усього людського формування (*Bildung*), і особливо велика відмінність між інтелектуальним і моральним формуванням (*Bildung*)”<sup>21</sup>. Така асинхронність прогресу означає, що поступово стають ціннісно-нейтральними наука, техніка, економіка, право та інші соціальні системи, втрачаючи свій морально-етичний вимір і легітимацію.

Зрештою, так само ціннісно-нейтральною стає й природа, як дещо “зовнішнє саме до себе” (Гегель)<sup>22</sup>, за межі якої подумки виводиться людина як духовна істота і протиставляється їй. Спершу така позиція проявилася в картезіанському поділу світу на *res cogitans* і *res extensa*, згідно з якою тварини є тільки машинами. Вона вже містить у зародку ту нормативну орієнтацію, що береться за основу й набуває подальшого розвитку в німецькій філософії трансцендентального ідеалізму І. Канта, Й.Г. Фіхте, і особливо Г.В.Ф. Гегеля.

У Гегелевій реальній філософії, що складається з філософії природи та філософії духу, природа розглядається через призму обґрунтування рефлексивних структур (славнозвісний “принцип самопередування” (*Selbstbeziehungsprinzip*), тобто тільки як сходінка в поступі духу. Дух тому й підноситься над природою, що він її охоплює в пізнанні, тимчасом як природа анічогісінько не знає ані про себе, ані про дух. Поступальна рефлексивність є критерієм прогресу. Вона також реалізується в ґештальтах свідомості, які дух проходить, завершуючи свій поступ Абсолютом – абсолютною свідомістю, або абсолютним духом. Абсолютний дух досягає довершеності у філософії.

Поступ духу здійснюється також і в інституціях суспільства і постає як поступ об’єктивного духу, вищою абсолютною формою якого є держава. Рефлексивність є не тільки феноменом свідомості, вона є і онтологічним, і соціально-онтологічним феноменом. Соціальний вимір рефлексії реалізується в інституціалізації рефлексії. Це вкрай важливий момент Гегелевої філософії, адже він виявляє

<sup>21</sup> Цит. за Werner Micha. Kann Phantasie moralisch werden? Erkundungen bezüglich eines fragwürdigen Topos. – S. 42.

<sup>22</sup> Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права. § 42 (Пер. Романа Осадчука та Миколи Кушніра). – Київ: Юніверс, 2000. – С. 55.

можливість і необхідність такого суспільного розвитку, який полягає в нарощуванні потенціалу рефлексивності, що потребує раціоналізації життєвих форм і життєвих світів.

Важливою є також думка Гегеля про те, що тенденція розвитку природи до духу, дедалі твердіша хода рефлексивності визначають і саму природу, оскільки перехід від неорганічного до органічного світу так само розглядається як процес поступу рефлексивізації. Проте людина, залишаючи позаду себе такі шаблі розвитку рефлексивності в позалюдській природі, дедалі більше й протиставляє саму себе цим шаблям, відкидаючи їх як відпрацьований матеріал.

Ці шаблі, за Гегелем, перетворюються на сферу володіння (або оволодіння) і несвободи, тимчасом тільки сфера людини постає справжньою сферою буття і свободи. Адже для Гегеля тільки дух є такою сферою свободи, сама ж природа – сферою володіння (або оволодіння) і несвободи. Така позиція чітко окреслюється в Гегелевій “Філософії права”, в аналізі якої я послуговуватимуся відповідним дослідженням цього твору, здійсненим у праці Маєр-Абіха “Повстання на захист природи”.

Передусім зазначу, що такий поділ на дух і природу, сфери свободи і володіння міститься і всередині самої людини, в якій є *Я* і *його* тіло. Згідно з таким підходом людина є не просто тілесною істотою як частина природи, вона *лише* живе “*в*” своєму органічному тілі як у своїй зовнішній оболонці, тому людина є *тільки* духовною істотою. Вже її власне тіло є їй чимось зовнішнім, даним їй тільки у розпорядження як об’єкт, такий самий, як і всі інші об’єкти. Це означає, за Гегелем, що “*я ... є живим і маю органічне тіло*”<sup>23</sup>.

Таке роз’єднання покладається в основу і самої системи господарювання, і економічної теорії. Економічно цей поділ у людині проявляється в тому, що робоча сила самої людини відокремлюється від її духу, а отже й особистості, і перетворюється на товар, як і інші природні речі. Мовою системної теорії Лумана, сам дух людини є певною системою, а його тіло – тільки доквіллям, з яким він взаємодіє і яким розпоряджається, редукуючи його властивості до тих із них, які йому потрібні. Це доквілля дух і може продати як товар “робоча сила”, а тому товарне виробництво, словами Маркса, перетворюється на всезагальне.

<sup>23</sup> Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. § 47. Цит. за Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від доквілля до спільносвіту. – С. 152 (курсив тут і далі Маєр-Абіха). Порівн. укр. пер.: Герель Г.В.Ф. Основи філософії права. – С. 59. Далі цитується за цим українським виданням.

Щоправда, особа, індивідуалізований в окремії людині дух, потребує, згідно з Гегелем, “зовнішньої сфери своєї свободи”<sup>24</sup>, і ця зовнішня сфера проявляється у власності, “в” якій вона знову ж таки постає як продовжене *моє* тіло. “Тільки у власності особа постає як розум”<sup>25</sup>, проте власність – це “річ, щось невідільне, безособове, *безправне*”<sup>26</sup>. Отже, кожний має право... знищити річ і зробити її своєю; адже річ як зовнішнє не має власної мети... Так само чимось зовнішнім постає й жива істота (тварина), і, таким чином, сама є річчю... Отже, привласнити означає... маніфестувати панування моєї волі над річчю...; я даю живій істоті іншу душу як мою власність, не ту душу, яку вона мала, – я даю їй мою душу”<sup>27</sup>. Отже існує “абсолютне право людини на привласнення всіх речей”<sup>28</sup>, живих і неживих, і до цього привласнення належить також і можливість знищити будь-яку річ, якщо вона належить власникові.

Таким чином, речі, які є власністю людини, постають абсолютно безправними, втрачаючи свою власну душу й цінність. Сама цінність речі, коли вона є власністю, перетворюється тільки на мінову вартість, а її душа стає буржуазною душею. Тому соціально речі є тільки вартостями, а отже, як “речі самі собою” зі своєю внутрішньою цінністю, чи самоцінністю, вони не існують. Останні не тільки безправні, вони позбавляються душі й цінності, отримуючи тільки буржуазну душу й буржуазну цінність, тобто вартість. Цілковита, необмежена власність капіталістичного правового ладу саме і є, за Гегелем, проявом торжества духу над природою.

Як зазначає Маєр-Абіх, “індустріально-економічну діяльність до Гегеля ніколи ще не виправдовували з такою брутальністю, як положенням, що все, що не є людиною, стосовно панування людської волі не може мати своєї власної цінності і є абсолютно безправним”<sup>29</sup>. Тому, продовжує Маєр-Абіх, як філософ індустріального суспільства Гегель вартий більшого визнання, аніж він сьогодні має. Таким чином, у Гегелевій “Філософії права”, яка має підзаголовок “природне право” (з цього приводу іронізує Маєр-Абіх), природа врешті-решт позбавляється цінності, гідності та права, а отже й остаточно

<sup>24</sup> Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права. – § 41. – С. 55.

<sup>25</sup> Там само. – С. 53.

<sup>26</sup> Там само, § 42. – С. 53.

<sup>27</sup> Там само, § 44. – С. 57.

<sup>28</sup> Там само. – С. 57.

<sup>29</sup> Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від доквілля до спільносвіту. – С. 153.



виправдовується знецінення природи, її безправ'я та втрата гідності, годі вже й казати про справедливість у ставленні людини до неї.

У таких оцінках, а також у виборі цитат, як видно, я багато в чому послуговувався дослідженням Маєр-Абіха. Проте я їх наводжу не так задля того, щоб винести якісь звинувачення на адресу Гегелевого настановлення, як для того, щоб показати її соціальну парадигмальність. Те, що Гегель визначав як “річ”, нині називається ресурсами, і сьогоdnішній соціальний, економічний і правовий лад якраз і керується передусім тими правилами, за якими ми розуміємо світ природи і взаємодіємо з ним саме так, як запропонував Гегель.

Можна цей світ речей назвати також *тільки засобом*, скориставшись термінологією Канта, або *тільки довкіллям*, послуговуючись термінами етології Юкскюля, антропології Гелена та соціології Лумана. Так чи так уся багатючість природи за модерної доби редукується тільки до певних її можливостей, хай це буде засіб, ресурс або довкілля. Природа “сама собою”, її “цінність як така”, а отже, її власна внутрішня самоцінність, фактично заперечується. У цьому сенсі природа справді позбавляється духу та цінності, а отже, і єдності та цілості. Природа як ресурс, засіб та довкілля і використовується інструментальним розумом, який дотичний до екологічного розуму. Адже екологічний розум є редукцією цілості природи, а тому він позбавлений логосу. Тому така, започаткована ще новоевропейською філософією, позиція, що набула нині всезагального поширення, і потребує всеосяжної критики.

### **3.3. Автономна етика і морально-правова проблематизація природи**

Зворотним боком новоевропейської *метафізики* стала *проблематизація* наївного погляду на те, що природа сама собою є доброю, навіть більше, є джерелом усього блага й усього права. Фундаментальна аксіома модерної *метаетики* Д. Г'юма про невиводжуваність належного із сущого саме й передбачає позбавлене будь-якої цінності (тим більше гідності!) поняття природи, а отже, й ціннісну нейтральність буття загалом. На німецькому ґрунті така позиція була започаткована Християном Аугустом Крузіусом, який хоча й розвиває свою практичну філософію ще в традиції природного права просвітництва, проте передусім головну ідею Канта про відокремлення належного й сущого, встановлюючи об'єктом фізики природу, а об'єктом етики – належність

морального законодавства: “Фізична дійсність є тим, згідно з чим щось існує, моральна – тим, згідно з чим щось повинно існувати”<sup>30</sup>.

Кант взагалі кидає виклик етиці, обґрунтовуючи її поза природою і поза емпіричними фактами, а тільки спираючись на ідею практичного розуму людини, що сама встановлює собі моральний закон. Отже, ціннісно-нейтральне поняття природи, виникненням якого ми завдячуємо модерному природознавству, засадниченому модерною метафізикою, є ознакою і г’юмівсько-кантівської моральної філософії. І навпаки, ця версія моралі призводить до позбавлення цінності реальності, коли моральні належності мають за основу тільки самовизначення волі.

Властивий новому часу дуалізм, а саме – дуалізм душі й тіла, суб’єктивного цілепокладання та позбавленої мети природи, проявляється ще і як дуалізм буття й належного. І хоча зародки цього дуалізму, як показали М. Гайдегер і Г. Йонас, треба шукати ще в пізній античності, а саме – в гностицизмі, в якому дає тріщину властивий грекам наївний погляд на єдність сущого й належного в етосі, цей дуалізм сягає своєї довершеної форми саме за модерної доби, передусім у філософії Г’юма та Канта. Цей дуалізм є також ознакою подальшого поглиблення розколу суспільства і природи, нормативної і фактичної сфер.

Тому не тільки етика, а й науки про дух і соціальні науки загалом поступово, починаючи з XIX століття, відокремлюються від пов’язаних з індустріально-економічним розвитком природничих і техніко-технологічних наук, конституюючись в окремі наукові предметні сфери і опиняючись під загрозою маргінальності. Ці науки зосереджують свою увагу на внутрішньому, індивідуальному та соціальному світах, залишивши природникам, інженерам і технологам зовнішній, природний світ.

Однак таке становище призвело до того, що навколишню природу цілковито було віддано цілераціональній, технічно-природничій діяльності, що забезпечується знанням природничих наук. Природничі та інженерні науки, своєю чергою, також поступово розвиваються незалежно від культурних цінностей, що й проступає у Веберовій вимозі

<sup>30</sup> Цит. за Böhler D. Einführung von Dietrich Böhler: Entwicklungsprobleme und Entwicklungsschwellen der praktischen Vernunft // Praktische Philosophie/Ethik. Aktuelle Materialien Reader zum Funk-Kolleg. B.1 (Hrsg. Von K.-O. Apel, D. Böhler). – Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch, 1980. – S. 138.

ціннісно-нейтральної науки. З'являється також концепція двох світів – об'єктивної раціональності науки та суб'єктивної ірраціональності ціннісно-нормативної сфери. Таким чином, це поділ не тільки методологічний, і не тільки предметний. Це поділ на дві культури (Ч. Сноу), це поділ світоглядний, а тому це й онтологічний поділ між світами – світом природи і світом культури.

Отже, у сфері наук про природу людські взаємини з нею впродовж останнього століття не сприймаються з погляду культури. Культура перестає бути мірилом розвитку природознавства. Те саме відбувається і з господарством, з технікою і технологією, а також наукою, які постають ціннісно-нейтральними сферами. І тут діалектика, яка полягає в тому, що всі ці сфери, саме відокремлюючись від ціннісно-нормативної системи традицій, вивільняють величезний потенціал свого розвитку, однак саме цей процес містить загрозову і для людини, і для її довкілля тенденцію. Всі ці сфери перетворюються на ціннісно- та культурно-нейтральні соціальні системи, не керовані людиною та її інституціями. Як зазначає Маєр-Абіх, “завдяки цілковитому нехтуванню культурними визначеннями щодо природи науки про дух і соціальні науки зробили свій внесок у те, що індустріально-економічні взаємини з природним спільноsvітом були позбавлені культурних рамок”<sup>31</sup>.

Таке становище позначається і на тому, що відокремлюються одне від одного методи пояснення та розуміння. Науки про природу як емпірично-аналітичні дедалі більше використовують методи пояснення, де природа постає як об'єкт, а науки про людське буття як герменевтичні – методи розуміння. Проте фактом є і те, що природничі науки поступово беруть гору над гуманітарними і соціальними. Останні, особливо соціальні, дедалі більше розвиваються за образом і подобою природничих наук, перетворюючись на соціальні технології. Книга людської історії відділяється від книги природи, яка вже не потребує розуміння, фактично втрачаючи вигляд книги. Проте такої втрати поступово зазнає й книга історії.

Обмежена форма раціональності, спрямована на панування над природою, дістає свій прояв і в праві, коли правові відносини не тільки не поширюються на природу взагалі, а й на вищих тварин. На цьому факті наголошував уже Томас Гобс: “Угоди з тваринами неможливі. Укладати угоди з дикими тваринами неможливо, бо, не розуміючи нашої мови, вони не розуміють і не приймають ніякого перенесення права, не

<sup>31</sup> Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільноsvіту. – С. 129.

можуть також вони самі перекладати ніяке право на інших, – а без взаємного дотримання немає угоди”<sup>32</sup>.

Ще наочніше безправ’я природи, як показує Маєр-Абіх, постає у Гегеля, який вважав природу тільки сходиною до історії духу, а речі і навіть живих істот як “щось невідільне, безособове, *безправне*”<sup>33</sup>. А тому людина має “абсолютне право на привласнення всіх речей і навіть право... знищити річ і зробити її своєю; адже річ як зовнішнє не має власної мети... Так само чимось зовнішнім постає і жива істота (тварина), і, таким чином, сама є річчю... Отже, привласнити означає... маніфестувати панування моєї волі над річчю...; я даю живій істоті іншу душу як мою власність, не ту душу, яку вона мала, – я даю їй мою душу”<sup>34</sup>.

Традиція, яка сягає Гобса та Гегеля, фактично позбавляє прав навколишній світ. Ці філософи тільки узагальнили наступний етап позбавлення прав природи, який уже відповідає капіталістичним економічним відносинам. У попередньому розділі показано, що мораль і право у відносинах людини з природою були антропоцентрично спрямовані, вони фактично регулювали відносини людей щодо природи, і ощадливе ставлення до неї було цілком залежним від людських інтересів. У буржуазному суспільстві така ситуація поглиблюється ще дужче, набуваючи всезагального характеру.

І якщо в середньовіччі, як ми бачили, правові регулятори ще спиралися на традиційні, часто сакральні, світоглядні засади, то розвиток буржуазного господарства потребує вже прагматичнішого, чи практичнішого (в сенсі технічно-практичного) підґрунтя. Вже на початку розвитку буржуазного суспільства і впродовж його становлення з XVI до XVIII століть у царині захисту лісів і землі з’являються нормативні акти, спрямовані проти шкідливого й однобічного використання деревини. Ухвалюються земельні кодекси, що приписують піклування про ліси й гаї. Наприклад, “Кодекс Землі Мехельбург” 1562 року зобов’язував селян насаджувати “плодоносні й корисні дерева”, а невиконання цих приписів каралося “14 днями громадських робіт”. Дрезденське законодавство пішло ще далі, накладаючи штрафи на церкви за те, що ті вінчали подружні пари, які не посадили певну кількість молодих дерев<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Гоббс Томас. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. – Київ: Дух і літера, 2000. – С. 162.

<sup>33</sup> Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права. – С. 53.

<sup>34</sup> Там само.

<sup>35</sup> Heine G. Ökologie und Recht in historischer Sicht // Ökologische Probleme im kulturellen Wandeln. – S. 128.

Задля цього вже у XVIII столітті вживають також правові заходи, зорієнтовані не тільки на штрафи й покарання, а й на заохочення примноження багатства природи, зокрема лісів, адже розробка деревини давала чималий прибуток. Наприклад, законодавство Баварії 1775 року передбачало систему заохочення для тих осіб, які проявили себе в культурі озеленення<sup>36</sup>.

З промисловим переворотом приймаються також і законодавчі акти, що регулюють і шкідливі викиди в атмосферу, забруднення водоймищ тощо. Наприклад, у Франції 1791 року ухвалюється досить широке законодавство, спрямоване на протидію забрудненню довкілля промисловими підприємствами. У Пруссії Всезагальне промислове законодавство 1845 року не обмежувалося тільки захистом від загроз, пов'язаних із розвитком промисловості, а зобов'язувало підприємців брати відповідний дозвіл на виробництво, що “завдає неабиякої шкоди та хвилювання громадянам”<sup>37</sup>.

У царині громадської гігієни, захисту води і підтримання чистоти й охайності міст разом зі зростанням населення з'являлися також і нові проблеми, вирішення яких гальмується тяглою століттями звичкою не надто перейматися забрудненням довкілля відходами від розвитку цивілізації. Тому спорадичні спроби XVII і XVIII століть покласти край забрудненню міст за допомогою запровадження відповідних норм наражалися на спротив. Дійшло навіть до того, що 1772 року Фридрих Вільгельм I ввів до Берліна війська з наказом закидати сміття через вікна в помешкання громадян, біля будинків яких це сміття знайдено<sup>38</sup>.

Та коли у XIX столітті було науково встановлено зв'язок між смертністю та гігієною, спершу в Англії, а згодом і у Німеччині та інших країнах Західної Європи дедалі активніше починають вживати економічних і соціальних заходів для очищення міст від нечистот і відходів. Проте триває відведення нечистот і неочищених відходів підприємств у річки, що часто виправдовується “науковими аргументами” на кшталт того, що вода здатна до самоочищення, а відходи хімічних виробництв її дезінфікують. Тільки циркулярним розпо-

<sup>36</sup> Heine G. Ökologie und Recht in historischer Sicht // Ökologische Probleme im kulturellen Wandeln. – S. 128.

<sup>37</sup> Heine G. Ibid. – S. 130.

<sup>38</sup> До речі, непогана ідея, скориставшись якою можна було б врешті-решт прибрати й наші міста.

рядженням 1877 року було заборонено скидання стічних вод, проте каналізування індустріальних відходів у річки тривало й надалі, що свідчило про збереження старих привілеїв для промисловості.

Важливий результат правового регулювання ХХ століття – запровадження правових норм, спрямованих на захист природних ландшафтів від технічного вторгнення, як це було в пруському Законі про спотворення природи 1902 року, в якому правові норми приписували сприяти захисту ландшафтів від техніки. Однак і в цьому разі перевагу надавали економічному використанню лісів та угідь. Щоправда, особливість цього законодавства полягала в тому, що в ньому вже окреслилися зміни його засадничих принципів: від *заборон*, що підкріплялися штрафними санкціями за їх порушення, до *профілактики* збереження довкілля за допомогою заохочувальних правових заходів влади<sup>39</sup>.

Таким чином, екологічні заходи розвитку буржуазної доби також були ще досить спорадичними, вони не мали скільки-небудь чіткого плану щодо передбачення, запобігання та усунення загроз, пов'язаних з розвитком цивілізації. Потреба в них була продиктована передусім економічним інтересом, “інтерес природи” враховувався тільки тоді, коли він збігався з цим економічним інтересом, або в разі, коли цей інтерес не виповнювався, або в його здійсненні виникали загрози для людського існування, які треба було долати. Індустріальний розвиток брав гору над доіндустріальними формами господарювання, тому з'являлися проблеми у сфері практичного застосування цих законів, як це було, скажімо, з відповідним законодавством в Англії 1819–1853 роках. До того ж хоча капіталістична економіка на середній стадії свого розвитку досить жваво й стрімко йшла вгору, проте її розвиток ще не був настільки загрозливим і глобальним, аби поставити під сумнів усю екосистему. Відповідно на цьому етапі бракувало ще й достатнього достовірного знання про справжні ризики і загрози такого розвитку, а також відповідного досвіду вирішення екологічних проблем.

Таким чином, новочасове парадигмальне протиставлення людини й природи відгукується на всьому ціннісно-смысловому універсумі: на гуманітарних і соціальних науках, на правовому порядку і особливо на етиці, за якою “людина сама встановлює собі закон, сама встановлює обов'язок і пов'язує себе ним” (М. Гайдегер)<sup>40</sup>. І той факт,

<sup>39</sup> Heine G. Ökologie und Recht in historischer Sicht // Ökologische Probleme im kulturellen Wandel. – S. 129.

<sup>40</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 267.

що йдеться тут не про конкретну людину, а про трансцендентально-го суб'єкта, не змінює тієї обставини, що остаточною інстанцією домагання значущості наук і правильності моральних норм є свідомість. Так само, як не призводять до парадигмальних змін і спроба об'єднати філософію природи з трансцендентальним ідеалізмом у Шелінга, і об'єктивний ідеалізм Гегеля, які можна кваліфікувати як прагнення подолати трансцендентальний ідеалізм у межах самого трансцендентального ідеалізму, тобто в межах панівної парадигми філософії свідомості.

Отже, йдеться тут про наступну морально-етичну революцію, яка за новочасової доби засадничується парадигмою суб'єктивності, що позначається категоричним імперативом І. Канта: *“Чини тільки згідно з тією максимою, через яку ти повсякчас міг би бажати, щоб вона стала всезагальним законом”*<sup>41</sup>. Як бачимо, Кант, по-перше, продовжує традицію золотого правила, запроваджуючи *“відповідну часові”* і розвитку науки нову формулу. Про це свідчить модальність *“повсякчас міг би бажати”*. По-друге, ця модальність посилюється умовним способом дієслова, що в першій редакції передається кон'юнктивною формою дієслова *werden*<sup>42</sup>, а в другій – також кон'юнктивом, але позначеним словосполученням *als ob* (начебто): *“Чини так, начебто максима твоєї дії через твою волю повинна була стати всезагальним законом природи”*<sup>43</sup>.

По-третє, вимога, аби максима дії могла стати всезагальним законом, свідчить, що цей припис засадничується принципом універсалізації. Застосувавши ключові поняття соціології Дж. Міда, можна зауважити, що цей принцип уже виходить за межі здатності суб'єкта просто *“заступити місце іншого”* (взаємності на основі *“перейняття ролей”*), він вже передбачає не тільки перейняття позиції *“генералізованого іншого”*, за яким постають норми інституцій актуального суспільства (легальність), а й антиципації позиції універсалізованого іншого (моральність), що й позначається у

<sup>41</sup> Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. B.7. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977. – S. 51.

<sup>42</sup> *“Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde”*. Ibid. – S. 51.

<sup>43</sup> *“Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte”*. Ibid. – S. 52.



Канта вимогою співвіднесення максими суб'єкта з принципом всезагального законодавства.

Таким чином, категоричний імператив Канта – це подальше розгортання і конкретизація принципу універсалізації взаємності, який підноситься до постконвенційного щабля розвитку моральної свідомості, що потребує й вищого рівня уявлення. Адже уявляти тут доводиться не тільки “ближнього”, а й “дальнього”, геть усіх розумних істот, що й постає у вигляді вимоги *подумки* (*als ob*) піднести максиму своєї дії до загального законодавства, а отже й *перевірити* її на предмет універсальної значущості.

Такий концепт “подумки”, як це добре показав Г. Файгінгер у своїй праці “Філософія *als ob*”<sup>44</sup>, потребує виходу за межі емпіричного світу, враховуючи цей світ, він водночас передбачає високий рівень ідеалізації, без чого неможлива будь-яка людська діяльність: релігія, наука, техніка, мистецтво і, звісно, етика. Такими ідеалізаціями (“фікціями”) оперує, скажімо, математика (уявні числа), фізика (нескінченно малі величини) тощо. Тим більше без них неможлива етика. Адже такі Кантові концепти, як “царство цілей”, “інтелігібельний світ”, є ідеальними конструкціями, або фікціями, проте такими фікціями, без яких неможлива і така “фікція”, як людина.

“Філософія *als ob*” – це, на думку Г. Файгінгера, своєрідний “ідеалістичний позитивізм”. Це філософія позитивізму, оскільки вона з усією рішучістю й відкритістю спирається тільки на даність, на емпіричний зміст відчуттів, і свідомо та певно не тільки піддає сумніву (тому вона не є скептицизмом), а й прямо заперечує все те, що крім цього, скажімо, на основі позірних інтелектуальних або етичних потреб сприймається як “реальне”. З іншого боку, “філософія *als ob*” є ідеалізмом, оскільки вона визнає і переймає “ідеї”, що постають із цих інтелектуальних та етичних потреб як необхідні, цінні фікції людства, без “прийняття” яких людське мислення, відчуття та діяльність просто зачахли б; у цьому сенсі вона є “феноменологією” свідомості, яка продукує ідеї.

Навіть більше, в такому “ідеалістичному позитивізмі” представлені обидва напрями, які Кант прагнув об'єднати у своєму критицизмі. Проте тут ці напрями постають у трохи іншій комбінації, претендуючи

<sup>44</sup> *Vaihinger H. Philosophie des Als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Neudruck der 9/10. Auflage. Leipzig, 1923. – Aalen, Scientia Verlag, 1986.*

на те, щоб принаймні бути виправданими, так само як і інші філософські напрями сучасності. Можна сказати без жодної зверхності, що цей ідеалістичний позитивізм (або, коли хочете: позитивістський ідеалізм) тому має майбутнє для себе, що він об'єднує факти та ідеали, і не тільки в тому, що тут вимагається система теорії пізнання, а й тим, що тут також міститься ядро задовільного погляду на світ і на життя”<sup>45</sup>.

Особливо такий ідеалістичний позитивізм важливий для етики, що якнайбільше пов'язана з фактом свободи, на чому й засади-чується Кантова практична філософія. Розбудовуючи трансцендентальну філософію, що спирається на парадигму свідомості, філософію суб'єкта, Кант відхиляє всі спроби обґрунтувати етику, практичну філософію *гетерономно*, тобто чимось зовнішнім – релігією, природою, традицією або що, до чого зверталася докантівська метафізика. Етика пов'язується з *автономією суб'єкта*, з його свободою, і обґрунтовується розумом, який претендує на універсальну значущість. “Автономія волі є один-єдиний принцип усіх моральних законів і відповідних їм обов'язків; натомість усяка гетерономія самоволі не тільки не встановлює геть жодної обов'язковості, а навпаки, є супротивною її принципу й звичаєвості волі”, – пише Кант у “Критиці практичного розуму”<sup>46</sup>.

Варто також згадати, що практична філософія спирається на розуміння прахис як вільного самовизначення людини (автономії) на протигагу внутрішнім і зовнішнім емпіричним спонуканням (гетерономії). Це, за Кантом, сфера *морально-практичного*, що пов'язана зі сферою свободи. Вона відрізняється від сфери *технічно-практичного*, пов'язаної зі сферою природи, зі сферою необхідності<sup>47</sup>. Тому сфера морального цілковито поєднується з людською свободою, а не з природою. Із природи, за Кантом, не можна вивести моральні належності. “У природі є геть усе, – писав він у своїй праці “Суперечка факультетів”, – та навряд чи можна стверджувати, що в ній є *належне* (Soll)”<sup>48</sup>. Кант фактично заперечує те, що природі властиве належне та обов'язок. Адже ці категорії є суто прерогативою істоти, яка діє вільно.

<sup>45</sup> *Vaihinger H. Philosophie des Als ob.* – S. XXXII.

<sup>46</sup> *Kant I. Критика практичного розуму.* – С. 38.

<sup>47</sup> *Immanuel Kant. Metaphysik der Sitten* // Immanuel Kant. Werke in zwölf Bänden. B. 8. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977. – S. 322.

<sup>48</sup> *Immanuel Kant. Der Streit der Fakulteten* // Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden. Bd. 6. Hrsg. von W. Weischedel. – Darmstadt: Wiss Buchges, 1983. – S. 341.

Такий підхід суперечить також просвітницькій традиції, якій при-  
таманне хоча й не безумовне прийняття того, що основу моральної  
досконалості треба шукати в людській природі (хоча й такі ідеї не  
були винятком, згадаймо хоча б Русо, який звертався до природно-  
розумного в людині), то принаймні заперечення прямолінійного ви-  
тлумачення злого через людську природу. Так, Кант у розділі “Лю-  
дина за природою зла” праці “Релігія в межах тільки розуму” писав,  
що “морально зле в людині потрібно розглядати не як щось таке, що  
дано від природи, а як те, що підсудне самій людині і що їй мож-  
на поставити в обов’язок, тобто виникає внаслідок максим свавілля,  
що суперечать моральному закону”<sup>49</sup>; отже, зле можливе за законами  
свободи – обов’язковості та осудності<sup>50</sup>.

Дотичну думку висловив і Гегель в “Основах філософії права”:  
“Природне як таке, справді, простодушне, не є ані добре, ані зле; але  
природне, що співвідноситься з волею як зі свободою та знанням цієї  
свободи, містить визначення несвободного і є тому зле”<sup>51</sup>.

Такі поняття, як норма й нормальне, втрачають своє природно-  
онтологічне значення, що належить етосу, й виводяться суто з розу-  
му. Як зазначає неокантіанець В. Віндельбанд, “сукупність норм є те,  
що ми називаємо розумом, і оскільки вільне буття означає слухатися  
розуму, свобода є ніщо інше, як “визначення емпіричної свідомос-  
ті нормальною свідомістю”<sup>52</sup>. Отже, трансцендентальне тлумачення  
норми і нормального визначається не природою, як дещо середнє в  
ній, а ненормальне як відхилення від цього середньо-природного, а  
не як те, що обґрунтовується розумом.

Кантів імператив вимагав від кожного з нас зважити, що б сталося,  
якби максимуму своєї дії піднести до принципу всезагального законо-  
давства. Інакше кажучи, якби кожний поміркував, чи зголосився б він  
з тим, що так, як він актуально чинить, чинили б *геть усі*. Це означає,  
що категоричний імператив пов’язаний із розумовим експеримен-  
том, спрямованим на універсалізацію взаємності, тобто піднесенням  
подумки до всезагальності тієї максими, за якою діє людина. Цей ро-  
зумовий експеримент мав стати, таким чином, перевіркою максими

<sup>49</sup> Immanuel Kant. Religion innerhalb der bloßen Vernunft // Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. B. 8. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977. – S. 680.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Гегель Г.В.Ф. Основы философии права. – С. 59.

<sup>52</sup> Windelband W. Normen und Naturgesetze // Präludien, 2, 1983. – S. 88.

дії на предмет її універсальної значущості. Згода чи незгода з самим собою на ґрунті такого гіпотетичного узагальнення є приватною справою людини, проте такої, яку не можна спростувати, не вдаючись до суперечності твердження в самому собі. Адже тільки людина саме завдяки автономії своєї свободи є суб'єктом морального закону, який є святим, а тому обов'язковим. “У всьому створеному все що завгодно й для чого завгодно може бути вжито лише як засіб; тільки людина, а з нею – кожна розумна істота є мета сама собою”<sup>53</sup>.

Щоправда, Кант не заперечував і обов'язки людей щодо природи, проте ці обов'язки є тільки опосередкованими, тобто вони впливають з обов'язків людей перед іншими людьми. “Таким чином, усі обов'язки щодо тварин, інших істот і речей опосередковано спрямовані на обов'язки перед людством”, – писав Кант у своїх “Лекціях з етики”<sup>54</sup>.

Адже єдиною моральною істотою є тільки людина. У своїй одній із головних праць з етики “Метафізика звичаїв у двох частинах” Кант писав: “проте з усього нашого досвіду ми знаємо тільки одну істоту, яка здатна брати на себе обов'язок (активний або пасивний), – людину. Таким чином, людина може мати обов'язок перед однією істотою – перед людиною, і якщо їй поза тим здається, що у неї є обов'язок перед іншою істотою, то це тільки від амфіболії рефлексивних понять, а її позірний обов'язок перед іншими істотами є лише обов'язок перед самою собою. До такого недорозуміння її приводить те, що вона свій обов'язок стосовно (in Ansehung) інших істот змішує з обов'язком перед цими істотами”<sup>55</sup>.

Як бачимо, Кант розмежовував обов'язки, які ми маємо стосовно інших істот, і обов'язки, що ми їх маємо перед іншими істотами. В обох випадках ми можемо сказати, що ми відповідальні за цих інших істот, скажімо, за тварин і рослин як частини природи або за природу загалом. Проте ця відповідальність за щось в обох випадках відрізняється одна

<sup>53</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – С. 98.

<sup>54</sup> Кант І. Из лекций по этике (1780–1782) // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. – М.: Политиздат, 1990. – С. 312.

<sup>55</sup> Immanuel Kant. Metaphysik der Sitten. – S. 578. Далі, на наступній сторінці, Кант пише: “Навіть вдячність за багаторічну роботу старого коня або за тривалу службу собаки (начебо вони були членами родини) є опосередкованим обов'язком людини, а саме стосовно цих тварин, однак безпосередньо вона є обов'язком людини перед самою собою”. Пор. також Birnbacher D. Sind wir für die Natur verantwortlich? // Birnbacher D. (Hrsg.) Ökologie und Ethik. – Stuttgart: Reclam, 2001. – S. 103–139.

від одної. В першому випадку, де відповідальність за іншу істоту впливає з обов'язку перед нею, можемо порівняти її з відповідальністю батьків за своїх дітей, де відповідальність означає мати обов'язок *перед* дітьми, а діти, своєю чергою, мають права стосовно батьків. Таким чином, цей випадок характеризується тим, що ті істоти, за які ми відповідальні, мають, своєю чергою, права по відношенню до нас.

Другий випадок постає в тому разі, коли ми говоримо про відповідальність *щодо* якогось цінного предмета, який ми позичили у друга, наприклад щодо авта. В цьому разі об'єкт нашої відповідальності – автівка – не має жодних прав по відношенню до нас. Кант сказав би: ми маємо обов'язок *щодо* авта – а саме: зберегти його цінність, проте ми маємо обов'язок не перед автом, оскільки останнє не є рівноправним суб'єктом. Таке методологічне розрізнення обов'язку *щодо* та обов'язку *перед* стане нам у пригоді, коли ми розглядатимемо, звісно, комунікативно реконструюючи це розрізнення, обов'язок людини *щодо* природи та обов'язок *перед* нею.

Однак присутність природи в Кантовій етиці має і інший вимір, що проявляється в уже згадуваній редакції категоричного імперативу: “Чини так, начебто максима твоєї дії через твою волю повинна була стати всезагальним **законом природи**”<sup>56</sup>. І ця редакція стане другим методологічним підмурком виходу за межі екологічної етики задля побудови соціальної етики екології і формування морального категоричного імперативу щодо природи. “Проте, – пише Кант, – ми розумом усвідомлюємо закон, якому підлегли всі наші максими, немовби завдяки нашій волі водночас мусив виникнути й природний порядок. Отже, цей [закон] має бути ідеєю природи, не емпірично даною й попри те можливою через свободу, відтак природи надчуттєвої, якій ми, принаймні в практичному відношенні, даємо об'єктивну реальність, бо розглядаємо її як об'єкт нашої волі – як [волі] чистих раціональних істот”<sup>57</sup>.

Універсальний закон природи – це не емпіричні закони функціонування фрагментів природи, речей, щодо яких і діють ці закони, це природа як така, це *вся* природа, чи *єдина* природа, природа як *цілість*, складником якої є і людина. Саме природі в такому розумінні, тобто природі як цілості, й має відповідати моральний закон. Така *єдина* природа, як вважав Кант, є тим, що “покладає нашій волі розум

<sup>56</sup> Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. – S. 52.

<sup>57</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – С. 51.

як керівне начало (Regiererin)”<sup>58</sup>. Тобто природа в своїй єдності та цілості має легітимативне значення і в цій площині збігається з логосом, людським проявом якого є розум. А отже, розум – це даність природи, проте природи не тільки людської, а й природи загалом, як її загального закону, через що людина пізнає і моральний закон як універсальний.

Тому величезний здобуток Кантової етики полягає не в тому, що вона *запроваджує* етику як дескриптивну науку, яка тільки описує і виправдовує наявні моральні належності, закладені етосом, вона вперше обґрунтовує етику як мораль за допомогою розуму. Отже, Кантова етика є прескриптивною наукою, що має контрфактичні підвалини. Однак не тільки в цьому заслуга Кантової етики. Головне, що варто зауважити, Кантова етика стає передумовою запровадження раціонального виміру в *соціальну онтологізацію* етики, тобто *інституціалізацію* етики як моралі.

Тому розвиток природи доходить розвитку культури, а остання довершується своїми раціоналізованими соціальними інституціями, зокрема й такою інституцією, як мораль. Мораль і є тією соціальною інституцією, яка уможливорює *рефлексивність* на рівні суспільства. Таким чином, мораль, маючи контрфактичні підвалини, раціоналізуючи етос, набуває буттєвого виміру інституціалізації етичного.

Мораль (мається на увазі її раціональний, соціально-рефлексивний, а не суб’єктивний вимір) стає найважливішим складником і чинником об’єктивного духу як субстанційна звичаєвість, у якій міститься розум (це вже у термінах Гегеля). Проте у Кантовій філософії історії ця ланка ще тільки окреслена, не досліджена і не обґрунтована достатньо. У Канта вона постає як всесвітній план історії, закладений у самій природі.

Цей план Кант досліджує у своїй праці “*Ідея універсальної історії у всесвітньо-громадянському плані*”, де розум постає як дарунок самої природи. Розум визначає і міру людськості людини, і міру її природності, де природа постає як ціле. Відтак діяти розумно означає діяти відповідно до природи як цілого. Проте, повторюю, у Канта об’єктивна філософія історії постає ще в зародковому вигляді. Кваліфікуючи мораль як тільки суб’єктивну категорію, Гегель робить важливий крок до розгляду соціально-онтологічних вимірів моральності як субстанційної звичаєвості, в якій втілюється розум. Це, за Гегелем, вища форма субстанційної звичаєвості, носієм якої є держава.

<sup>58</sup> Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. – S. 52.

Треба також наголосити ще й на тому, що Кантів принцип *формальний*, він не визначає саму *матерію* вчинку, що саме людина повинна чинити, а приписує ту розумову операцію (розумовий експеримент), яку людина має виконати, аби зробити тестування максим, тобто правил, свого вчинку, перевірити його на значущість і легітимність. Тому категоричний імператив має бути безумовним і загальнозначущим. Проте жодний матеріальний принцип не може задовольнити ці вимоги. А отже, категоричний імператив і є тим внутрішнім актом і процедурою (розумовим експериментом), за допомогою яких перевіряється максима вчинку на значущість.

Утім, формальний принцип не бере до уваги реальні наслідки дії і відображає не об'єктивну відповідальність, а лише суб'єктивне самовизначення особистості. У цьому його обмеженість, у цьому водночас і його перевага. Адже тільки в такому вигляді він може претендувати на універсальність. Той факт, що він не враховує наслідків, тобто є деонтологічним, а не телеологічним принципом, також є перевагою в парадигмі суб'єктивності, адже автономний суб'єкт самотужки не здатен "прорахувати" всі наслідки своєї діяльності. Якби він до цього прагнув, то жодна дія і жодний вчинок були б неможливими. І хоча Кантів принцип монологічний, він закладає основу для формування інтерсуб'єктивної процедури легітимації норм, правил, максим людської діяльності, що потребує екстеріоризації категоричного імперативу, тобто комунікативної перевірки значущості максими на основі процедур аргументативного дискурсу.

Щоправда, Кант додає до формального категоричного імперативу *матеріальну* його редакцію, на яку ми натрапляємо в "Основоположеннях метафізики звичаїв" і яка приписує нам ставитися до людства і в своїй власній особі, і в особі будь-кого іншого завжди як до мети і ніколи не використовувати їх тільки як засіб<sup>59</sup>. І це ще один крок до концепції інтерсуб'єктивності, яка у Канта започатковується (проте не розвивається). До того ж вона не поширюється на інші природні божі створіння, тобто вони у своїй окремішності можуть бути використані тільки як засоби для існування людини, оскільки вони не є розумними істотами. Отже, тільки як до засобів, за Кантом, не можна ставитися лише до людини.

Однак Кант був реалістом, розуміючи, що людина є і природною істотою, а отже, людям доводиться ставитися до інших і як до засобів,

<sup>59</sup> Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. – S. 61.



використовуючи їх. Імператив Канта забороняє людині ставитися до інших людей *тільки* як до засобів, тобто інструменталізувати їх проти їхньої волі. А оскільки позалюдський світ є природним світом, то до нього людина може ставитися суто як до засобу, адже тільки людина є метою, про що вже йшлося. Тому природа не має, за Кантом, самоцінності. Вона може бути цінною тільки для людини.

Кант, безумовно, має рацію щодо того, що без апріорного підґрунтя не може бути етики, адже без цього підґрунтя людина залишалася б у полоні тільки природних каузальних відносин, а отже, в полоні максими: “що ти мені, то і я тобі”. Проте практичній філософії Канта ще бракує теорії реальності, бракує тих реконструктивних соціальних наук, які й етиці надали би більшої вартості та значущості. Адже у Канта не тільки немає скільки-небудь об’єктивної філософії історії, яка показала б, як можна застосовувати категоричний імператив, скажімо, до тих народів і культур, які ще не дійшли стану універсалізації. Годі вже й казати про філософію природи, коли не ставиться запитання про застосування універсалістської етики до тих створінь, які не належать до розумних істот, тим більше до неживої природи. Однак те, що категоричний імператив не виводиться з чогось емпіричного, не означає, що його не можна застосувати до дійсності, яка, своєю чергою, може з об’єктивністю розвиватися до, так би мовити, чутливості щодо такого сприйняття етики. Тому слабким місцем Кантової практичної філософії залишається проблема застосування, точніше у Канта вона фактично знімається, адже категоричний імператив вимагає безумовного виконання. На цю обставину звернув увагу ще Гегель у “Феноменології духу” та “Філософії права”.

Адже з формалізму Кантової етики випливає, згідно з Гегелем, по-перше, несумірне поняття суб’єктивного практичного розуму як суто внутрішнього, абсолютно чистого й абсолютно ригористичного, водночас абстрактного та пустого, а тому цілковито безсилового практичного розуму; по-друге, неісторичне поняття зовнішньої дійсності, яка розглядається як байдужа до розуму та його втілення; по-третє, незадовільне відношення цих двох понять, що не припускає реалізацію розумного в дійсності, створює нездоланне провалля між безсилими вимогами суб’єктивного розуму та зовнішньою об’єктивністю, між повинним і сущим.

На той факт, що Кантів категоричний імператив не бере до уваги реальних наслідків дії та відображає не об’єктивну відповідальність, а лише суб’єктивне самовизначення особистості, звернув увагу

і М. Вебер, протиставляючи Кантовій деонтологічній “етиці переконання” телеологічну “етику відповідальності”<sup>60</sup>.

Однак не тільки Кантову етику мав на увазі Вебер, коли протиставляв їй етику відповідальності, а передусім теорію і практику соціал-демократії, конструктивізм якої, засадничений новоевропейською суб’єктивністю, дістав найрадикальніших, позбавлених рефлексії щодо наслідків проявів. У марксизмі поєднанням теорії та практики конструктивізм новоевропейської суб’єктивності сягає вже й соціальної форми, коли людина, перетворюючи суспільство, перетворює і саму себе.

Сучасне “технологічне суспільство” тільки довершує цю форму, коли людина не тільки постає “конструктором світу”, а й сама перетворюється на об’єкт конструювання, тобто коли технократичне суспільство планує та визначає умови, а зрештою і сенс індивідуального та соціального буття людини.

Згідно з традиційним юридичним розумінням природи, на речі та живі істоти природи треба звертати суттєву увагу тільки тією мірою, якою це торкається людей, а не з огляду на самоцінність речей і живих істот у цілості природи. Тобто можна констатувати, що за ново-часової доби апеляція до природи набуває амбівалентного значення. З одного боку, це звернення до природного стану як основи людських відносин, з чого виводяться і суспільство, і держава, і право, і мораль, тобто природа набуває легітимативного значення, з іншого – природне дедалі більше перетворюється на засіб, ресурс і розглядається як об’єкт панування і використання.

Це призводить до того, що новоевропейська людина поступово втрачає природу. Втрачаючи природу, вона втрачає і свій ойкос, свою домівку, своє помешкання як свою батьківщину, тобто те, що німецькою мовою позначається словом *Heimat*. А втрачаючи домівку, вона втрачає сенс свого буття. Саме в цьому розумінні розглядає втрату сенсу Ніцше, діагностуючи новоевропейський нігілізм як втрату людиною своєї домівки, а тому людина перетворюється на тимчасового помешканця, гостя буття, чи, словами Біблії, його “заволокою”. Цей нігілізм, пов’язаний із втратою сенсу, означає, за Гайдегером, втрату домівки загалом, коли людина вдається до чистої суб’єктивності, ігноруючи об’єктивну дійсність світу як смислові межі свого існування. Отже, втрата домівки позначається і втратою об’єктивних підвалин етичного, цілковитій суб’єктивізації його, що найрельсфніше проявляється в екзистенціалізмі.

<sup>60</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 696.

Варто також зауважити, що за новочасової доби, доби модернізації, раціоналізації та розчаклювання світу, виокремлюються у відносно самостійні та саморегулятивні системи такі сфери, як господарство, політика, наука, техніка, релігія тощо. Так само автономною системою постає і мораль, яка втрачає свій зв'язок із цими системами, знаходячи притулок суто у сфері людської суб'єктивності, ірраціонального вибору. Своєю чергою, і зазначені соціальні системи постають ціннісно-нейтральними, втрачаючи свою ціннісно-нормативну вкоріненість в етосі, що в минулому регулював відносини в цих системах і задавав смисли їхнього розвитку. Сфера етичного перетворюється на мораль, тобто на сферу приватного життя, тим часом як зазначені соціальні системи набувають власної, незалежної від ціннісно-нормативної сфери динаміки розвитку.

Однак масштаби, які людина покладає сама собі, керуючись власним автономним розумом, не тільки виявилися незадовільними, а й обернулися сьогодні проти самої людини, навіть більше, вони становлять універсальну онтологічну проблему. Проте, на відміну від руйнівних наслідків людської соціальності, деструктивність людської експансії в природу в межах традиційних інституцій моралі та права, а також у межах філософської етики загалом як етична проблема фактично не була предметом дослідження та обговорення. А тому донедавна тема навколишнього середовища в її морально-етичному вимірі була майже невідомою. Це стосується не лише ранніх вчень про суспільство у філософії історії нового часу, а й порівняно нової дисципліни – соціології, предмет якої обмежувався суспільними відносинами (у Е. Дюркгейма – це соціальні факти, у Г. Зімеля – соціальні форми та зв'язки, у М. Вебера – соціальна дія). Функцію етичних цінностей і норм розглядали передусім під кутом зору регуляції людських відносин, а не щодо відношення людини та довкілля. Ця обставина стала властивою і для етики, зокрема й соціальної етики, практичної філософії загалом.

Таким чином, модерна доба – від Бекона та Декарта до класиків соціології, діагнозує себе передусім через домінанту інструментальної дії. Абсолютизацією і секуляризацією біблійного аспекту ставлення людини до світу як панування, коли природа позбавляється своєї іманентної цінності, втрачається й інший складник цього ставлення, а саме етичний складник відповідальності людини за природу, що також проблематизує можливість визволення і людини, і природи. Так само сталося й з “правами природи”, фактично природа майже остаточно втратила їх, як і свій власний голос, і, здавалося б, годі шукати того, хто подав би голос на її захист.

### **3.4. Антифаустова реакція на модернізацію та аграрно-народні утопії**

Голос на захист природи дедалі гучніше лунає вже за новочасової доби. Адже небезпеку наукової редукції природи до об'єкта і прагнення технічного панування над нею на основі приватної власності, “фаустівського” ставлення до світу починають відчувати й на зорі новоевропейських перетворень та індустріалізації. Зокрема герої “Фауста” Гете Філемон і Бавкіда є антиподами Фауста. Їхній світогляд пов'язаний з релігійністю, просякненою глибокою вдячністю і благоговінням до природи й Бога: “бог старий не зрадить нас”. Фактично вони уособлюють домодерні життєві форми, які ностальгічно протиставляються модерним.

Проте Гете змальовує ці образи не для того, щоб реставрувати минулі світоглядні форми. Він показує, що Філемон і Бавкіда є певними архетипами, які не просто репрезентують минуле, у минуле проєктують вони утопію світу, в якій домівка людини вплетена в домівку природи, а обидві домівки – в увесь Божий світ. Отже, змальовані Гете образи – це не просто те минуле, що вже завершилося, а те минуле, яке у своїй тягlostі має неминущу значущість.

Можна сказати, що така антимодерна утопія є важливим складником усього новочасового розвитку, дістаючи свої прояви в таких тенденціях, як антипросвітництво, романтизм, традиціоналізм, ціннісний консерватизм тощо. У тому архетипі, який окреслює Гете, закладено подвійний потенціал. Розгортання цього потенціалу може бути спрямовано і на виявлення побічних наслідків модернізації, непомітних для її ідеологів, а отже й “корекцію курсу” новоевропейського розвитку, і на таку реставрацію домодерних форм, які у поєднанні з модерними приховують величезні загрози, що й далось взнати в “реальних утопіях” ХХ століття і лівого (прогресистського), і правого (консервативного) спрямувань.

Ці утопії виникають ще на зорі культурного розвитку людства як міф про “золотий вік”, його втрату й віднайдення шляхів повернення до нього знову. Такі утопії зароджуються і в надрах новоевропейського розвитку. Сам Гете запозичує їх із легенд про доктора Фауста, який задля знання уклав угоду з дияволом. Власне кажучи, самі ці легенди вже були реакціями на той технічно-економічний розвиток, основи та спрямування якого закладалися у XIV–XVI століттях<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> Див.: Легенда о докторе Фаусте (Отв. ред. Н.А. Жирмунская). – М.: Наука, 1978.

Так чи так за цієї доби з'являється критичне сприйняття й оцінювання цього розвитку, про що свідчить, скажімо, праця лікаря і бургомістра Гемніца Георга Агриколи "Про гірничу справу й металургію": "Прокладеними для пошуків руди шурфами спустошуються поля... вирубуються ліси та гаї, адже потрібно багато деревини для будівництва осель і виплавлювання руди. Внаслідок вирубування лісів і гаїв винищуються птахи та інші тварини, більшість яких для людей – смачна та приємна їжа. Руду промивають, внаслідок чого зазнають отруєння джерела та ріки, а риба йде з них геть або гине. А оскільки мешканці цих місцевостей внаслідок спустошення полів, лісів, гаїв, джерел і рік опиняються в надто скрутному становищі, адже їм треба якось запасатися життєво необхідними для себе речами..., то абсолютно ясно, що цими шурфами завдають більше шкоди, аніж користі, яку отримують від гірничодобувної промисловості"<sup>62</sup>.

У цій цитаті зі статті Рольфа Петера Зіферле "Історичні етапи критики техніки", так само, як і в іншій, уже згадуваній мною, праці "Вороги прогресу? Опозиція щодо техніки та індустрії від романтизму до нашого часу", він показує амбівалентність технічного розвитку вже в його джерелах і відповідні реакції на цей розвиток: прогресистську та консервативну. Варто також зауважити, що ця цитата свідчить ще й про те, що з самого початку новоевропейського розвитку загострюється і так звана екологічна проблема і виникає відповідна реакція на неї. Важливим є і той факт, що обидві позиції пов'язані з апеляцією до природи.

Гостро реагують на експансію у світ і представники європейського антимодерну, особливо післяреволюційного періоду, а саме Жозеф Марі де Местр, Луї Габріель Амбруаз де Бональд, Новаліс, Адам Мюлер та ін., які протиставляють просвітницькій ідеї механічного романтичну ідею органічного. Романтизм так само, як і просвітництво, спирається також на концепт природи. Проте на протигагу просвітництву провідний мотив романтичного мислення пов'язаний з високим оцінюванням органічного на протигагу механічного. Те, що виросло у природний спосіб, вважається, чимось набагато "природнішим" і "значущішим" порівняно з усім тим, що сконструйовано та штучно виготовлено як результат втілення чистих ідей і теорій.

На протигагу просвітницькій головній метафорі машини, або механізму, метафора організму набуває важливого значення в поглядах і

<sup>62</sup> Зіферле Р.П. Исторические этапы критики техники // Философия техники в ФРГ. – С. 259.

на природу, і на державу, і на суспільство. Всі вони утворюють єдину цілість, яка не є механічною сумою частин, навіть якщо їх доладно підігнано одна до одної. Саме цій цілості належить суспільний дух, який не є тільки колективною грою індивідів, а й належить саме тотальності, що постає й виростає у природний спосіб як дещо історичне, а не штучно сконструйоване й створене. Цілістю, органічною єдністю визначається й відношення людини та природи, які разом утворюють єдину спільність, що власне і є сутністю людини.

Цією ідеєю просякнена вся романтична критика модерну. Як цілість розглядається не тільки суспільство, а й природа: все є цілість. “Я не знаю, чому завжди говорять тільки про людство? – переймався Новаліс. – І чи не належать тварини, рослини й камені, зорі і повітря також до людства, і хіба людство не є тільки нервовим вузлом, в якому безконечно зв’язуються нитки, які збігаються звідусіль? Хіба можна визначити його без природи? Хіба воно настільки відрізняється від інших видів природи?”<sup>63</sup>. Отже, в цій думці зароджується ідея природної спільноти, до якої, до речі, належать не тільки живі істоти, а й весь позалюдський світ.

Уже у XVIII – на початку XIX століття спершу в просвітництві, а згодом і в романтизмі розбудовується концепція “господи природи” (*Haushalt der Natur*). Господа природи є проявом божественного порядку, який сам себе виказує, і людська активність може бути цілком вpleтена в цей порядок. Ця ідея далася взнаки у XVIII столітті в парковій культурі, у русі “облаштування ландшафту”<sup>64</sup>, які можна розглядати як прототип сучасного екологізму. Тому вже в просвітництві закладаються основи для естетичного погляду на природу та її перетворення за законами краси, які набувають особливого розвитку в романтизмі.

І якщо ставлення до природи за ранньобуржуазної доби дедалі більше засадничується економічними чинниками, а тому ще не існує скільки-небудь обґрунтованої концепції захисту всієї екосистеми, то представники романтизму намагаються витворити таку концепцію на основі естетичного погляду і обґрунтувати на цих засадах відповідні

<sup>63</sup> Цит. за *Маєр-Абіх К.М.* Повстання на захист природи. Від довілля до спільнорівня. – С. 103.

<sup>64</sup> “Облаштування ландшафтів” – це майже тавтологія, адже, нагадаю, слово ландшафт походить від нім. *Landschaft*, що, окрім другого складника цього іменника, який позначається субстанційним словом “*schaft*”, має й іншу конотацію: “*schaft*” утворено від дієслова “*schaffen*” – творити, *Landschaft* дослівно означає “земля створена”, що первісно було пов’язано з творенням, облаштуванням землі (довкілля) за законами краси.

нормативні вимоги. Так з'являється романтична “ідея перетворення природи на основі відчуття прекрасного”, спрямована на “естетичне покращення й поліпшення природного довкілля”<sup>65</sup>, що стане одним із складників протоекологічної утопії Нового часу.

Однак хоча ця ідея, як і романтизм загалом, є невід’ємним складником модерної доби, що деякою мірою коригував курс модернізації, вона здебільшого була провінційною та маргіальною, аби її можна було зауважити. Економічний лібералізм, що спонукався стрімкою індустріалізацією XIX століття, зрештою “переїхав своїм катком” такі корективи, як “переїхав” він і спроби підпорядкувати економічні закони законам естетичним, принаймні, коли йшлося про облаштування довкілля. “Адже економічний лібералізм охопив увесь суспільний порядок, він замінив здебільшого пов’язані досі з природою способи життя і творення переважно технічними й раціональними способами мислення та дії”<sup>66</sup>.

Романтизм, про що вже йшлося, апелює до органічного, тобто звертається до того, що народжується й виростає природно і що утворює культурну та соціальну ідентичності. Звідси, на противагу просвітництву, і особливо французькій революції, здебільшого спрямованій на руйнацію, важливою орієнтацією романтизму є звернення до захисту того, що склалося природним чином: звичаїв, традицій, заведень тощо. Це стосується і культурних архетипів, і соціальних інституцій, і природних ландшафтів. Тому виникають рухи захисту ідентичності, що проступає у фундації національних музеїв і реставрації історичних пам’яток, церков, монастирів, замків. Отже, захист природи корелюється тут із захистом тих культурних архетипів, що склалися у природний спосіб.

За цією аналогією виникає й концепція “вічних законів природи”, що не є законами розуму, згідно з якими має бути впорядкований світ, як вважали просвітники, а є архетипами незмінюваної, органічної природи. Адже рослинний світ постає певною метафорою і для органічного суспільного порядку, що має свою традицію, свою тяглість, а отже, має народжуватися й рости у природний спосіб.

<sup>65</sup> Про це свідчить, наприклад, праця фон Негеля, яка так і називалася: v. Nagel. Landverschönerung und Landverbesserung. – München, 1831. І.Г. Гердер вимагав такого довкілля, в якому “жодний знеліснений пагорб, жодне болото й болотце, жодна повалена хижа, жодна непрохідна пустеля не свідчили б про недбальство (Trägheit) їхніх мешканців” (Цит. за Heine G. Ökologie und Recht in historischer Sicht // Ökologische Probleme im kulturellen Wandeln. – S. 128).

<sup>66</sup> Heine G. Ökologie und Recht in historischer Sicht // Ökologische Probleme im kulturellen Wandeln. – S. 128.



Така цілісність визначає і ставлення людей одне до одного і до світу загалом, набуваючи характеру морально-етичного відношення. Тому романтизм відкидає механічне відділення моралі від інших соціальних інституцій. Мораль постає тут як визначальна система, що об'єднує людей у спільність, як основа внутрішньої духовності людини. Звідси й пошуки можливостей підпорядкування технічного прогресу етичному: "Прагнучи зробити крок уперед у підкоренні зовнішньої природи завдяки мистецтву організації й техніки, – наголошував Новаліс, – люди мусять спочатку зробити три кроки етичного заглиблення у природу внутрішню... Якщо вони не робитимуть ці три кроки всередину перед першим кроком зовні, то цей так званий прогрес урешті-решт обернеться величезним лихом"<sup>67</sup>.

Це зауваження Новаліса набуває неабиякої актуальності сьогодні, коли людство зробило вже не один, а тисячі кроків і в мистецтві, і в науці, і в техніці. Тому й потрібні відповідні кроки і у сфері етичного заглиблення, заглиблення у сфері людського духу. Проте це заглиблення має бути не тільки внутрішнім, а й зовнішнім, точніше внутрішньо-зовнішнім, що має проявлятися вже не так у моральності окремого суб'єкта чи суб'єктів, як в об'єктивному дусі, в об'єктивації етичного, тобто в інституціалізації етики, а отже, в обґрунтуванні і застосуванні соціальної етики, яка поширювалася б і на природу.

На противагу редукції природи до об'єкта панування й підкорення в німецькому романтизмі певною мірою відроджується й метафорика природи як книги, ставлення до природи як до мовно-прагматичного *alter ego* людини. Зокрема у Новаліса наукою позбута голосу природа знову отримує здатність говорити: "*Говорить не лише людина – говорить і всесвіт – усе говорить – усе перебуває в нескінченному промовлянні*"<sup>68</sup>. Будь-яке явище природи у Шлегеля постає у вигляді слова, знака, повідомлення, а отже, не безголосим, а мовленнєвим суб'єктом, який своїми мовчазними образами промовляє до людини. Тому природа й потребує саме духу людини, який її пізнає і здатний замість неї вголос вимовити приховане в ній внутрішнє слово, відкриваючи всю повноту її величі<sup>69</sup>. І саме таке сприйняття світу робить людину могутньою: "Могутність людини – супроти надмогутності світу – полягає в

<sup>67</sup> Цит. за Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту. – С. 127.

<sup>68</sup> *Novalis. Das allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopedistik 1798/99.* Цит. за Блюменберг Г. Світ як книга. – С. 308.

<sup>69</sup> Див.: Блюменберг Г. Світ як книга. – С. 359.

тому, щоби бачити в речах *не щось цілком від нас відмінне*, а натомість дещо таке, що, говорячи виразно, *є спорідненим із нами й водночас від нас прихованим “Ти”*<sup>218</sup>. Отже, в романтизмі зароджується також і парадигма інтерсуб’єктивності в ставленні людини до природи.

Так само й Ф.В.Й. Шелінг періоду “Системи трансцендентального ідеалізму”, ще задовго до виникнення екологічної кризи, а отже й екологічної етики як реакції на неї, прагнув поєднати трансцендентальну філософію з натурфілософією, наділяючи природу силою суб’єктивності. Природа втрачає характер об’єкта людського використання тільки як засобу для здійснення людиною своїх цілей. Вона постає тут радше персоніфікованим суб’єктом, який, своєю чергою, по відношенню до людини є партнером. Людина і природа – самоцінні. На середньому етапі своєї творчості він звернувся до антиеволюціоністської метафізики, яка розглядала всю попередню історію людства як регресію “занепадої природи” від вищого до нижчого стану після первинного “витіснення” божества зі світу і до наступного “воскресіння”, що зрештою продовжує також біблійну нарацію про визволення природи.

Шопенгауер, розбудовуючи свою етичну концепцію “співчуття” на протипагу когнітивістській етиці Канта, переносив її і на тварин. Він встановлював кореляцію між добрим ставленням людей до тварин і добрим ставленням людей одне до одного, що мають одне й те саме джерело, а саме – співчуття<sup>219</sup>. Однак ця тенденція хоча і вносить певні корективи до “духу доби”, не перетворюється на домінанту, адже “інструментальний розум”, технічна раціональність крок за кроком реалізуються в модерному суспільстві і, руйнуючи безпосередні стосунки людей між собою та з природою, набувають власного, незалежного від “ціннісних постулатів” системно-функціонального спрямування свого розвитку.

Треба зазначити, що і романтики, і Шелінг, і Шопенгауер розбудовували свої концепції великою мірою під впливом східної традиційної культури, з якою вони щойно знайомилися. Це давало змогу розглядати всі культури як самодостатні, що мають свою власну самоцінність і не можуть бути осягнені тільки як відхилення від універсальної норми. Та це знайомство давало також змогу поглянути й на свою власну культуру, так би мовити, незамиленим оком, подивитися на неї немов би збоку і тим самим відкрити й певні спільні (а отже й універсальні) для

<sup>20</sup> Блюменберг Г. Знач. праця. – С. 359.

<sup>21</sup> Шопенгауэр А. Об основе морали // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. – М.: Республика, 1992. – С. 232.

традиційних культур риси, які вже тоді протиставлялися новочасовій, а також вгледіти та усвідомити й ті втрати, які приховувала остання.

Отже, романтизм започатковує, хоча й ще доволі невпевнені та кволі, спроби, спрямовані на критику індустріалізму та захист природи від промислової експансії. Звісно, порівняно з XX століттям така критика була досить спорадичною, адже й індустріальний розвиток ще не був надто інтенсивний. Проте будівництво фабрик, залізниць та інших промислових об'єктів, які забруднювали довкілля смородом і димом, вже на початку XIX століття викликало недовіру не тільки пересічних людей, а й інтелектуалів до індустріального та технічного розвитку.

Саме тоді виникають і перші рухи захисту природи – збереження лісів, полів, ландшафтів тощо. З'являються й перші рухи “протесту проти машин” (*Maschinensturm*), лудитів тощо, які, апелюючи до вищої легітимності етичного порядку, залучаючи до цього домодерні, релігійні та міфологічні світогляди, в очах просвітників видавалися романтичним або традиціоналістським спротивом модерну.

Так виникає концепція “господи природи”, в якій фактично вперше обґрунтовується необхідність захисту біологічних видів. Цю концепцію також цілком можна розглядати як протоекологічну, адже вона вперше ставить під сумнів селянське розрізнення корисного й шкідливого і висуває ідею того, що кожна тварина, кожна жива істота має своє власне місце і власне призначення в “господі природи”. Такої концепції дотримувався, наприклад, зоолог Йоган Матіас Бехштайн, який обґрунтовує необхідність захисту птахів тим, “що навіть шкідливі для нас птахи все-таки роблять щось добре в господі природи”<sup>72</sup>.

Уже на ранніх етапах розвитку буржуазного суспільства представники романтизму критикують і приватну власність, і зведення економічних відносин до ринкових з їхньою атомізацією індивідів, зокрема критикується і привласнення природи. “Природа не хоче бути у виключному володінні індивіда”, – писав Новаліс. – Як власність перетворюється вона в страшну отруту, яка позбавляє спокою, і згубна пристрасть усім оволодіти супроводжується нескінченною тривогою і надмірними стражданнями. Зазвичай вона підриває основи власника і скоро поглинає його в безодню, що розверзається”<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> Цит. за *Sieferle R.P.* Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart. – S. 57.

<sup>73</sup> Цит. за *Масп-Абіх К.М.* Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту. – С. 155.

І чи не перегукуватиметься з цією позицією і позиція марксизму? Звісно, перегукуватиметься<sup>74</sup>. Адже марксизм багато чого запозичує в критичі капіталізму, модерної раціональності, що розвивається поза етичними цінностями, з романтизму. Однак найголовніше, що споріднює марксизм і романтизм, це те, що там, де йшлося про зміст суспільства, яке мало було б заступити капіталізм, здебільшого вимальовувалися контури минулого, домодерного суспільства<sup>75</sup>. Проте якщо марксизм у тлумаченні “соціального питання” спиратиметься на концепт суперечності між буржуазією і пролетаріатом, яка, з погляду майбутнього суспільства, має бути подоланою, то романтизм, з погляду минулого суспільства, за своє оперття має суперечності між буржуазією та аристократією.

Образ буржуа в романтичній літературі описується такими поняттями, як раціональність, скупість, жадібність та ін., і розцінюється як щось протиприродне. У такому образі буржуа постає носієм зла, його дії спрямовані не тільки на руйнацію загальнозначущих моральних норм і цінностей, а й на руйнацію усталеного порядку речей у світі загалом – аристократичного панування, станового суспільного устрою, селянської громади, традиційного господарювання, а отже і природного ландшафту тощо. І навпаки, властиві аристократії ірраціональність, сентиментальність, щедрість тощо постають як риси шляхетності й розглядаються як природні якості – невимушені й органічні. Аристократія є носієм традиційних (природних) моральних чеснот і доброчинностей.

Так само розглядаються соціальні інституції, легітимність яких визначається також їхньою природністю, позачасовою тяглістю. Тому на противагу просвітництву природними є життєві форми, які не вводяться розумом із принципів, а навпаки, природним є все те, що

<sup>74</sup> Згадаймо славнозвісну цитату з “Маніфесту комуністичної партії” К. Маркса і Ф. Енгельса: “Буржуазія, скрізь, де вона досягла панування, зруйнувала всі феодальні, патріархальні, ідилічні відносини. Безжалюно розірвала вона строкаті феодальні пута, що прив’язували людину до її “природних повелителів”, і не залишила ніякого іншого зв’язку між людьми, крім голого інтересу, крім безсердечного “чистогану”. В крижаний воді егоїстичного розрахунку втопила вона священний трепет релігійного екстазу, лицарського ентузіазму, міщанської сентиментальності. Особисту гідність людини перетворила вона на мінову вартість і поставила на місце незліченних дарованих і набутих свобод одну безсовісну свободу торгівлі” (див.: *Маркс К., Енгельс Ф.* Маніфест комуністичної партії // *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. Т. 4. – К.: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1959. – С. 412).

<sup>75</sup> “Мертвий хапає живого” – цей вислів Маркса зрештою реалізується у втіленій утопії соціалізму, в якому стрімкий поступ напрямою індустріалізації супроводжувався поверненням до антимодерних, напівфеодальних, навіть архаїчних форм суспільної організації. В цьому можна розпізнати подібності між консервативною та прогресистською утопіями.

вирастає і розвивається у природний спосіб, що має тривалу історичну тяглість, в якій доводиться й перевіряється життєздатність життєвої форми. Звідси звернення до традиції як “розуму історії”, до спільноти, де всі її члени органічно пов’язані між собою, а не до суспільства, яке складається з атомізованих індивідів, утворюючи формальну єдність.

Скажімо, Адам Мюлер – один із небагатьох романтиків, хто займався в Німеччині економічною теорією, – на противагу просвітницькій конструкції буржуазного суспільства як підпорядковану простим правилам взаємодію ізольованих, вільних і свободних індивідів протиставляв ідею органічної цілості, в межах якої індивіди постають тільки як члени живого суспільного тіла. Ідеальна тотальність держави має охоплювати не тільки тих, хто живе сьогодні, а й тих, хто належить до минулих і прийдешніх генерацій.

Держава також постає як щось таке, що народжується, виростає і розвивається у природний спосіб, а не створюється штучно на основі втілення абстрактних принципів через революційні перетворення. На противагу програмі лібералізму держава, за Мюлером, має бути не тільки суддею у всезагальній конкуренції в боротьбі за щастя та багатство, що тільки стежить за тим, аби не порушувалися правила чесної гри (ідея держави як “нічного сторожа”). Держава замість цього повинна бути втіленням морального принципу, засадниченого, своєю чергою, релігійним принципом, що пронизує геть усе, і тільки з нею суспільні й економічні чинники діставатимуть свого визначення та призначення. Тому держава постає тут не тільки соціально-політичною і правовою категорією, а й культурною та етичною. Так само й господарство, яке, на думку Мюлера, перетворилося на “озброєний мир з природою”, має бути підпорядковане певним морально-етичним нормам, засадниченим релігійними цінностями.

Ця ідея певною мірою дотична до Гегелевої ідеї держави “як субстанційної моральності” народного духу, як ходою Бога на землі. Вона відповідає також і антипрогресистській позиції Шелінга, що проступає в оцінюванні ринкових відносин. Шелінг заперечує, що мережа економічних взаємодій достатня для соціальних інтеграцій. Замість цього він, так само як і Мюлер, висуває концепт трансцендентного “союзу”, що міг би об’єднати людей в одне ціле: “Коли найвищою цінністю всього є користь, тоді з такого егоїзму держави врешті-решт мусить постати егоїзм індивіда, утворюючи також і егоїзм окремого союзу, який сам утворює державу й об’єднує окремих людей. Проте це найвипадковіше об’єднання, яке тільки можна уявити у світі. Будь-яке справжнє

об'єднання, яке тільки й може об'єднувати речі й людей, повинно бути тільки божим об'єднанням”<sup>76</sup>.

Зрештою це думка про те, що інтеграційні процеси в суспільстві не можуть бути вичерпані тільки інструментальною, стратегічною та системною раціональністю, якою є зокрема й економічна інтеграція, скерована ринком, вони повинні спиратися на глибший і міцніший фундамент, засадничений абсолютними, тобто релігійними цінностями. Уже на зорі капіталістичного розвитку з'являється й критика цього розвитку, що проступає в критиці тих суспільних інтеграцій, які спираються тільки на компроміс інтересів – ринкову, формальну, системну раціональності.

Тому просвітницькій ідеї “природного порядку” (*ordre naturel*) протиставляється утопія “справді природного порядку” (*wahrhaft natürliche Ordnung*), яким вважається соціальний лад, що виростає у природний спосіб, тобто традиційне станове суспільство. Проте треба мати на увазі, що за доби інтенсивного руйнування традиційних інституцій, якою і є доба модерну, апеляція до “справді природного порядку” постає як консервативно-романтична утопія. Просвітницька і романтична утопії відрізняються передусім тим, що перша наповнюється змістом, звертаючись до майбутнього, а друга – до минулого. Попри всі відмінності обидві утопії мають чимало спільного, адже вони спираються на концепт соціальної реальності, яка *ще* або *вже* не існує, умосяжно конструюючи її. І таким конструюванням вони доповнюють одна одну, утворюючи складники однієї і тієї самої парадигми новоєвропейського активізму.

Як бачимо, у першій половині XIX століття з'являються й перші ознаки занепокоєності розвитком індустрії та її впливом на природне довкілля. Хоча це були тільки перші паростки такої занепокоєності, що не мало вирішального значення, оскільки головнішими й набагато важливішими були інші занепокоєності – розпад усталених інституцій і традиційних заведень, атомізація індивідів і втрата органічної єдності суспільства, пауперизація пролетаріату тощо. Тому проблема захисту природного середовища постає ще похідною від захисту соціокультурного довкілля, яке утворюється природним чином.

Така романтична інтенція перетворюється на більш-менш сталу тенденцію і проявляється в так званих консервативно-соціалістичних рухах упродовж усього XIX століття, хай це буде “феодалський соціалізм”, “дрібнобуржуазний”, “німецький”, або “пруський”,

<sup>76</sup> Schelling F.W.J. Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. – Jena, 1926. – S. 319.

соціалізми тощо, які модерний буржуазно-демократичний і технічно-індустріальний розвиток прагнули обмежити домодерними, добуржуазними та доіндустріальними економічними та суспільно-політичними ціннісно-нормативними та інституційними чинниками<sup>77</sup>. Це ті “примари”, які гуртом поширювалися Європою і яким Маркс і Енгельс прагнули протиставити науковий соціалізм комуністичної партії, що мав би стати теоретичним обґрунтуванням і легітимацією втілення і справжньої природності, і справжньої соціальності як наслідку об’єктивно-необхідної ходи історії.

Нова хвиля критики прогресу, а отже й критики підкорення природи, стає помітним явищем особливо наприкінці XIX – початку XX століття, коли з’являється неоромантична тенденція. Такі ключові слова, як природність, сучасність, здоров’я, життєрадісність і чуттєвість, вважаються мало не основними цінностями. Серед широких кіл освічених людей, особливо молоді, дедалі більше зростає занепокоєння тим, що капіталізм спотворює природний ландшафт батьківщини і ставить під сумнів самобутність її культури. Виникають різноманітні гуртки, об’єднання, соціальні рухи, спрямовані на “втечу від цивілізації” та пошук “справжнього способу життя”, який був би ближче до природи, що проявляється захопленням вегетаріанством, нудизмом, антиалкоголізмом тощо.

Услід за Зіферле можна зауважити, саме тоді викристалізуються два протилежні напрями: прогресисти і неоромантики. І ті, і ті критикували капіталізм, і ті, і ті вважали його неприродним явищем. Прогресисти, передусім представники соціал-демократії, концентрували свої зусилля на соціально-політичній критиці капіталізму і переймалися питаннями експлуатації, політичного панування та пошуків способів їх подолання і досягнення соціальної справедливості. Вістря їхньої критики було спрямовано, зокрема, на вирішення так званого соціального питання. У таких соціал-демократичних часописах, як “Neue Zeit”, “Sozialistische Monatshefte”, майже не йшлося про руйнацію довкілля, спотворення ландшафтів і міст, знищення рослин і тварин, спустошення земель тощо, а якщо вони й переймалися цією проблематикою, то тільки побіжно, підпорядковуючи її вирішенню “соціального питання”. Фактично тема довкілля в соціал-демократичному дискурсі була другорядною, навіть маргінальною.

<sup>77</sup> Див.: Маркс К., Енгельс Ф. Маніфест комуністичної партії. – С. 431–439.



Програмними спрямуваннями неоромантиків були “органічна” єдність природи та суспільства, індивіда та спільноти. Ця позиція є неоромантичною, оскільки вона продовжувала тенденцію критики просвітництва, капіталізму та індустріалізму, модерну загалом. У цьому річизі розвивається таке об’єднання, як “Захист батьківщини” (Heimatschutz), засноване 1904 року критиком архітектури Паулем Шульце-Наумбургом за участю музиканта Ернста Рудольфа, невеличка брошура якого і дала назву цьому руху.

Цікавим є статут цього об’єднання, ключовим словом якого і постає слово “Heimat”. Головним завданням цього об’єднання якраз і є захист батьківщини в усіх її історичних, етнічних, фольклорних, мовних, архітектурних, ландшафтних проявах, зокрема традиційних способів спілкування і плекання рідної (часто діалектної) мови, традиційного етосу, традиційних способів господарювання з відповідними йому знаряддями праці, і нарешті традиційне впорядкування та умеблювання оселі, її спорудження з використанням відповідних будівельних матеріалів і технологій, а отже й традиційного природного ландшафту, який був би не спотворений індустріальною цивілізацією. Наведу основні положення першого параграфу цього статуту:

§1. Мета об’єднання – захист німецької батьківщини в її природній та історичній своєрідності. Сфера діяльності об’єднання конкретизується в таких підрозділах:

- а) опікування пам’ятками;
- б) опікування сільськими та міськими будівельними формами, що дісталися нам у спадок; збереження їх наявного стану;
- в) опікування ландшафтами, зокрема й руїнами;
- г) рятунок тваринного та рослинного світів, а також геологічної своєрідності, що належать тій чи тій місцевості;
- д) розвиток народної культури;
- е) збереження звичаїв, традицій, свят, національного вбрання”<sup>78</sup>.

Цей витяг зі статуту об’єднання свідчить про те, що захист природного і культурного довкілля, що склалося у природний спосіб, взаємодоповнювані і утворюють одне ціле з програмою захисту батьківщини загалом. Адже згідно із цим документом захисту підлягають традиційні елементи природи і культури, що належать до “батьківщини”. Отже, це захист пам’яток, захист природи і природних ландшафтів, захист

<sup>78</sup> *Sieferle R.P.* Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von Romantik bis zur Gegenwart. – S. 167.

звичаїв і традицій, традиційного народного вбрання, речей повсякденного вжитку і домашнього начиння. Це, зрештою, захист усього укладу життя, що склався природним чином.

Варто також зауважити, що цей рух попри весь свій регіоналізм не був з самого початку войовничо націоналістичного або етнічного спрямування. До Першої світової війни він мало не перетворився на “культурно-екологічний інтернаціонал”, оскільки до цього руху почали приставати представники з різних країн світу<sup>79</sup>. Це означає також, що захист регіональних природних і культурних форм недовічно має бути антагоністичним щодо універсалістських вимірів етики і культури загалом. І навпаки, такий захист не спрямовано на гомогенізацію і стандартизацію культури, як це можна було спостерігати в соціал-демократичному інтернаціоналі.

Навіть більше, різноманітні культурно-природні єдності можуть бути взаємодоповнювальними, як доповнюють одна одну й не можуть існувати одне без одного частина й ціле, окреме й загальне. Можна сказати, що саме в такому розмаїтті голосів і може існувати культура. Інша річ, наскільки вона містить універсалістські чинники, наскільки в ній може викристалізуватися загальнозначуще ядро. Певною мірою в цьому русі закладаються елементи підвалин і для вирішення сучасних національних, етнічних, а також екологічних та етичних проблем. Проте загалом цей рух був утопічно-радикально-консервативним. Адже його завдання полягало не так у збереженні наявного стану, як у радикальному відродженні тих природних соціокультурних елементів, які належать до такого феномену, як “батьківщина”, і які руйнуються модернізацією.

Серцевину цієї аграрно-неоромантичної утопії утворювала ідея “батьківщини”, складниками якої були такі поняття, як “народ”, “природа” та “індивід”, узяті у своїй органічній єдності. “Природа” в цій тріаді поставала як цілком певний природний топос, ландшафт, що утворює самотній життєвий простір народу, який створив цей простір як культурний ландшафт і який, своєю чергою, є визначальним для національної душі народу.

Важливим елементом цієї утопії був також міф про “вічного селянина”, який також можна кваліфікувати як певну реакцію на

<sup>79</sup> Зокрема про це свідчать міжнародні конгреси цього об’єднання в Парижі (1909) і особливо у Штутгарті (1912), в роботі якого брали участь делегати з Німеччини, Франції, Італії, Швейцарії, Англії, Японії, Голландії, Данії, Австрії, Бельгії та Норвегії (див.: Siefert R.P. Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von Romantik bis zur Gegenwart. – S. 168).

розвиток товарно-грошових відносин на селі. Цей міф розвивали такі неоромантичні мислителі, як Юстус Мьозер, Єремія Готгельф і Вільгельм Гайнрих Риель. Селянське життя, підпорядкування індивіда родині з її господарством вони вважають основою стабільного порядку. Покоління селян живуть на одному подвір'ї та обробляють одну й ту саму ділянку землі, доглядаючи її і піклуючись про неї. Саме всередині цього ланцюга генерацій, у його тягlostі окремий селянин постає тільки як ланка, як момент, що у своїх потребах і домаганнях підпорядкований великому цілому, складниками якого є родина, будинок, подвір'я, господа загалом.

Уже Гегель ще в Єнській реальній філософії зазначав, що селянський стан є станом безпосередньої довіри та грубої конкретної праці. Селянська довіра є, таким чином, довіра, позбавлена індивідуальності, *яка має свою індивідуальність у несвідомому індивіді, в землі. Він живе за принципом так заведено*<sup>80</sup>. Тому селянський стан і є станом збереження цих заведень, звичаїв і традицій. Право він воліє приймати радше як наказ і вимагає не розуміння сутності справи, а розпорядження – йому треба, щоб йому сказали, що він має робити, що саме йому наказано. Йому потрібен грубий поштовх. Хоча він і може на свій лад показувати селянський розсуд. Залишаючи за собою право свого розсуду та своєї волі, він підкоряється. Конкретна праця є первинною, вона є субстанціальним збереженням, груба основа цілого, як і довіра.

Тому селянин – це не індивід, відділений від природи, родини, свого помешкання та господи. Навпаки, він перебуває в нерозривній залежності від родини і природи. Така залежність передається з покоління в покоління, а тому робить селянина також носієм культурної традиції, яка прив'язана до певного ландшафту та є гарантом того, що ритми природи збігаються з ритмами людського життя. Адже для селянина земля – це не просто місце, не просто засіб виробництва, не просто ресурс, з чого він отримує зиск, вона є батьківщиною, невід'ємною від його самості.

Треба також зазначити, що технічно-раціональний та індустріальний розвиток, спрямований на перетворення землі, природи на засіб, ресурс, а зрештою на товар, став також чинником придушення і внутрішньої природи селянина, що спонукало його до спротиву, характер якого описав також ще Гегель у згадуваній уже мною Єнській реальній філософії. Гегель, зокрема, писав, що коли цьому селянському стану не

<sup>80</sup> Гегель Г.В.Ф. Йенская реальная философия. – С. 367.

забезпечується його право, то він рефлексує у свою одиничність і стає підступним, а коли виривається зовні, то це перетворюється на бунт, сліпу безумну силу, яка не створює жодної позитивної справи<sup>81</sup>.

Як противага таким змінам селянина, його природи і його господи, пов'язаним з капіталістичною експансією цілераціональності на селі, що перетворює землю на простий товар, а селянина на аграрного виробника сільськогосподарських товарів, висувається ідея “вічного селянина”. Ця ідея стає складником реабілітації та реанімації локальної домодерної культури, через яку економічний розрахунок набуває своїх визначальних культурних меж як протидії універсалізму та абстрактності культури, пов'язаної з індиферентністю товарів.

Відповідно до цієї аграрно-романтичної традиції загострюється також критика життєвих форм, пов'язаних із великими містами, модерном в архітектурних стилях тощо. Представники руху “захисту батьківщини” вбачали у внутрішній гармонії ранньобуржуазних і сільських будівель пряму ознаку колективного народного духу, який власне й руйнується модерною архітектурою. На їхню думку, існує прямий зв'язок між “модерною” архітектурою, плануванням ландшафту і капіталістичним розвитком із його егалітаризацією та демократизацією, уніфікацією ландшафту і життєвого світу загалом.

Треба також зазначити, що разом із стрімким розвитком капіталістичних відносин, які розмивають локальні культури, легітимовані традиції, відбуваються пошуки нових способів їхньої “наукової” легітимації. Важливою інстанцією такої легітимації постає вже не розум, а природа. Одна з таких теорій – расова теорія, важливим підмурком якої є концепт “крові та ґрунту”. На межі XIX і XX століть расова теорія постає і важливим складником критики індустріально-цивілізаційного розвитку, і невід'ємним чинником “природної” легітимації морально-етичних належностей.

Ядром цієї теорії була передусім гіпотеза про те, що існують різні, генетично відмінні, раси, які визначають не тільки фізіологічні відмінності народів, а й відмінні ціннісні уподобання, а також соціокультурні життєві форми. Відповідно стан “чистої раси” розглядався під цим кутом зору як запорука культурної самобутності, народної особливості та вкоріненості народу. Тому єдність народу, що належить до певної раси, і властивого йому і ним витвореного і культивованого “ґрунту” діставали свого прояву у вільній від суперечностей, закритій культурі.

<sup>81</sup> Гегель Г.В.Ф. Йенская реальная философия. – С. 367.

Расова теорія, таким чином, надавала конкретизації і новій легітимації вже відомому нам поняттю “батьківщина”. Своєю чергою, ці теорії були конкретизовані євгенікою – новою наукою, підвалини якої закладаються у XIX – початку XX століття. З самого початку євгеніка була політично та ідеологічно заангажованою наукою. Френсис Гальтон, науковець, який запропонував сам термін “євгеніка”<sup>82</sup>, вбачав у ній саме засіб розробки методів соціально-політичного контролю, які “зможуть виправити або поліпшити расові якості майбутніх поколінь – і фізичні, і інтелектуальні”<sup>83</sup>. Отже, з самого початку євгеніку розглядали не тільки як засіб поліпшення біологічної природи людини задля запобігання захворюванням, у ній вбачали неабиякий соціальний потенціал – можливість запобігання “соціальним хворобам”, а також за допомогою біологічних методів формування соціальних якостей людини та відповідних форм соціальності загалом.

І якщо “захист батьківщини” розглядався як “євгеніка культури”, то захист чистоти раси, євгеніка раси поставали її основою. Ця теорія була контрверсійною щодо ліберально-прогресистської концепції змішування і, врешті-решт, зникнення рас, яка, згідно з расистською теорією, поставала чинником нівелювання культурної самобутності народу, до якої належить і природний ландшафт цього народу. Відповідно до расистської теорії лібералізм з його орієнтацією на матеріалізм, безупинним прагненням до прибутку супроводжується редукцією природи і ландшафту до економічного ресурсу, що призводить до розпаду родини та її домівки, традицій, звичаїв і заведень, а зрештою – до культурного занепаду.

Водночас на противагу рухові “захисту батьківщини” наприкінці XIX століття складається поміркованіший, реформістсько-консервативний рух, який загалом виправдовував індустріальний розвиток, прагнучи знайти можливості усунення чи бодай пом’якшення його негативних наслідків. У цьому сенсі виникають також концепції ціннісно-нейтральної техніки, яка має бути підпорядкована культурі, а остання, своєю чергою, – расі.

Таким чином, неоромантична критика індустріалізації та модернізації була пов’язана також з ідеалізацією картини здорової, сильної спільноти, етос якої укорінений у природних чинниках – землі і крові, природному ландшафті, в культурних традиціях і звичаях народу, тобто в усьому тому, що становило “батьківщину” як

<sup>82</sup> Від гр. *eugenes* – хорошого роду, породистий, поліпшений.

<sup>83</sup> Коновалова Л.В. Прикладная этика. – М., 1998.

життєвий простір і що треба було боронити у своїй чистоті. Це була романтично-консервативно-утопічна реакція на зведення цього життєвого простору тільки до довкілля як ресурсу і засобу, тобто до суто економічних категорій.

Щоправда, ці рухи, а саме “захист батьківщини”, “крові та ґрунту”, які спиралися на аграрно-народно-романтичну утопію, були досить спорадичними і периферійними. Так само й інтелектуальні концепції, які виправдовували, були ще досить маргінальними. Вони здебільшого ще не впливали скільки-небудь суттєво на стрімкий буржуазно-індустріальний розвиток, який знецінював колишні життєві форми, так само як і цінності та чесноти, з ними пов’язані. Їхнє місце заступали раціональність і утилітаризм, прагнення успіху і матеріальні уподобання.

Тому неоромантично-консервативні інтелектуали наражалися на потужний спротив і державної бюрократії, і промисловців, які, звісно, не могли відмовитися від того зиску і тих переваг, які давав їм індустріально-промисловий розвиток. Власне промислові магнати і в індустрії, і в сільському господарстві, а також у військових колах і державній бюрократії були модерними, цілераціональними. Ніщо для них не було таким неприйнятним, як повернення до домодерних, дораціональних життєвих форм. Тому така неоромантична та культурно-песимістична критика не була в центрі кайзерівської Німеччини кінця XIX – початку XX століття.

Свою чергою, і суспільно-політичний антагоніст, і опонент панівних класів, а саме організований соціал-демократією робітничий рух, також був цілковито нечутливим до проблем екології, тим більше тих варіантів їх вирішення, які спиралися на неоромантичні аграрно-народні утопії. Раціональний, дисциплінований, старанний у праці пролетаріат спрямовував свій погляд у майбутнє, очікуючи саме від прогресу й подальшого індустріального розвитку свого визволення.

### ***3.5. Трансформації моделей відношення до природи в “реальних” тоталітарних утопіях***

Ваймарська республіка, що виникла внаслідок краху кайзерівської Німеччини після Першої світової війни, була певним класовим компромісом, утвореним симбіозом між частиною буржуазії і соціал-демократією, тобто тих сил, які орієнтувалися на прогрес. Це породжувало певні сподівання та надії на демократизацію, а також на

такий соціально-економічний розвиток, який міг би закласти підвалини соціально-ринкового господарства і соціальної держави.

Будучи спершу маргінальною, консервативна критика модернізації та індустріалізації, а також неоромантична аграрно-народна утопія поновому далися взнаки в націонал-соціалізмі. Вся її риторика і концепти, пов'язані з критикою модерного суспільства, великою мірою були запозичені націонал-соціалізмом. Навіть більше, чимало консервативних критиків капіталізму і технічної цивілізації мали неабиякі сподівання на те, що з перемогою націонал-соціалізму здійснюватиметься повернення до старих культурних цінностей, повернення до традиційного етосу, відродження культурного й природного ландшафтів.

Адже націонал-соціалізм обіцяв не тільки порятунок традиційного суспільного становища, а й здійснення утопічної мрії про суспільну, расову, культурну та соціальну єдність народної спільноти. Метою прагнення багатьох його прихильників було “повернення” до справжньої ідентичності неспотвореного, тобто нерозділеного на окремі субсистеми, життєвого світу, з його єдністю, спільністю та цілістю, і таким чином уникнення всіх психологічних і культурних викривлень та небезпек модерну.

Важливими складниками такого повернення були расова теорія та теорія поліпшення людської природної конституції, тобто євгеніка. Ідеї євгеніки суттєво вплинули на формування нацистської расової теорії та ідеї “надлюдини”. Нацистські науковці в цій сфері запровадили поняття “генетичного здоров'я нації” і розробляли спеціальний напрям превентивної медицини – “расова гігієна”<sup>84</sup>.

Великою мірою таке поліпшення було пов'язано також із діагностуванням капіталізму як суспільства занепаду, який також спричинив кризу людської ідентичності. Своєю чергою, такий діагноз збігався і з критикою раціональності та раціоналізації, здійснюваною багатьма соціологами, і особливо класиками німецької соціології Ф. Тьонісом, М. Вебером, Г. Зімеlem, В. Зомбартом та ін. Однак у такій критиці утворилися й різні табори. Тимчасом як М. Вебер вважав процес раціоналізації долею західного суспільства, Зомбарт – автор фундаментального дослідження “Сучасний капіталізм” – прагнув знайти можливість підпорядкування капіталістичного розвитку і відповідного йому розвитку

<sup>84</sup> Про це свідчить той факт, що у Німеччині 1933 р. було ухвалено “Закон про захист потомства від генетичних захворювань”, застосування якого уможливило насильницьку цілеспрямовану політику стерилізації. Генетичне консультування в нацистській Німеччині було обов'язковим для отримання дозволу на вступ до шлюбу.



науки, техніки, господарства традиційному, ціннісно-нормативному “рамковому порядку” народної спільноти, висуваючи на протипагу пролетарському соціалізму соціал-демократії програму “німецького соціалізму”, засадничену “консервативною утопією”.

“Німецький соціалізм” – це об’єднання всіх членів суспільства (пролетарів, ремісників, підприємців, селян, чиновників) на основі вищих цінностей, яким має бути підкорено капіталістичний розвиток. Зомбарт спершу вбачав у націонал-соціалізмі, який також використовував антикапіталістичну, антимодерну риторичу, ту силу, що взмозі це зробити. Щоправда, він не сприймав ані “расової теорії”, ані антисемітизму, вважаючи їх антинауковими. Згодом, наприкінці тридцятих років, він був розчарований націонал-соціалістичним рухом, тримаючись від нього подалі. Я навів цей приклад із Зомбартом не тому, що його позиція була особливою, навпаки, адже багато інтелектуалів, які переймалися критикою спотвореного розвитку капіталізму, якраз і намагалися знайти цьому розвитку протипажелі. І навіть такі освічені інтелектуали, як Зомбарт, “повелися” в цьому пошуку націонал-соціалізмом.

Подібні настрої були і в естетиці, і в архітектурі. Я вже зауважував, що рух “захисту батьківщини” вбачав у модерній архітектурі руйнацію традиційного життєвого світу і розцінював її як “культурний більшовизм” з його інтернаціоналізмом, комунізмом, єврейством і раціональністю. Модерна архітектура розглядалася як створений за допомогою скла й бетону антипод аграрно-народній утопії. Тому модерну в архітектурі протипавається концепт “німецького дому”, що використовував не тільки селянсько-народні мотиви та ідеї, а й відповідні їм традиційні будівельні матеріали, техніку та технологію будівництва, які мали б органічно вписуватися у природу.

Сама ж ідеологія націонал-соціалізму не одразу визначилася у своїх естетично-архітектурних уподобаннях. Спершу, у двадцятих роках, ідеологи націонал-соціалізму досить прихильно ставилися до модерних естетичних тенденцій, наприклад до модерного руху “Bauhaus”, однак уже з початком тридцятих років вони дедалі більше почали переходити на бік антимодерністів, використовуючи неоромантичну риторичу утопій “захисту батьківщини”, “німецького дому”, “німецького життєвого простору”, “німецького ландшафту” тощо та їх чистоти.

Своєю чергою, представники цієї утопії сподівалися, що з перемогою націонал-соціалізму відбудеться поворот до антимодерної

народної культури і народної спільноти, захисту традиційного життєвого світу і традиційного ландшафту. Тому багато хто з представників цієї утопії переходили на бік націонал-соціалізму і ставали його активними членами. І навпаки, багато активістів націонал-соціалізму, скажімо Г. Герінг – головний лісничий Німеччини, ставали активістами цієї утопії, тобто утопії “захисту батьківщини”, “захисту природи”. Створювалася певна ідеологія на основі симбіозу концептів “чистоти німецького народу” (Гітлер) і “чистоти німецького ландшафту” (Шьоніхен).

Варто також зауважити, що екологічна політика і законодавство націонал-соціалістичної Німеччини мало світоглядно-ціннісну легітимацію<sup>85</sup>, яка, своєю чергою, спиралася на “наукове” виправдання. Це проявлялося в тому, що морально-правова сфера дедукувалася з натуралістичних (расистських, етноцентричних, націоцентристських) засновків, втрачаючи свою відносну самостійність. На цій основі перетлумачується й категоричний імператив Канта, який набуває партикулярного змісту і позбавляється своєї універсалістської форми та спрямованості.

Один з ідеологів націонал-соціалізму Г. Ритер у книжці “Смерть і диявол”, яка отримала 1935 року щойно засновану Альфредом Розенбергом премію “Наука НСРПН”, сформулював і відповідний категоричний імператив: “Чини так, щоб ти міг очікувати, що напрям твоєї волі збігатиметься з головним напрямом законодавства арійської раси”<sup>86</sup>. Як бачимо, гасло “Категоричний імператив Канта тільки для німців!” у нацистській Німеччині не видавався якоюсь абсолютною нісенітницею. Про таку натуралістичну (етнічну, расову та ін.) хибу промовисто свідчить запитання-пастка Гітлера: “То народ для права чи право для народу?” Отже, народ, нація у своїй натуралістично-емпіричній даності перетворюються на останню легітимативну інстанцію, безпосереднім втіленням якої є фюрер. Саме його вимога є категоричним імперативом: “Чини так, щоб фюрер,

<sup>85</sup> Наприклад, згідно з §1 імперським законом захисту природи від 1935 р., ціннісними підвалинами захисту природи є рідкісність, краса, а також такі цінності, як прекрасність і привабливість ландшафту, тваринного й рослинного світів (Heine G. *Ökologie und Recht in historischer Sicht*. – S. 129).

<sup>86</sup> Цит. за Böhler D. *Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des – heute (post-) modernen – Relativismus und Dezisionismus // Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Schance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*. Hrsg. von Forum für Philosophie, Bad Homburg. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988. – S. 193.

який згодом знатиме про твою дію, схвалив її”<sup>87</sup>. Відповідно совість постає як інтеріоризація волі фюрера. Г. Герінг визначив це так: “Я не маю совісті, моя совість – Адольф Гітлер”<sup>88</sup>. Таким чином, морально-правова сфера підпорядковується природній, а тому дістає свого виправдання ідея нерівності, укорінена в расових, етнічних, національних відмінностях.

Проте таку риторику врешті-решт було передусім використано як ідеологічний засіб для виправдання подальшого розвитку науки, техніки, економіки задля озброєння та підготовки до війни, що далося взнаки і щодо захисту довкілля. За період з 1933 до 1939 року більше як 6 відсотків сільськогосподарських угідь було втрачено внаслідок будівництва автобанів, використання їх вермахтом і подальшого індустріального розвитку, зокрема для розвитку військової промисловості. Тільки 1938 року внаслідок меліоративних робіт було освоєно понад п’ятсот тисяч гектарів землі, через що вони втратили свій природний традиційний вигляд. Відбувалася також і подальша урбанізація країни та скорочення сільського населення. Чисельність сільськогосподарських працівників з 1933 до 1938 року скоротилася майже на мільйон осіб<sup>89</sup>.

Уже не селянин є головним образом німецької нації, а робочий<sup>90</sup>, як він постає гештальтом у Е. Юнгера. Гештальт робочого є уособленням “гармонічної єдності раси і техніки”, як чинник “легітимації технічних засобів, якими світ був мобілізований, тобто приведений у стан безмежного руху”<sup>91</sup>. Не провінційна природність є основою суспільного розвитку, як це властиво нації, що за основу має селянський уклад, а план є основою такого розвитку.

Батьківщина і раса вже не ототожнюються з селянським способом життя, вони не прив’язуються до ландшафту, домівки, господи, звичаїв і традицій, рідних “грунту і крові” взагалі, вже не поєднуються з аграрно-консервативною утопією. Вони переносяться на все німецьке суспільство, зокрема й місто, об’єднувальним чинником

<sup>87</sup> Цит. за Böhler D. Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. – S. 193.

<sup>88</sup> Цит. за Böhler D. Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. – S. 193.

<sup>89</sup> Siefert R.P. Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von Romantik bis zur Gegenwart. – S. 217–218.

<sup>90</sup> Jünger E. Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt. – Stuttgart: Klett, 1982. Тут я вживаю саме термін “робочий”, вважаючи переклад В. Жмира Arbeiter у цьому контексті вдалим.

<sup>91</sup> Юнгер Е. Зміна громадянської угоди робочим планом. Пер. з нім. В. Жмира // Філософська думка. – 2008. – № 1. – С. 37.

якого є робітник як новий історичний ґештальт нації. Робота постає іншим природним елементом, вбудованим у робочий план. А останній пов'язується з сучасною технікою. Тому саме в націонал-соціалізмі, а не в західному капіталізмі з його громадянським суспільством вбачається прогрес суспільства. Ґештальт робочого, а не ґештальт селянина, тим більше буржуа, має стати провідним і набутти планетарної значущості.

І в націонал-соціалізмі ідея “ґрунту і крові” вже не прив'язується до селянської життєвої форми, радше вона утворює підмурок концепції арійської панівної раси і німецької нації, яка живе не тільки в селах, а й у містах. Її соціальна основа не тільки селянство, а й робітники. Інструментальний розум техніки не розглядається вже як щось деструктивне щодо довкілля, а точніше до життєвого простору. Навпаки, він стає інструментом забезпечення цього простору.

Сама нація втрачає свої суто природні коннотації, пов'язані з єдністю за народженням<sup>92</sup>, перетворюючись на дещо космополітичне, об'єднане, щоправда, не універсалістською етикою, а технікою та ідеологією, спрямованими на світове панування. Це не політична нація, що має своїм опертям громадянське суспільство, це технічна нація, що спирається на соціальні технології різного ґатунку. Це такий собі квазікосмополітизм і квазіуніверсалізм, засадничений пануванням над усім світом. Світове панування – це глобалізація, в основу якої покладено стратегічну раціональність у чистому вигляді, яка цілковито підпорядковує не тільки комунікативну раціональність життєсвіту (мораль), а й сам, утворений природним чином, життєсвіт (етос). Навіть більше, ці народності, укорінені у своєму природному ґрунті, розглядаються як слабкі, а тому мають бути підкорені сильними, неукоріненими народами.

Так соціокультурна ідея “ґрунту і крові”, онтологічними проявами якої є етнос і відповідний йому етос, розмивається, а отже, розмивається й ідея довкілля, яке у своїй партикулярності прагне бути всезагальним, так само як і партикулярний (нацистський) етос прагне

<sup>92</sup> Згадаймо, етимологічно слово “нація” походить від латинського “natio”, що, своєю чергою, має спільний корінь з “nasci”, яке в українському перекладі означає “бути народженим” (звідси Natio – богиня народження), а тому первісно нацією позначається сукупність людей, споріднених за своїм походженням і пов'язаних між собою спільним місцем свого народження. Тому нація містить і генетичний, і топологічний змісти. Це поняття однопорядкове з такими поняттями, як “gens” та “populus”, а тому етимологічно визначається також як народність чи плем'я (Dierse U., Rath H. Nation // Historisches Wörterbuch der Philosophie (Hrsg. J. Ritter, K. Gründer). B. 6. – Basel, Stuttgart: Schwabe, 1984. – S. 806).

набути планетарного масштабу за допомогою стратегічної дії, що спирається на техніку й технологію, передусім техніку війни.

Зрештою рух “захисту батьківщини”, “захисту природи”, аграрно-народна утопія за умов націонал-соціалізму почали розвиватися в межах, встановлених самим націонал-соціалізмом, тобто аби цей рух не суперечив цілям влади, озброєнню та ефективній підготовці до війни. Цей рух фактично було згорнено під час Другої світової війни. Попри аграрно-неоромантичну риторику, націонал-соціалізм прискорював технізацію та індустріалізацію, він перетворився на гігантський рух модернізації, але здебільшого модернізації технічної та технологічної. Тому змінюється й ставлення до техніки, індустріального розвитку загалом<sup>93</sup>.

Проте треба наголосити, що така модернізація здійснювалася за допомогою реставрації домодерних форм суспільних інтеграцій, що спиралися на знову-таки домодерні і навіть часто на архаїчні ціннісні системи, які й виконували функцію консервативної утопії-ідеології. Той план, про який писав Юнгер, годі було здійснити без маніпулятивних форм дії на свідомість, які спиралися на архаїчні форми свідомості та комунікативної практики – міфи, дохристиянські вірування, магію тощо, перетворюючись на політичні релігії. Головною тут постає не комунікативна дія, пов’язана з громадянським суспільством, демократичними інституціями загалом, а стратегічна дія у своєму радикальному, первинному значенні цього слова, тобто як війна, коли мова агітації поступається мові наказу<sup>94</sup>.

Використовуючи термінологію комунікативної філософії, можна зауважити, що націонал-соціалізм став наслідком розвитку потужної технічної, інструментальної раціоналізації суспільства, який здійснювався як втілення стратегічної раціональності за рахунок комунікативної раціоналізації життєвого світу, тобто за рахунок розвитку громадянського суспільства, демократичних інституцій загалом. Націонал-соціалізм тільки поглибив цю суперечність. Це добре показав Апель у своїх працях. Річ у тому, що конвенційна стадія мо-

<sup>93</sup> Про це свідчить рецензія Ф. Нонненбруха в “*Völkischen Beobachter*” на книжку В. Зомбарта “Німецький соціалізм”: “Ставлення націонал-соціалізму до техніки не має жодного стосунку до Зомбартового... Для нас модерна техніка є народженням нордичного духу. Він виражає дух нашої спільноти” (Цит. за *Siefferle R.P. Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von Romantik bis zur Gegenwart.* – S. 285).

<sup>94</sup> *Юнгер Е.* Зміна громадянської угоди робочим планом. Пер. з нім. В. Жмири // Філософська думка. – 2008. – № 1. – С. 44.

ралі була зруйнована в Німеччині і інтелектуально (згадаймо праці Ф. Ніцше “По той бік добра і зла”, “До генеалогії моралі”), і соціально-онтологічно – руйнацією традиційних норм і цінностей. Нацизм, за Апелем, руйнує конвенційні цінності, що спираються на традицію, прикриваючись квазінауковою расистською ідеологією.

Однак небезпекою є і те, що нацизм у перетворений спосіб використовує і такі конвенційні цінності та чесноти, як нація, народ, обов’язок, порядок, дисципліна<sup>95</sup>, застосовуючи їх як засіб легітимації своєї політики, не останньою метою якої був розвиток науки й техніки. Так само він використовує навіть архаїчні, доконвенційні цінності та світогляди. Явища, що поставали в нацистській Німеччині до 1945 року, були реакцією на цивілізаційне, універсалістське спрямування суспільного розвитку, що досить суперечливо і навіть драматично торувало собі шлях, наражаючись на величезний спротив домодерних світоглядів і способів життя. Досвід націонал-соціалізму свідчить, що будь-яка спроба реанімації домодерних дорефлексивних цінностей як основи для соціальної інтеграції за доби науково-технічної цивілізації містить величезні ризики і небезпеки, пов’язані з ідеологічними і соціально-онтологічними пастками тоталітаризму.

Він спирався на суперчливість самого процесу модернізації, що проявився в контроверзі між консерватизмом і прогресизмом. У політичному аспекті, як це показав Р. Зіферле у згаданій уже мною книжці “Вороги прогресу?”, “захист природи” був майже виключно інтенцією деяких консервативних супротивників “модерну”, тимчасом як “ліві” концентрували свою увагу на “соціальному питанні”<sup>96</sup>. Цією суперечністю і скористався націонал-соціалізм.

Звісно, така антимодерна ідеалізація природи властива не тільки німецькій культурі. Критика модерну, антипросвітницька тенденція йде рука в руку з модерном і просвітництвом і в інших країнах. Наприкінці XIX – початку XX століття такою критикою переймалися чимало інтелектуалів Франції, Іспанії, Італії, Німеччини. Не оминула вона й Росію. Неприйняття капіталізму, індустріалізації та модернізації властиве і правій, і лівій інтелігенції. Водночас здійснюється й ідеалізація немодерних, некапіталістичних відносин. Проте якщо ліві вбачали їх у майбутньому, то праві – у минулому. Причому така

<sup>95</sup> Це – “урок німецької”, як це показав в одноіменному романі Зігфрід Ленц.

<sup>96</sup> *Sieferle R.P.* Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von Romantik bis zur Gegenwart. – S. 36.

ідеалізація домодерних, докапіталістичних, доіндустріальних відносин поєднувалася з ідеалізацією та романтичним оспівуванням природи.

Тема природи – одна з визначальних для російської культури, адже природа є одним із найважливіших її духовноутворювальних чинників. Безкрайні простори, їхнє постійне підкорювання і розширення породжують, з одного боку, парадигму всеєдності, всесвітності, а з іншого – прагнення до експансії у цей світ, прагнення цілеспрямовано досягти цієї всеєдності наštовхуються на спротив природи, яку постійно треба підкорювати. Отже, з одного боку, природа постає як гармонічна з людиною сфера, з іншого – як ворог, якого треба перемогти і підкорити. Ці парадигми у той чи той спосіб постійно супроводжують світоглядне настановлення російської культури.

Оспівування природи, зокрема лісу, – один із провідних мотивів російської літератури. Згадаймо хоча б “Записки охотника” І. Тургенєва, “Лес” Олександра Островського, “Вишнёвый сад” А. Чехова. Це символ життєвого простору, який єднає людину та природу.

Ліс другої половини ХІХ століття є найважливішим символом російського дворянства. “Вишнёвый сад” А. Чехова і є символом таких відносин, а його знищення – це їх знищення, що є також метафорою приходу капіталізму, коли ліс, сад, природа загалом перетворюються на товар, а водночас таке перетворення символізує і перетворення людських відносин на товарно-грошові. Скажімо, головний персонаж першої в Росії “екологічної п’єси” Чехова “Дядя Ваня” – один із протагоністів теми захисту лісу, довкілля, природи як такої лікар Астров. Він волає не тільки про те, що вирубування лісів призводить до руйнації життєвого простору тварин і до зневоднення річок, що, своєю чергою, впливає на клімат, а передусім руйнує людську душу, людську звичаєвість.

Отже, таке сприйняття лісу та опікування ним постає тут і морально-етичною категорією. Товарно-грошове ставлення до лісу, його використання як засобу роз’їдає людську душу і деформує її совість, а також дегуманізує людські відносини, робить людину безсовісною, аморальною істотою<sup>97</sup>. Проте інтервенції в природу були ще досить спорадичними, щоб на них серйозно можна було зважати. Це проявляється в образі коханої Астрова Олени Андріївни, яка вбачає

<sup>97</sup> Докладніше про це див.: *Meyer Vera. Idyll, Ware, Ökosystem. Der Wald in der russischen Literatur // Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas / M. Sapper, V. Weichsel (Hg.). – Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008. – S. 204.*



в любові лікаря до природи просто прояв чоловічого егоїзму. Така література зрештою б'є на сполох, передчуваючи всі ті природні катаклізми, які супроводжуватимуть людство у ХХ столітті і потім.

Капіталізм, який у Росії щойно народжується, загострює й нову суперечку між поколіннями. Головна з них проходить по лінії: природа є морально-естетичною чи утилітарною категорією, вона є суб'єктом спілкування з людиною, чи її "майстернею", як це сформулював головний персонаж роману Тургенєва "Отцы и дети". Варто наголосити, що з розвитком капіталістичних відносин у процесі індустріалізації бере гору друга позиція, і природа поступово втрачає свій статус суб'єкта спілкування з людиною, дедалі більше перетворюючись на об'єкт – дослідження, використання як ресурсу, а зрештою стає товаром поряд з усім іншим.

Уже йшлося про те, що в соціал-демократичній ідеології тема природи не надто актуальна. Адже всю доктрину марксизму спрямовано передусім на визволення людини від панування та експлуатації. Загальносоціологічний закон відповідності виробничих відносин продуктивним силам став доказовою базою в аргументації на користь підкорення природи, оскільки розвиток продуктивних сил мав призвести до таких виробничих відносин, в яких би втілювалася ідея емансипації робітничого класу. Тому тема природи розглядалася тільки побічно, як умова емансипації людини.

Тим більше ця тема є маргіальною в російській соціал-демократії, надто в більшовицькій ідеології. І після жовтневої революції в Росії бурхливо здійснюється процес індустріалізації і технічно-технологічної модернізації, яка, своєю чергою, підпорядкована "об'єктивній ході історії". Тому не випадково після революції в соціалістичній пропаганді всю риторику спрямовано на легітимацію такої модернізації, де природа розглядається тільки як засіб у цьому процесі.

Відповідно й тема екології, захисту природи поступово зводиться нанівець і в художній літературі. У виробничих романах 30-х років природу описують не тільки як об'єкт, ресурс або засіб для індустріалізації, реанімують також сприйняття природи навіть як ворога, якого треба перемогти, а то й геть знищити: "Якщо ворог не здається, його знищують!" – це гасло М. Горького поширюється й на природу. Причому саме таке знищення має привести до братерства людей у всесвітньо-історичному масштабі. "Зелені легені Сибіру треба вкрити бетонним панцирем міст, озброїти кам'яними жерлами фабричних труб, охопити міцними обіймами залізниць. Тайгу треба випалити

й вирубати, степи розорати. Так мусить бути, і так буде! Оскільки тільки на залізі й бетоні можна збудувати братерське єднання всіх людей, залізне братерство людства”<sup>98</sup>.

Це рядки з “Таёжных далей” Володимира Зарубіна. Увесь пафос і художній ритм цього уривка всуціль ресентиментний, в якому причаїлася жадова помсти і відплати вже в поцейбічному світі і для здійснення якої нарешті з’явилися й технічні можливості. Тому його поетику цілковито підпорядковано стратегічній дії, вона нагадує військові команди – однозначні й безапеляційні, і свідчить про одне спрямування – підкорення і навіть знищення природи. Це спротив “приниженого і зневаженого”, який набуває свого апогею в “натуралістичному ресентименті”. Він відображає неухильне прагнення взяти гору над природою і нарешті збудувати ідеальне царство “братерського єднання всіх людей”.

На жаль, це не тільки художня метафора, вона відображає фактичні процеси, які відбувалися в СРСР. На природу не зважали, у неї не запитували. Будували гідроелектростанції, водосховища яких затоплювали величезні за площею землі, гігантські хімічні та металургійні комбінати, які отруювали і землю, і повітря, руйнуючи життєвий простір тварин і рослин, атомні підприємства, що знищували геть усе довкола. Виношувалися також плани повороту річок Сибіру на південь, розтоплювання льодовиків Північно-Льодовитого океану тощо. Про це можна багато говорити, це відомі факти, про які вже чимало сказано, тому я не буду на цьому зупинятися. Варто, щоправда, зауважити, що особливо за доби “розвиненого соціалізму” екологічну проблему починають дедалі більше усвідомлювати. Держава починає вживати і деякі природоохоронні засоби, які так само, як і квазігромадський рух у вигляді Товариства захисту природи, мало міг зарадити у вирішенні цих проблем, адже головна парадигма – підкорення-використання природи – залишалася незмінною.

Та чи не було це насправді реалізацією ідеї Бекона, а потім і Просвітництва, про те, що на основі розуму, а отже на основі підкорення природи, можна прокласти “обхідний шлях” до раю на землі? Чи не нагадує це модель Бекона, за яким наука і техніка мають прокласти цей шлях, підкорюючи природу? І так, і ні! Адже нагадаю ще раз, у Бекона, по-перше, природа на зорі модерну залишає за собою

<sup>98</sup> Цит. за Meyer Vera. Idyll, Ware, Ökosystem. Der Wald in der russischen Literatur // Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas / M. Sapper, V. Weichsel (Hg.). – Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008. – S. 204.

ще статус окремої книги, відмінної від книги історії, тим більше від пізнішої “книги промисловості”, тому підкорювати її можна лише навчаючись у неї, по-друге, розвиток і науки, і техніки має бути підпорядковано вищим Божественним цінностям, порушення яких неодмінно зумовлює покарання.

Хоча проблема полягає в тому, хто і як визначає і легітимує ці цінності. Просвітництво за таку легітимаційну інстанцію взяло розум. Проте цей розум, попри те, що доба модерну передбачала й становлення комунікативного розуму, інституціалізованого в громадянському суспільстві, фактично був тільки інструментальним розумом, що дедалі більше перетворювався на доміную. У марксизмі-ленінізмі цей розум як інструментальний проявився найпослідовніше і найодносторонніше, а саме як розум технологічного підкорення і природи, і людини, і суспільства. Тому в Радянському Союзі процеси індустріалізації, секуляризації та раціоналізації як складники модернізації розвивалися передусім на основі інструментальної парадигми.

Саме такий розум мав привести до “всесвітнього братерства” людей. Однак через підкорення природи він привів також і до підкорення людей і тотального панування над суспільством. Адже цей розум був до того ж і монологічним. Його місце перебування – партійний апарат, каста “професійних революціонерів”, що відповідало технократичному поділу людського суспільства на суб’єктів та об’єктів практики управління. Саме “професійні революціонери” як суб’єкти історичного процесу і визначали ці останні цілі та цінності й на основі цього перетворювали дійсність, спираючись на досить нечіткий образ майбутнього комуністичного суспільства.

Проте тут спрацьовувала історична інерція та історична герменевтика, коли “мертвий хапає живого”. Інерція історії “бере своє”, ставлячи все на свої місця, і за майбутнім дедалі чіткіше пробиваються контури минулого. Попередні історичні смисли “перетлумачують” найсучасніші, коли марксизм під впливом православ’я перетворюється на політичну релігію, традиційний для Росії етатизм дістає свого прояву в радянській державі, а азійський спосіб виробництва – в соціалістичних виробничих відносинах. Отож технічна й технологічна модернізація дедалі більше супроводжується консервацією (на перших етапах цього розвитку і з першого погляду ще досить непомітною) домодерних суспільних відносин та інституцій і врешті-решт призводить до “рефеодалізації соціальної дійсності”.

Звісно, це накладає свій відбиток і на етос. Закладені в християнстві універсалістські інтенції перетлумачуються історичними етосами домодерної доби, утворюючи своєрідний симбіоз з класовою мораллю в тлумаченні марксизму. Мораль втрачає трансцендентальний прескриптивний вимір, набуваючи суто дескриптивних значень. Зрозуміло, така позиція містить загрозу історизму і релятивізму. Тому загальнозначущість і об'єктивність моралі виводиться з іншої онтології, онтології майбутнього, тобто комунізму. Відповідно категоричний імператив за доби соціалізму поставав у такій редакції: “Чини так, щоб твої дії були спрямовані на будівництво комунізму і відповідали б твоїй партійній совісті”<sup>99</sup>. За таким тлумаченням моралі також криється ресентимент – індивідуальний, класовий, соціальний і, нарешті, натуралістичний.

Просвітницький розум перетлумачується тут на основі концепту “об'єктивно-необхідної ходи історії”, від імені якої й виступали “професійні революціонери”. Адже “марксизм-ленінізм робив ставку не на комунікативний розум людей як представників демократичних інтересів, а отже й не на політичну силу переконання власних аргументів у дискусії, а на об'єктивно необхідне, що науково передбачається, загострення класової боротьби та суперечностей у капіталізмі, які мають відтак привести до світової революції”<sup>100</sup>. Тим більше цей поділ поширювався і на ставлення людини до природи.

Проте така історична герменевтика призводить до того, що розвивається тільки одна гілка раціональності – інструментальна раціональність, одна гілка модернізації – техніко-технологічна модернізація. Тому соціальна модернізація насправді обернулася демодернізацією. Фактично розум і було спрямовано єдино на підкорення – людей, людства, природи, космосу. Це інструментальний розум, який перетворився на стратегічний.

Тому процеси модернізації в Радянському Союзі, так само як і в Німеччині, було підпорядковано єдиній меті – світовому пануванню, інструментальний розум з самого початку було спрямовано на підготовку до війни. Можна сказати, що це послідовна реалізація ідеї розуму Просвітництва, хоча варто зробити примітку, що йдеться тут тільки про одного її складника – а саме інструментального. Другим її складником,

<sup>99</sup> Totalitarismus und Politische Religionen. B. II. (Hrsg. von. H. Mayer). – Paderborn etc.: Schöningh, 1996. – S. 235.

<sup>100</sup> *Апель К.-О.* Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу // *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. Підручник. – С. 399.

а саме комунікативним розумом, фактично було знехтувано. Проте саме останній є підґрунтям і політичної (демократичної), і етичної раціональностей. Саме комунікативна раціоналізація як основа розбудови громадянського суспільства і могла б стати тим чинником, який і визначав би останні цінності перетворення людської дійсності: і природи внутрішньої, і природи зовнішньої.

Тому попри досить суттєві відмінності право-консервативна (націонал-соціалістична) і ліво-прогресистська (комуністична) ідеології подібні своєю антимодерною реакцією на модернізацію, щоправда, в тому її аспекті, який стосується комунікативної дії, комунікативної раціоналізації життєвого світу, а отже, й побудови відкритого громадянського суспільства і демократичних інституцій загалом. Явний традиціоналізм у націонал-соціалізмі обернувся технічним прогресизмом, а явний технічний прогресизм комунізму перетворився на модернізований традиціоналізм. Однак і там, і там партикулярне докільля і партикулярний етос (нації або класу) прагнуть реалізації на глобальному рівні. І там, і там вони спираються на стратегічну дію, яка підпорядковує комунікативну. Стратегічна дія і в націонал-соціалізмі, і в комунізмі набуває свого первісного значення, тобто як дія, спрямована на війну.

Таким чином, оцінювати антимодерну реакцію на модернізацію досить складно. Відповідні оцінки залежать від того, на якому щаблі перебуває суспільство. Адже критика модерну гальмувала подальший суспільно-економічний розвиток, але водночас вносила до нього і корективи. Це вкрай важливо на крутих поворотах цього розвитку, коли амбівалентність критики модерну проступала особливо гостро. Отже, з одного боку, така критика знову ж таки допомагала уникнути падіння в безодню, з іншого – могла підштовхувати до цього падіння. Пастки криються за “простими” рішеннями проблем модерну і модернізації, зокрема й проблем природи: в закликах до повернення до самої природи, коли розум отожднюється з природою, в соціальній міфологізації природи тощо.

Цей факт особливо давався взнаки у першій третині XX століття, коли консервативна революція стала ідейним підґрунтям, завдяки якому “утрамбовувався шлях” до різних типів суспільної цілісності, що проявилось в тоталітарних формоутвореннях: нацизму, фашизму і комунізму. Скажімо, націонал-соціалізм спочатку пишався своєю природоохоронною політикою. Та й сама соціальна база націонал-соціалізму, ті верстви населення, на які він спирався, складалася із

селян, ремісників, дрібних торгівців, домогосподарок, маленьких підприємців, які стали жертвами експансії інструментального розуму і першими почали чинити спротив придушенню природи, що й переріс у той бунт, про який попереджав Гегель. Як слушно наголосив М. Горкгаймер, “без активної підтримки з боку цих груп нацисти ніколи не змогли б захопити владу”<sup>101</sup>. Зрештою, такою соціальною базою російської революції стало люмпенізоване селянство, зчинивши заколот – “безглуздий і нещадний”.

Проте, виступаючи проти абстрактності інструментального розуму, ці групи самі перетворилися на інструменти, інструменти “повстання природи”, повстання жорстокого і кривавого. Адже природа, в якій все будується на виживанні, де всі “пожирають” одне одного у боротьбі за існування, доволі жорстока. Та найстрашніше те, що тут природна жорстокість, підсилена технічною раціональністю, набуває незнаних досі (і в природі, і в суспільстві) проявів. Придушені природні інстинкти цих груп було використано для потреб нацистського раціоналізму, який спирався на ототожнення природи з розумом, а розуму – з технічною раціональністю. Цей симбіоз і призвів до всесвітньої катастрофи.

Таку амбівалентність, як ми побачимо в наступних розділах, містить і нинішня доба. Екологічна утопія, про що мова попереду, є одним із чинників і сьогоденнього консерватизму, який отримав назву ціннісного консерватизму. Вона також є складником різного гатунку “реальних утопій”, пов’язаних зі створенням “природних комун” тощо. Однак не тільки, адже критика модерну стає провідною тенденцією сучасної філософської літератури незалежно від напрямів. Хоча основні підвалини такої критики було закладено ще у XIX столітті. Така критика модерну, просякнена постмодерним мисленням, набуває і конструктивних рис концепту незавершеного модерну (Габермас, Апель), і поміркованої корекції модернізації (ціннісний консерватизм), і деконструктивної провокації (постмодернізм), і деструктивної реставрації традиції, помноженої на деструктивність технічного розуму як його моменту (релігійний фундаменталізм). Проте шлях редукції розуму, тим більше його знецінення – це шлях у безодню. І це показала історія на прикладах націонал-соціалізму, фашизму і комунізму.

<sup>101</sup> Горкгаймер М. Критика інструментального розуму. – С. 111.

## Новий характер людської діяльності та екологічна криза

### *4.1. Екологічна експансія та стратегії реабілітації практичного розуму*

Руйнівні наслідки розгортання потенціалу протиставлення людини й природи особливо далися взнаки в останню третину XX століття. Фаустівський дух набув у край небезпечного, страхітливого вигляду в різних формах поєднання технічної раціональності з нераціоналізованими життєвими світами, що проявилось в різних формах тоталітаризму, які використовували так звану домодерну утопію. Доктор Фауст перетворився на доктора Фаустуса як протагоніста вільної від цінностей раціональності. Образ, змальований Томасом Маном в однойменному романі, є не тільки метафорою німецької історії. Як не є тільки “уроком німецької” або тільки “німецькою новелою” й образи одноіменних романів З. Ленца та Л. Франка. Ці образи зрештою стали метафорами соціальної катастрофи для всього XX століття, в якому людство пережило не одну таку катастрофу, зокрема й екологічну.

Екологічна катастрофа, що насувається, пов’язана з новою ситуацією, в якій опинилися людина та людство загалом наприкінці XX століття. Ця ситуація характеризується тотальною загрозою всьому світу – і людському, і позалюдському. Це онтологічна загроза, загроза існуванню всього буття, не лише моральна, а й онтологічна. “Ми опинилися перед межею не тільки як морально діючі індивіди, – зазначає Р. Цильман, – а передусім як *Da-seinde*, як цілісність, як люди”<sup>1</sup>. Під загрозою саме виживання людства. Науково-технічна та технологічна експансія людини у свою внутрішню і зовнішню природу, нові здобутки медицини, генної інженерії абощо призводять до виникнення нових етичних проблем.

Атомна енергія, мікроелектроніка та генна технологія є ознаками переходу від переробки природи до її конструювання та індустріального виробництва на вищому щаблі: від вилучення носіїв енергії – до її

---

<sup>1</sup> *Zihlmann R.* Versuch einer Kosmosfreundlichen Ethik // Überleben und Ethik (Hrsg. von Kaltenbrunner G.-K.). – Freiburg: Herder, 1976. – S. 18.



виробництва в реакторах, від мислення головою – до створення так званих мисленнєвих машин і, нарешті, від природного відбору – до генно-технологічної конструкції нових організмів.

Однак усе це цілковито новоєвропейське явище конструювання, явище, яке, щоправда, сягає свого апогею в наш час. І вищою мірою, навіть порівняно з такими високими технологіями, як атомна енергія та мікроелектроніка, саме генна технологія може розглядатися як специфічно модерне явище. Конструкція або організація живого стає нагальним викликом природничої науки. Принцип *verum-factum*, дістаючи своєї конкретизації в принципі “self-made man”, набуває своєї завершеної форми в принципі *біологічного* “self-made man”. Мається на увазі, що людина зазіхнула навіть на те, щоб взяти під контроль свою власну “біологічну еволюцію”, спрямувавши її на те, щоб замість стародавнього Адама сконструювати нового Адама, а можливо, за допомогою науки й техніки зробити ще один крок, аби в обхідний спосіб дістатися поцейбічного раю, тобто врешті-решт зреалізувати Беконів проект.

Природа людини цілковито віддається в розпорядження техніки, розглядається тільки під кутом зору технологічних можливостей її використання та підкорення. Субсистема цілераціональної дії, що спонукається близькими цілями та інтересами (жадобою прибутку та зиску, облаштування дедалі комфортніших умов для життя людини), щораз більше перетворюється на самоціль, коли за межею осягнення залишаються дальні, а зрештою й кінцеві цілі та цінності. Здійснюючи редукцію комплексності світу, людський світ стає дедалі складнішим, комплекснішим.

Своєю чергою, прагнення тотальної експансії у світ і його контролю супроводжується збільшенням контингентності соціального світу, що зменшує можливості його контролю людиною, збільшуючи ризики та загрози для людини і суспільства. “Світ дії” (*Wirkwelt*) та “світ помічання” (*Merkwelt*) щораз більше втрачають свою корелятивність. Надмірний обсяг усього створеного людиною перетворює світ на “жахливий космос” (М. Вебер), що не сприймається (“не помічається”) людськими відчуттями, як не осягається він уже й нашим розумом. Щоб цей світ осягти, ми не можемо звернутися до власного досвіду, до вкорієних у нашому життєвому світі безпосередніх смислів і самоочевидностей, які досі уможливлювали нашу орієнтацію і наше існування у світі. Цю ситуацію Гюнтер Андерс діагностував як “Прометееву суперечність” між *homo faber* і *homo sapiens*<sup>2</sup>, коли ми не знаємо, що чинимо.

<sup>2</sup> Anders G. Die Antiquiertheit des Menschen. Band I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. – München: Beck, 1956. – S. 239.

Тим самим дістається своєї вищої точки й розвиток науки від розуміння природи до конструювання природи та її пояснення. Як зазначає Ю. Мітельштраз, “часи, коли філософія писала про природу, *peri physeos*, минули, книжки з натурфілософії закриті”<sup>3</sup>. Сторінки природної книги, саме як книги, що потребує розуміння, для людини постають чистими, ними ніхто не цікавиться, а сама природа, втративши самодостатність своїх смислів, остаточно перетворилася на об’єкт панування й підкорення, якому загрожує знищення. Ця загроза є загрозою не тільки людині, а й природі, до автентичних смислів якої, годі казати вже про її внутрішню цінність, втрачається інтерес.

З іншого боку, прагнення тотального контролю людини над природою породило те, що природа дедалі більше постає загрозливим для людини космосом. Природа “мстить” за підкорення у вигляді зміни клімату, землетрусів, цунамі, повеней тощо, що й описується в термінах глобальної екологічної кризи, яку нині мало хто заперечуватиме. Звісно, таку “помсту” треба розглядати тільки як метафору, адже природа не знає ресентименту, тому в екологічній кризі вона прагне тільки відновити втрачену рівновагу. Проте це вже не просто криза як тимчасове явище, після чого настає оновлення. Екологічна криза перетворилася на *перманентну* екологічну кризу, яка, мабуть, супроводжуватиме людину безупинно, хіба що у прагненні до відновлення рівноваги природа не вижене людину за свої межі геть.

Кумулятивний розвиток сучасної технологічної ситуації проблематизує і морально-етичну сферу. Поставлений ще на початку ХХ століття М. Вебером діагноз доби, який полягає у витісненні ціннісної раціональності інструментальною, матеріальною – формальною, набуває сьогодні загрозливого характеру, охоплюючи мало не всі системи сучасного суспільства. Соціальні системи не потребують інших кодів, окрім функціональних. Соціальні інтеграції суспільства, що спираються на цінності життєвого світу, поступаються місцем системним інтеграціям, що мають функціональну основу. У площині суспільства це означає, що етичні цінності перетворюються на маргінальну сферу, переміщаючись на периферію людських стосунків життєвого світу – в сім’ю, клуби за інтересами, комуни з домодерними формами організації, релігійні громади тощо, де вони ще можуть знайти свій притулок, свою домівку, свій ойкос. Проте і тут цей притулок досить хиткий і незатишний, адже з ойкосу поступовно вилучаються найважливіші,

<sup>3</sup> *Mittelstraß J.* Das Wirken der Natur. Materialien zur Geschichte des Naturbegriffs // *Rapp F.* (Hrsg.). *Naturverständnis und Naturbeherrschung.* – München: Fink, 1980. – S. 36.

життєво необхідні якості – господарство, політика (як мистецтво жити разом), виховання, які перетворюються на функціональні системи, а самому життєсвіту загрожує та сама формальна чи функціональна раціональність, яка прагне перебудувати його за “своїми мірками”, що ставить під загрозу і остаточне знищення, і етос.

Складність світу у площині системно-функціональної організації зумовлює також проблематизацію морально-етичної орієнтації на “добру волю” та сумніння окремих індивідів, які стають недостатніми для вирішення нових проблем. Впоратися із цими проблемами їм вже просто не під силу. Складність соціального світу, отже, проблематизує і морально-етичну компетенцію людини. Адже хоч би якою сумлінною була окрема людина (скажімо, промисловець або бізнесмен у царині господарства), вона змушена підкорятися “необхідності речей”, орієнтуючи свої дії на коди господарства. Окрім того, окрема людина не в змозі бути відповідальною за те, що чиниться загалом у світі. Скажімо, мешканець України навряд чи може взяти на себе відповідальність за вирубування лісів Амазонії або забруднення Західного Сибіру внаслідок видобутку газу й нафти.

Та взагалі не треба так далеко ходити. Досить поглянути, як забруднюється довкілля прямо поряд з нами. Замислимося над запитанням, наскільки взагалі кожний із нас окремо може відповідати за те, що коїться навкруги. Адже людина, однобічно розвиваючи технічний розум, втрачає здатність бути *homo sapiens*, а отже, бути відповідальною істотою. Як же вона може відповідати за інших, бути пастирем буття, коли вона не в змозі зарадити навіть самій собі? Здається, на це запитання дуже важко знайти відповідь, майже неможливо. Хоча інтуїція нам підказує, що ми, люди, *разом* підкорюючи світ, *разом* маємо і відповідати за це підкорення і його наслідки. Вся проблема полягає в тому, *як саме* ми можемо це робити, як саме ми повинні відповідати за те, що робимо. Своєю чергою, це й проблема ідентифікації нашого “ми”. І якщо в домодерному суспільстві така ідентифікація передусім здійснювалася на основі “спільних цінностей”, а в модерному суспільстві – на основі “спільних інтересів” як певного компромісу в суспільстві, то ідентифікація “ми” постмодерного суспільства має здійснюватися на основі досягнення аргументативного консенсусу щодо норм і цінностей.

Тому питання про екологію, питання про меліорацію нашого життя ми можемо вирішити тільки *разом*, виробивши певні механізми, точніше процедури досягнення згоди щодо причин виникнення екологічних проблем, способів їх подолання та меліорації довкілля. Таким чином,

Кантове запитання *що я повинен робити* потребує свого доповнення запитанням *що ми повинні робити?* Недостатньою є також і орієнтація на індивідуальну етику сумління.

Етика сумління потребує “зняття”, точніше доповнення її соціальною етикою, або етикою інституцій. Як зазначає Г. Кринґс, “сумління окремої людини не взмозі компенсувати неспроможність інституцій”<sup>4</sup>. Це, звісно, не означає, що ми взагалі маємо забути про сумління, обов’язок, персональну відповідальність та інші категорії індивідуальної етики. Це аж ніяк не означає, що треба перекласти відповідальність та обов’язок на анонімне “ми” (*das Man* або *систему*) і цілковито відмовитися від автономного, вільного суб’єкта. Адже в такому разі треба було б відмовитися і від етики, практичної філософії, яка власне й передбачає таку автономію, свободу волі. Це тільки означає, що сумління й добра воля окремої особистості (суб’єктивний дух) на рівні соціальному виявляються недостатніми і мають бути доповнені, так би мовити, “соціальною доброю волею” і “соціальним сумлінням” (об’єктивним духом), що й дістає свого втілення в соціальних інституціях і відповідних їм рефлексивних механізмах і процедурах досягнення порозуміння. Не тільки окрема людина, а й суспільство загалом повинно мати зворотний зв’язок щодо того, що в ньому робиться.

Це так само, як і в міжлюдських стосунках. Звісно, треба вітати, коли людина займається доброчинністю, допомагає жебракам, голодним і знедоленим, проявляючи добру волю. Та ще краще, коли вона робить усе, щоб не виникала ситуація, коли треба цим займатися, створюючи з іншими людьми такі умови, щоб жебраків, голодних і знедолених не було. Так само це стосується й екологічної етики. Можна звертатися до сумління окремої людини, аби вона не засмічувала довкілля, заощаджувала енергію, пересідала на велосипеда тощо. І цим напрямом має розвиватися індивідуальний процес навчання. Однак цього замало. Адже індивідуальна етика має бути вкорінена в об’єктивному дусі чи розумі соціальних інституцій, які б спонукали і заохочували людину це робити.

Тобто діагноз більш-менш відомий, проблема полягає в тому, які треба обрати стратегії лікування хвороби, тобто подолання чи бодай пом’якшення екологічної кризи. Загалом можна виокремити такі стратегії.

<sup>4</sup> Krings H. Norm und Praxis. Zum Problem der Vermittlung moralischer Gebote // Herder Korrespondenz 45, 1991. – S. 230.

Перша полягає в тому, щоб продовжити попередній розвиток, залишаючись у фаустівській парадигмі, вносячи в цей розвиток незначні корективи, обмежуючи цілераціональну дію певними ціннісними орієнтаціями, які б спрямовували її розвиток таким чином, щоб зменшити її загрозу. Ця стратегія є паліативною і навряд чи здатна призвести до докорінного вирішення проблем.

Друга пов'язана із запровадженням “екологічної диктатури” або “справедливого деспотизму” в суспільстві, завдяки яким усі людські дії, зокрема й у царині господарства і науково-технічної діяльності, були б підпорядковані захисту довкілля навіть у тому разі, якби це ставило під сумнів незаперечні здобутки новоєвропейської доби, а отже і “фаустівської культури”, пов'язані з такими основними цінностями, як “свобода”, “рівність”, “справедливість”, “права людини”, “гідність” та ін. Однак цей шлях несумісний із сучасним демократичним суспільством, оскільки він поклав би край не тільки зазначеним основним цінностям, а й поставив би під сумнів головні інституції демократичного суспільства – правової держави, розподіл влад, громадянське суспільство тощо. Проте цей шлях містить загрози іншого порядку, адже бажання тотального контролю задля захисту природи насправді призводить до дедалі закритішої картини світу і закритішого суспільства, що ще більше ускладнює контроль над неконтрольованими явищами. Адже в цьому разі виникала б спокуса вирішувати проблеми суспільства – однією з найважливіших є екологічна проблема – у простий спосіб, тобто шукати алгоритми для їх вирішення в домодерних епохах.

Третя спрямована на те, аби докорінно змінити саму людську діяльність, покласти край фаустівській динаміці розвитку в усіх сферах людського суспільства і перейти до нових, відкритіших форм взаємин людини й природи. Це було б зміною “генотипу” суспільства, що, своєю чергою, потребувало б змін генотипів господарства, техніки, науки і, нарешті, змін у системі етичних цінностей.

Пошук виходу із ситуації екологічної кризи, яка стала ознакою кризи сучасної технічної цивілізації загалом, каталізував наприкінці 60-х – початку 70-х років процес “реабілітації практичного розуму”, спрямований і на віднаходження нових принципів обґрунтування етики, і на розробку прикладних її аспектів. Здійснюється перехід від закладеного новочасовою філософією розуміння практичного як технічно-практичного, або предметно-перетворювальної практики (марксизм), до морально-практичного. Майже водночас з'являються публікації, які започатковують і розвивають цей процес.

Одними з перших публікацій з цієї проблематики стали статті папи римського Павла VI, в яких тематизовано сучасні ризики технологічного розвитку, зокрема ядерної енергетики, питання добробуту, якості життя західного суспільства та самообмеження споживання<sup>5</sup>. А 1971 року у своєму апостольському посланні “Octogesima adveniēns”, присвяченому вісімдесятиріччю “Rerum novarum”, папа Павло VI робить і перший крок до усвідомлення небезпек, пов’язаних із нещадною експлуатацією природи, і необхідності створення етики довкілля: “Сьогодні людина раптом усвідомила, що внаслідок бездумної експлуатації природи виникла небезпека її руйнації і самій стати жертвою її спалювання”<sup>6</sup>.

1972 року побачила світ славнозвісна доповідь Римського клубу “Межі зростання”, яка одна з перших почала бити на сполох щодо далекосяжних екологічних загроз і кумулятивних збитків, яких завдає сучасний розвиток технологічної цивілізації. Ця доповідь, як і наступні, дала потужний поштовх для обговорення проблем довкілля і збереження ресурсів не тільки 70-х років, а й останньої третини XX століття. Значення цих доповідей полягало також у тому, що вони вперше загострюють проблему суспільної відповідальності щодо цих проблем, переводячи їх вирішення у площину соціальної етики.

Початок 70-х років, про що вже йшлося, – це символ нового науково-технічного розвитку на основі нових технологій, комп’ютерів, робототехніки тощо, з якими пов’язувалися нові надії на прогрес, наближення до “раю”, контури якого, здавалося, вже проступили на горизонті. Проте насправді це було тільки марево. Сподівання на швидкий рух до “раю” якраз і були розвіяні тверезим поглядом на те, що економічний розвиток має свої межі. Це була критика невпинного економічного зростання. Проте це була критика, так би мовити, з погляду майбутнього, а не минулого, “прогресистів”, а не “традиціоналістів”. На теренах Німеччини реакцією на “Межі зростання” стала стаття Ганса Магнуса Енценсбергера “До критики політичної екології”, опублікована 1973 року.

Водночас виходить двотомне видання за редакцією Манфреда Риделя “Реабілітація практичної філософії”, яке, власне, й дає назву всій

<sup>5</sup> Наприклад, цій проблематиці були присвячені Енциклики “Mater et magistra” (1961, Johannes XXIII) та “Populorum progressio” (1967, Paul VI). Див. докл. про це: *Rusche Th. Umweltverantwortung in der christlichen Sozialethik // Zukunftverantwortung in der Marktwirtschaft* (Redaktion Werner M.). – Münster: Litt, 2000. – S. 138.

<sup>6</sup> Цит. за *Rusche Th. Umweltverantwortung in der christlichen Sozialethik*. – S. 140.

тенденції, що стала помітним явищем у філософії останньої третини ХХ століття. В цей час також започатковується і поворот до неоконсерватизму, ціннісного консерватизму тощо. Суттєвою ознакою цієї тенденції було прагнення ціннісної переорієнтації суспільного розвитку, зокрема і звернення до етики. До етики дрейфує і екологічна наука, обговорення якої саме з морально-етичного погляду започатковує Алдо Леопольд, який, зокрема, писав: “те, що земля є спільнотою (*Gemeinschaft*), це аксіома для екології, однак те, що землю треба любити й поважати, є подальшим розвитком етики”<sup>7</sup>. Як бачимо, Леопольд закладає тенденцію в розвитку практичної філософії, пов’язану з виходом етики на ширше поле, аніж тільки людські стосунки і відносини. Предметом етики стає і позалюдська природа, на яку переносяться такі етичні категорії, як любов і повага.

Важливими її етапами стали вихід праці Г. Йонаса “Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації” (1979), видання *Funkkolleg Praktische Philosophie*<sup>8</sup> за редакцією К.-О. Апеля та Д. Бьолера на початку 80-х років, а також проект “Філософія сьогодні”<sup>9</sup>. Треба сказати, що реалізація цих проектів і відповідні видання прикметні тим, що їх створено на основі серії радіо- та телепередач разом з радіокомпанією *Telefunken*, **радіо Кьольна та ін.** У цих проектах брали участь філософи різних країн світу: К.-О. Апель, Д. Бюлер, Ю. Габермас, Г. Йонас, Р. Рорті, Г.Г. Гадамер і багато інших.

Ця спрямована на широку громадськість серія радіопередач окрім своїх академічних складників – прагматики мови і практичної філософії як етики – набула ще й виміру практичної філософії як прикладної дисципліни, а також стала практичною мало не в буденному сенсі цього слова, відповідаючи на запити, питання, проблеми, що турбують пересічних людей. Відповідні передачі виникли і в інших країнах: США, Великій Британії, Франції тощо. Зокрема у Великій Британії з 1999 року виходить Програма IV каналу радіомовлення та світової служби ВВС, в якій з лекціями виступають провідні інтелектуали планети – філософи, соціологи, правники тощо. Подібні проекти з’являються

<sup>7</sup> *Leopold A.* Am Anfang war die Erde. Mit einer Einführung von Horst Stern. – München: Knesbeck, 1992. – P. 18.

<sup>8</sup> *Apel K.O. Böhler D.* (Hrsg.). *Funkkolleg Praktische Philosophie // Ethik. Studentexte III.* – Frankfurt a. M.: Fischer, 1984. – S. 985.

<sup>9</sup> Філософія сьогодні. Розмови з Ульрихом Беком, Гансом-Георгом Гадамером, Юргеном Габермасом, Гансом Йонасом, Отфридом Гьофе, Віторіо Гьосле, Річардом Рорті та іншими. За редакцією Ульриха Бьома. Пер. з нім. А.Л. Богачова. – К.: Альтерпрес, 2003.



також і на теренах СНД – у Росії, Україні. Завдяки цим передачам філософія почала відігравати дедалі більшу роль у суспільстві, перетворюючись на важливий чинник публічної сфери, громадянського суспільства загалом.

Важливу роль у цьому процесі відіграють також праці Берлінських трансцендентальних прагматиків і створення Центру Ганса Йонаса на чолі з професором Д. Бьолером, що прагне синтезувати онтологічну та дискурс-етичну парадигми. Зараз під егідою цього центру працює дослідницька група на чолі з Д. Бьолером, що розробляє відповідну проблематику за такими рубриками, як “Діалог етики з господарством”, “Діалог етики з педагогікою”, “Діалог етики з медициною” тощо.

Варто також зазначити й роботу дослідницької групи Фонду Вернера Райнера “Етика наук”, започаткованої 80-ми роками минулого століття, до якої належать провідні науковці з Німеччини та Швейцарії: Г.М. Баумгартнер, Отфريد Гьофе, Ганс Ленк, Герман Любе, Одо Марквард, Вілі Оельмюлер та ін. В обговоренні цих проблем важливе місце посідає також Норвезька школа (школа Осло), серед яких такі дослідники, як Г. Скірбек, А. Офтсі, Р. Ф’єланд, Т. Норденстам та ін.<sup>10</sup>

Один із найважливіших напрямів цієї тенденції – створення практичної філософії природи, тобто пошуку нормативних стандартів, які врегульовували б стосунки людей з довкіллям. В останні десятиліття ХХ століття природу дедалі більше розглядають і як *етичну* проблему, коли ставлення до неї порівнюється з відповідними стосунками людських істот одне з одним чи з ними пов’язуються. “Остаточно розкутий Прометей, якому наука надає не знані досі ще сили, а економіка – нечувані стимули, закликає до етики, щоб через добровільне підкорення їй приборкати свою могутність, аби ця могутність не обернулася для людини лихом”<sup>11</sup>. Так починає свою книжку “Принцип відповідальності” протагоніст етики для сучасної науково-технічної цивілізації Г. Йонас.

Подолання кризи потребує докорінної зміни способу життя людей у світі. Проте це неможливо зробити без витворення нового смислового кола й нового горизонту людського буття, без нових нормативних стандартів як того силового поля, яке спонукало б людей до но-

<sup>10</sup> Див.: Die pragmatische Wende: norweg. Beitr. zur Pragmatik–Debate/Hrsg. von D. Böhler. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

<sup>11</sup> Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – С. 7.

вого ставлення до природи. Щоб змінити смислове коло й горизонт людського існування та забезпечити виживання людства, по-новому мають бути поставлені старі питання про співвідношення природи та людини, буття та належного, цілі та цінності. По-новому мають бути також поставлені та вирішені проблеми обґрунтування моральних належностей, зокрема й таких, які стосуються відносин людини і природи. Таким чином, екологічна проблематика нині постає *не ще одним* комплексом проблем, а таким із них, що каталізує вирішення всіх інших. Навіть більше, вона є ключовою і для переосмислення етичних питань.

Вирішення цих проблем навряд чи можна здійснювати і в традиційній моральній парадигмі “любові до ближнього”, і в класичній раціоналістичній парадигмі, “коли людина сама встановлює собі закон”, зокрема й закон своїх взаємин з довкіллям і природою. Адже радіус діяльності людини сягає не тільки за межі “близьких” стосунків людей, а й за межі “далеких”, наслідки її діяльності виходять за горизонт теперішнього, простягаючись на невизначене майбутнє, а тому зачіпають інтереси прийдешніх поколінь і навіть ставлять під загрозу можливість їхнього існування загалом.

Тим більше, що і традиційна етика християнства, і класичний раціоналізм певною мірою обумовили морально-етичну “нечутливість” до екологічної проблематики. Звідси висуваяться завдання “екологізації етики” та “етизації екології”. Екологія у співвідношенні з етикою постає частиною практичної філософії як “екософія”, “екоетика” або навіть як “екоетософія”. Ця тенденція дістала також свого прояву в словосполученні “практична філософія природи”<sup>12</sup>, де “практичне” набуває і філософсько-етичного, і прикладного змісту й переноситься також і на природу.

З огляду на той факт, що сучасна ситуація людства є кризою, багато хто з науковців – філософів, соціологів, політиків, економістів вважає, що цю ситуацію навряд чи можна подолати без етики, оскільки:

- Без етичної свідомості годі казати про розвиток гуманітарним напрямом.
- Без етичної орієнтації годі казати про шлях до життя.
- Без етичного діалогу годі казати про обов’язковість, яка уможливорює відповідальність.

<sup>12</sup> Meyer-Abich K. M. Praktische Naturphilosophie – Erinnerung an einen vergessenen Traum. – München: Beck, 1997.

- Без етичної обов'язковості годі казати про спільну практику, яка долала б конфлікти.
- Без етичної практики годі казати про майбутнє людства на нашій планеті<sup>13</sup>.

На часі *екологічна етика*, яка постає складником практичної філософії природи як прикладної етики. Обґрунтування екологічної етики може здійснюватися телеологічно або деонтологічно. Телеологічна етика розглядає добро відповідно до того, наскільки цілі й результати людської діяльності є добрими. Скажімо, якщо вважати природу цінністю, а отже й кінцевою метою, то захист природи буде доброю метою. Тоді припис *Захищай своє довкілля!* буде приписом такої телеологічної екологічної етики. Проте виникає запитання: природа є цінністю або метою для людини чи метою або цінністю сама собою, тобто внутрішньою метою та цінністю самої природи? Якщо схилитися до першого варіанта відповіді на це запитання, то ми матимемо позицію антропоцентризму.

Це означає, що ми повинні захищати природу і довкілля, оскільки інакше вони становитимуть загрозу подальшому існуванню людського роду. Тим самим етика, пов'язана з вирішенням проблем людина-природа, редукуватиметься саме до *екологічної етики*, яка обґрунтовуватиметься утилітаристськи, оскільки утилітаристська етика приписує такі дії, які відповідають певним людським цілям. Збереження і природи, і довкілля внаслідок такої аргументації постають лише засобами, які відповідають людським інтересам. Однак це важливий етап поступу цим напрямом, адже утилітаризм у цьому разі долає вузький горизонт традиціоналістського етосу і ставить питання про раціональне обґрунтування принципів моралі, як і важливим є звернення до екологічної етики, яка вперше тематизує етичний аспект проблем екології.

У цьому першому типі екологічної етики людина є центральною категорією. Таку позицію й називають антропоцентричною. Етика в цьому разі постає як така інстанція, як регулює відносини людей *щодо* довкілля. Один з її провідних представників є австралійський філософ Джон Песмор (John Passmore). Цей шлях, а саме апеляція до екологічного розуму, хоча і є важливою сходинкою до вирішення екологічних проблем, проте, як на мене, не долає редукцію практичного розуму до інструментального, оскільки і в цьому разі природа зводиться до довкілля, яке треба зберігати й захищати задля людини.

<sup>13</sup> Copray N. Prolog // EthikJahrbuch. 2004. – Frankfurt a. M.: Metzger-Druck GmbH, 2004. – S. 5.

Другий варіант телеологічної екологічної етики полягає в тому, що ми повинні захищати природу і піклуватися про неї не задля нашого блага, а *задля неї самої як самоцінності*. В цьому разі вона втрачає характер *тільки* об'єкта людського використання як суто ресурсу або засобу для здійснення людських цілей. Представники цієї другої не-антропоцентричної позиції вбачають у природі радше персоніфікованого суб'єкта, який постає стосовно до людини як партнер. Людина і природа є тут рівновалентними цінностями. Ця позиція, про що вже йшлося, була започаткована представником німецького трансцендентального ідеалізму Ф. Шелінгом, а також розвивалася філософами романтичного спрямування.

Нині в межах етики довкілля вона пов'язана з такими іменами, як еколог Френк Фрезер Дерлінг, теолог Мартін Рок, юрист Лоуренс Трайб і філософ Роберт Шпеман. Це позиція натурперсоналізму. Важливо з'ясувати, в якому відношенні ця позиція постає до позиції антропоцентризму і яким чином вона може бути операціоналізована, тобто як із неї можна вивести і обґрунтувати конкретні моральні належності та приписи щодо наших обов'язків стосовно природи? А це пов'язано вже з проблематикою, яка стосується таких понять, як обов'язок і відповідальність щодо природи, права природи, гідність природи, справедливність відносин з природою і ставлення суспільства до природи тощо.

Тематизація цих проблем, своєю чергою, повертає нас до розгляду природи не через принцип “волі до влади”, а через принцип “волі до взаємності”, що спричиняє тенденцію розгляду позалюдської природи як партнера. О. Гьофе з цього приводу зазначав: “людина відчуває себе частиною біосфери й шукає партнерських відносин з природою, ставлення до неї втрачає характер безвідповідального підкорення чи панування і (знову) стає опікувальним і піклувальним ставленням пастуха”<sup>14</sup>. Отже, це повернення до такого змісту етичного, коли людина як його власне єдиний у природі носій постає, згадаймо ще раз Гайдегера, “пастухом буття”.

Отже, якщо ми розглядатимемо природу не тільки як засіб або ресурс, а як партнера людини, тоді виникає запитання, наскільки природа може бути суб'єктом моралі, наскільки вона може мати по відношенню до людини також і права і наскільки відносини людини з природою можуть бути справедливими? Це і є ті питання, якими переймається

<sup>14</sup> Höffe O. Umweltschutz als Staatsaufgabe // Sittlich-politische Diskurse. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981. – S. 149.

екологічна етика. І хоча сам термін “екологія”, як уже наголошувалося, запроваджено Е. Гекелем ще в ХІХ столітті, а на початку ХХ століття – поняття “екосистеми” (Тінеман) та довкілля (Юкскуль), екологічна етика – надбання саме останньої третини ХХ століття. В її дослідницькому полі також можна виокремити наступні три проблеми.

По-перше, з огляду на той факт, що нині кризові явища не є просто результатом окремих хибних дій і випадкових збігів обставин, треба ретельно проаналізувати їхні причини. В цьому сенсі екологічна етика спрямована передусім на діагностику сучасної доби, яка виявила б причини наших нагальних екологічних проблем, зокрема й причини та спротив, що досі гальмували так званий екологічний поворот. Цілком очевидно також, що такий діагноз не має бути суто теоретичним витвором або тільки на це спрямованим, він має бути ще й певним підґрунтям та основоположенням екологічної “терапії” чи навіть екологічної “хірургії”.

По-друге, екологічна етика має бути спрямована на витворення та обґрунтування ціннісно-нормативних орієнтацій нашої діяльності. Проте як частина прикладної етики вона не повинна займатися витворенням деталізованого каталога правил поведінки. Тут ідеться радше про засадничі моральні принципи, згідно з якими ми повинні спрямовувати свої практичні дії напрямом “екологічної меліорації”.

Відповідно до цієї мети для екологічної етики, якщо вона не хоче залишатися такою собі “грою в бісер”, постає третє запитання, а саме – як можуть бути здійснені на практиці обґрунтовані нею ціннісно-нормативні орієнтації з огляду на їхню теоретичну значущість<sup>15</sup>. Отже, ми наражаємося на проблему, яка пов’язана з визначенням предмета екологічної етики.

У вирішенні цієї проблеми ми маємо відповісти на Кантове запитання *що я повинен чинити?*, трансформуючи його в запитання *що ми повинні чинити?*, зокрема – *що ми повинні чинити стосовно природи?* Здавалося, якщо норми етики регулюють стосунки людей одне з одним, то норми екологічної етики мають регулювати відносини людей з довкіллям. Такої позиції дотримується, скажімо, німецький філософ Райнер Штульман-Лезц, який вважає, що екологічна етика встановлює і обґрунтовує моральні норми відношення людини з природою<sup>16</sup>. Віддаючи перевагу натурперсоналізму перед

<sup>15</sup> Bayertz K. *Vorwort* // *Ökologische Ethik*. – München-Zürich: Verlag Schnell & Steiner, 1988. – S. 7.

<sup>16</sup> Stuhlman-Laesz R. *Ökologische Ethik* // *Kriterion*. № 2, 1991. – P. 2–7.

антропоцентризмом, Штульман-Лезц зауважує, що екологічна етика не повинна замінити антропоцентризм фізіоцентризмом, радше вона повинна розглядати і природу, і людину як рівноправних партнерів.

Що стосується нашого питання про відмінності в характері відповідальності за природу з позиції антропоцентризму або з позиції натурперсоналізму, ми можемо використати позицію Канта таким чином: представники обох позицій схвалюють цей обов'язок. З погляду антропоцентризму він є відповідальністю *за* предмет стосовно третьої сторони – скажімо, щодо прийдешніх генерацій. Проте цей предмет – природа – не має щодо нас прав.

Цю позицію представляє і Кант у названому творі. Він говорить про те, що ми маємо обов'язки *стосовно* природи, а не *перед* природою. Скажімо, якщо ми комусь під час його відпустки обіцяємо доглядати квіти, то це буде обов'язок не перед квітами, а перед тим, чиї квіти ми обіцяємо доглядати. Або коли ми позичаємо якусь річ у когось і обіцяємо повернути її цілою і неушкодженою, то це знову-таки є обов'язком не перед річчю, а перед тим, у кого ми цю річ позичаємо.

Навпаки, в натурперсоналізмі наша відповідальність пов'язана з парадигмою обов'язку батьків *перед* своїми дітьми. Так само, як діти мають щодо батьків безпосереднє право на піклування й виховання, і природа щодо людини має право на збереження, піклування і сприяння їй в її розвитку. З позиції антропоцентризму наша екологічно-етична відповідальність виводиться з обов'язків щодо людей; отже, вона похідна від неї. З позиції натурперсоналізму наші обов'язки щодо природи рівноцінні і так само первинні, як і наші обов'язки по відношенню до інших людей<sup>17</sup>. Проміжною позицією тут є позиція “відповідальності *за*”, яку висуває і розвиває Г. Йонас, поширюючи парадигму “відповідальності батьків за дітей” і на політичну, і на екологічну етики.

Однак знову ж таки згадаймо Канта, який вважав, що етичні відносини пов'язані з відносинами людей одне з одним. Подібною до Кантової позиції є позиція дискурсивної етики, представленій, зокрема, Ю. Габермасом, який вважає, що в цьому питанні досить багато містифікацій. Моральні обов'язки виникають, за Габермасом, тільки в соціальних інтеракціях між здатними до мови й дії суб'єктами<sup>18</sup>. Навіть вищі тварини (годі вже казати про інших живих істот, тим

<sup>17</sup> Stuhlman-Laesz R. Зазнач. праця. – С. 6.

<sup>18</sup> Habermas J. Erläuterungen zur Diskursethik. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991. – С. 219 ff.

більше про неживу природу) не мають таких комунікативних здатностей, хоча ми можемо з багатьма тваринами певною мірою спілкуватися. І ми напевне знаємо, що деякі види тварин, на противагу рослинам, здатні страждати. Тому Габермас говорить *про подібну до моралі* відповідальність щодо тих тварин, з якими ми утворюємо комунікацію, хоча й асиметричну. Та попри те, що ці тварини постають не цілком рівноправними партнерами по інтеракції, однак оскільки виникають певні стосунки, утворюються й певні моральні обов'язки щодо них. Наочним прикладом тут може правити спілкування з домашніми тваринами.

Проте мораль відіграє свою справжню роль, за Габермасом, тільки у сфері міжлюдських стосунків і соціальних відносин між суб'єктами, а не у відносинах з природою. “Відповідальність людини за рослини і збереження всіх видів, – зауважує Габермас, – не можна обґрунтувати на основі обов'язків, що виникають на основі інтеракції, отже, не можна обґрунтувати на основі моралі”<sup>19</sup>. З такої позиції випливає висновок, що збереження природи не є моральною проблемою. Така позиція поширюється і на проблему захисту природи: існує ціла купа позаморальних підстав захищати природу. І ці підстави не слід шукати на метафізичному небосхилі, вони в соціальних відносинах між людьми. Такою є позиція Габермаса.

Проте якщо відносини людини і природи не можуть бути предметом етики, то як ми можемо обґрунтувати захист природи задля неї самої? У відповіді на це запитання я і хотів би використати Кантів концепт “стосовно”. Я вважаю, що екологічна етика не має скільки-небудь специфічного обґрунтування, вона виокремлюється тільки за своїм предметом, яким, проте, є не відношення людей до природи, а їхнє відношення одне до одного і до абсолюту *щодо* природи.

Отже, в цьому разі я на боці Кантово-Габермасової позиції, яка полягає в тому, що морально-етична сфера є сферою міжлюдських стосунків і соціальних відносин, разом з тим запроваджую концепт *щодо*, наполягаючи на обов'язку людей одне до одного *щодо* природи. Адже екологічна криза сьогоднішньої людини свідчить, що ми живемо з усіма живими істотами в спільному помешканні і що ми при цьому руйнуємо цю спільну домівку, а тому ми відповідальні за це і повинні мати обов'язок *щодо* цієї домівки. Проте і цей концепт *щодо* обмежений, він стосується тільки екологічної етики, яку треба доповнити соціальною етикою якщо ми справді визнаватимемо самоцінність природи та її фрагментів.

<sup>19</sup> Habermas J. Erläuterungen zur Diskursethik. – S. 225.



## 4.2. Актуалізація екологічної відповідальності.

### **Подолання антропоцентризму як етична проблема**

Тому попри розмаїття підходів до розбудови екологічної проблематики в сучасній філософії спільним чинником є актуалізація *відповідальності за природу та людське довкілля*, так само як і відповідальність *стосовно і перед* природою та довкіллям.

Протагоністом поширення відповідальності на всю природу став німецький філософ, теолог і педагог Георг Піхт, який вважав філософію не тільки мистецтвом мислити, а й відповідальним завданням. Провідною для Піхта була тема відповідальності “тут і тепер”. Спираючись на ідею про необхідність відновлення життєсвіту на основі віри в Бога, він висунув концепт “гуманної екології” (Humanökologie), що передбачає тісний зв’язок між людиною, соціальними інституціями (культура, держава, суспільство) і природними явищами.

Його доробок охоплює і дослідження класичної філософії, і проблему глобальної етики, яка має відповісти на запитання, “чи ще залишилася можливість забезпечити виживання людського роду на цій планеті?”. Вирішити цю проблему, на думку Піхта, можна тільки тоді, коли людська відповідальність поширюватиметься й на природу, адже “людина завдячує природі тим, що вона може бути людиною; і йдеться не тільки про її вегетативне життя, а й про те, що частина природи в людському бутті підноситься до щабля духовного розвитку. Історія духовного розвитку людського роду є історією поступального проникнення духу в природу. Історія – це поступальний процес самовідчуження духу”<sup>20</sup>.

Піхт продовжує: “Оскільки історична відповідальність людини постійно нагадує їй про природу, ця відповідальність є не тільки відповідальністю за інших людей, а й відповідальністю за речі. За доби розквіту природничих наук вона стала навіть відповідальністю за збереження природи загалом. Хто виводить за дужки поняття відповідальності відповідальність за тварин, рослин, сировину, водопостачання і, нарешті, за клімат на ґрунті того, що ці форми відповідальності не можна інтерпретувати як відповідальність за суб’єкт, той хибить щодо сутності відповідальності в принципі. Треба ще раз наголосити: людина як відповідальна істота вже за своєю сутністю є істотою, ідентичність якої міститься не в самій собі, а за її межами.

<sup>20</sup> Picht G. Der Begriff der Verantwortung. // Picht Wahrheit. Vernunft. Verantwortung. Philosophische Studien. – Stuttgart: Klett, 1969. – S. 318–342.

Її самобуття – в природі, опосередкованій історією, і в історії, опосередкованій природою”<sup>21</sup>.

Величезну роль у розбудові концепції відповідальності зіграли праці Г. Йонаса. Зокрема Йонас у вступі до збірника “Етика майбутнього” пише: людина – єдина відома нам істота, яка здатна бути відповідальною. Проте “відповідальність раніше не була центральною етичною категорією”, “тому принцип відповідальності – новий вид етичних запитів, новий вид належного”<sup>22</sup>. Звісно, можна заперечити, що відповідальність завжди була в центрі уваги етики, адже людина неодмінно відповідатиме на свої вчинки перед Богом. Людина як свободна істота реалізує свою свободу через відповідальність. Тому відповідальність передусім була пов’язана зі свободою окремої людини. Визнаючи свою свободу, людина, і тільки вона, визнавала й свою власну відповідальність.

Проте ніколи досі не стояло питання відповідальності людини за своє існування як виду, адже досі людина була не в змозі цілковито знищити себе як частину природи. А отже, не виникала відповідальність за існування майбутніх поколінь. Так само вона не в змозі була цілковито знищити і той природний світ, який даний їй у розпорядження Богом. Тому не йшлося також і про відповідальність людини за природу як таку. І тут відповідальності окремої особистості чи особистостей вже недостатньо. Тут потрібна інституціалізація спільної відповідальності, тобто соціальна етика. Тому й потрібне переосмислення відповідальності людини й людства загалом у сучасній ситуації.

У своїй статті “На захист екологічного гуманізму. Збереження відкритого до помилки довкілля як імператив етики майбутнього” Берндт Гугенбергер зазначає: “Ми живемо за доби *планетарної відповідальності за світ*, адже наше сьогодення – це доба “*планетарної загрози світові*”. Величина й далекосяжність *відповідальності* постійно скеровуються величиною й далекосяжністю *нашої руйнівної сили*. Ми відповідальні тому, що ми можемо руйнувати. Нечуване збільшення предметів людської відповідальності загалом впливає і на наші етичні орієнтири”<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Picht G. Der Begriff der Verantwortung. – S. 328.

<sup>22</sup> Jonas H. Prinzip Verantwortung – zur Grundlegung einer Zukunftsethik // Zukunftsethik und Industriegesellschaft (Hrsg. von Meyer Th., Miller S.). – München: J. Schweitzer, 1986. – S. 3.

<sup>23</sup> Gugenberger B. Für einen ökologischen Humanismus. Die Erhaltung einer fehlerfreundlichen Umwelt als zukunftsethischer Imperativ // Zukunftsethik und Industriegesellschaft (Hrsg. von Meyer Th., Miller S.). – München: J. Schweitzer, 1986. – S. 53.

З огляду на загрозу екологічної катастрофи фундаментальне питання екологічної етики можна сформулювати таким чином: чи може природа за умов науково-технічної цивілізації бути витлумачена та обґрунтована як *предмет етичної відповідальності людини*? Проте якщо відповідь на це запитання інтуїтивно з самого початку здається позитивною, то за його уточнення іншими запитаннями відповіді на них вже не є такими очевидними. А саме від цього й залежать наші стратегії вирішення екологічних проблем. Однак щоб вирішити питання, які стратегії обрати, треба відповісти на ширші запитання.

Найважливіше з них полягає ось у чому: якщо людина та людство беруть на себе відповідальність за те, що вони вчинили і чинять, то треба сформулювати етичний категоричний імператив, який був би універсальним і безумовним. А отже, як принцип міг би бути покладений в основу легітимації всіх інших етичних і правових норм, які регулювали б наші відносини з навколишнім середовищем і природним світом загалом. Якщо ж криза людини та її довкілля пов'язана з експансією людини в довкілля так, що йому загрожує, то, здавалося б, цей імператив має виглядати таким чином: *Ти повинен захищати своє довкілля!* Саме так формулює категоричний імператив Р. Штульман-Лезі<sup>24</sup>. Це і є, на думку філософа, головна заповідь екологічної етики.

Однак виникають наступні запитання: *чому* ми маємо це робити і *що* ми маємо захищати. У відповіді на ці запитання виявляються такі позиції. Перша з них полягає в тому, що ми повинні захищати наше довкілля тому, що його руйнація загрожує нам самим. А тому в обґрунтуванні концепції відповідальності ми маємо передусім орієнтуватися на власні благо та інтереси людини і людства, зокрема й на благо та інтереси майбутніх поколінь. Це етичний антропоцентризм, категоричний імператив якого можна було б сформулювати таким чином: *Захищай тільки своє довкілля, адже його руйнація завдасть шкоди і самому тобі!*

Проте саме антропоцентризм в етиці і звинувачується як мало не головна причина сучасної екологічної кризи. Адже людина постійно створювала своє довкілля, будувала своє помешкання, редукуючи весь світ до нього, що суперечило довкіллю людини, як непотріб викидалося за її межі. Досі природа була взмозі переробляти наслідки людської діяльності, повертаючи до людського довкілля відновлені нею предмети людської діяльності. Проте сьогодні вона вже не взмозі це робити.

<sup>24</sup> Stuhlman-Laesz R. Зазнач. праця. – Р. 7.

Тому виникає запитання, чи можна подолати антропоцентризм в етиці, запроваджуючи ґрунтовніші й об'єктивніші засновки для її ціннісно-нормативної системи? І чи маємо ми захищати природу задля неї самої, а не тільки тому, що вона утворює наше функціональне коло, тобто наше довкілля? Висувається й інша позиція, а саме захисту природи задля неї самої. У цьому разі захист довкілля є тільки тоді нормативно-правильним, коли він спирається на *визнання власних прав і власної самоцінності* позалюдської природи як *легітимних*. Проте позалюдська природа і природа загалом у цьому зв'язку вже й не є довкіллям, адже довкілля завжди є довкіллям чогось, якоїсь системи. Це позиція природного персоналізму, який наражається на наступне запитання: чи можуть живі істоти, біотопи, біологічні види, екосистема чи природа загалом бути самоціллю, мати власну самоцінність чи навіть бути *суб'єктом* права та моралі?

На думку Штульмана, екологічна етика, що спирається на категоричний імператив, який вимагає від нас захищати наше довкілля, долає вузькі межі чистого антропоцентризму, з одного боку, і надто широкі межі чистого природного персоналізму – з іншого, оскільки її метою є благополуччя всіх творінь задля них самих. Проте, на мій погляд, така екологічна етика залишається в річищі антропоцентризму, адже запитання *чому?* обмежується позицією екологізму, який змушує захищати саме *наше* довкілля, тобто те довкілля, яке забезпечує наше існування у світі.

У зв'язку із цим проблематика екологічної етики загалом виходить за межі прикладної етики й переміщується в площину обґрунтування етики як такої. Тут і виникає проблема співвідношення принципів обґрунтування екологічної етики та етики загалом. Звісно, екологічна етика має власний предмет, але чи стосується це її фундаментальних принципів? Чи має екоетика власну парадигму обґрунтування, чи вона повинна спиратися на єдину для всієї етики систему принципів обґрунтування?

Усвідомлюючи свою відповідальність щодо природи і розглядаючи екологічну практичну філософію як прикладну етику, ми маємо визначити можливість та способи обґрунтування її принципів. А для цього треба показати:

- 1) можливості подолання антропоцентризму в етиці і тлумачення природи як самоцінності, яка має і власну гідність, а отже, і свої права;
- 2) межі цілераціональної експансії людини в довкілля, а відповідно й межі розвитку сучасної техніки та господарства і можливості створення нової техніки та господарства;

- 3) межі самого поняття довкілля як суто функціонального визначення світу людини та межі поняття “екологічна етика”;
- 4) на цій основі прояснити можливості створення нової економіки та нової техніки, які обмежували б експансію людини в природу на основі екологічної комунікації;
- 5) межі суб’єкт-об’єктної парадигми пояснення природи і можливості створення нової науки про природу, застосовуючи парадигму розуміння природи;
- 6) межі феноменологічно-герменевтичного осягнення її принципів і можливості поєднання методів розуміння з методами пояснення та обґрунтування на засадах поєднання цих методів синтетичного категоричного імперативу етики, який поширювався б і на природу.

Вирішення цих питань ускладнюється ще й тим, що належне не зводиться до буття, і за будь-якою спробою вивести належне з природи (як і за будь-якою спробою обґрунтувати мораль гетерономно) криється небезпека “натуралістичної хиби”, як її було сформульовано Дж. Муром. Проте, не аналізуючи самої логіки розвитку відношення людини й природи, тобто буття самої людини в світі через економіку, техніку, науку, виникає інша пастка, “ідеалістичної” (Д. Бюлер), або “нормативістської” (О. Гьофе), хиби. У цьому разі нормативна сфера втрачає під собою твердий ґрунт буття, перетворюючись на царство ідей, які не мають жодного стосунку до дійсності що, своєю чергою, призводить до ригоризму етики, безсилої перед нинішніми викликами й загрозами. Тому поки що годі й сподіватися, що ця проблематика має чітке й достатнє концептуальне вирішення.

Як уже зазначалося, специфічною рисою європейської етики, принаймні новочасової, є антропоцентризм, а тому подолання антропоцентризму перетворюється на визначальну стратегію обґрунтування екологічної етики. Як пише Йонас у цитованій книжці “Принцип відповідальності”, “закладені в сучасній технології апокаліптичні можливості навчили нас, що антропологічна виключність може бути забобом й потребує принаймні перевірки”<sup>25</sup>.

Проте за умов екологічної кризи її можна визначити головним чином як розбудову такої філософії історії, яка на основі використання класичної тріади досліджує можливості повернення до єдності з

<sup>25</sup> Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – С. 76.

природою. Стратегія подолання антропоцентризму в етиці здійснюється кількома напрямками.

Перший – це *патоцентризм* (від гр. “*pathos*” – біль, страждання), згідно з яким усі, здатні до відчуття та страждання, істоти мають власну моральну цінність. Патоцентричний концепт поширює біблійну вимогу милосердя також і на тварин. Скажімо, на цьому ґрунтується сучасний громадський рух на захист тварин. Згідно з Антоном Нойгайслером, одним із представників цього напрямку, гуманність треба розуміти не в сенсі гуманізму, вона є “людяністю як жалісливе ставлення до людського оточення та інших живих створінь, яке зі співчуттям і радістю прагне запобігти й зменшити чуже страждання і примножити чуже благополуччя та щастя”. Саме таке ставлення до Іншого, зокрема й до позалюдського світу, має стати суттєвим визначенням гуманності людини.

Другий – це *біоцентризм* (від гр. “*bios*” – життя), згідно з яким усім живим істотам властива моральна цінність. За умов, коли стає сумнівною можливість подальшого існування самого життя на Землі, посилюються тенденції пошуку підвалин етичних норм і цінностей, де саме життя, його збереження, а також виживання розглядаються як головний ціннісно- і нормоутворювальний принцип. Це напрям, що спирається на концепт “рівності всього живого”, яка передбачає застосування морально-етичних категорій лише до живих істот як “моральної спільноти” (*moral community*). Сюди належить передусім біоцентрична “етика безмежної відповідальності за все живе” Швайцера, засадничена принципом “благоговіння перед життям”.

Продовжуючи традиції подолання філософії суб’єкта філософією життя, філософією існування, ідея “нормативності життя” концептуалізується в ціннісному консерватизмі, постмодернізмі та інших напрямках західної філософської думки. Ця ідея дістала свого втілення в біофілічному імперативі, сформульованому Рупертом Леєм: “Завжди чини і вирішуй так, щоб правила, згідно з якими ти дієш і вирішуєш, допомагали тобі в усіх випадках їхнього застосування і в своїй власній особі, і в особі іншого примножувати життя, а не вкорочувати йому вік!”<sup>26</sup>.

Представники біоцентричного підходу роблять ще один крок шляхом *універсалізації взаємності*, оскільки цей підхід залучає до своїх норм вимогу захисту всіх живих істот, зокрема й рослинне життя. Біоцентризм прагне вирішити проблему, яка залишається невиріше-

<sup>26</sup> Цит. за *Coprav N. Prolog // EthikJahrbuch. 2004. Frankfurt a. M.: Metzger-Druck GmbH, 2004. – S. 5.*

ною патоцентризмом, а саме – яким чином провести межу між тими живими істотами, які відчують біль, і тими, хто його не відчуває, фактично знімаючи її з порядку денного. Проте біоцентрична позиція породжує інші проблеми. Скажімо, запровадивши до нормативної системи вимогу захисту всього живого, ми маємо захищати і тих живих істот, які завдають шкоди нашому існуванню, наприклад мікробів, що викликають хвороби. Тому біоцентрична етика можлива тільки в досить обмеженому вигляді, скажімо, в сенсі Альберта Швайцера.

Третій – це *радикальний фізіоцентризм* (від гр. “*physis*” – природа), згідно з яким уся природа має моральну цінність: “Усе, що взагалі існує, має цінність, щоб існувати й надалі, а тому має право на існування; люди зобов’язані це домагання поважати”<sup>27</sup>. До цього напряму схиляються такі дослідники, як Вільям Франкена<sup>28</sup>, Клаус Міхаель Маср-Абіх<sup>29</sup>, Райнер Дьоберт<sup>30</sup> та ін. Згідно з такою позицією сфера моралі розширюється настільки, що цілковито розмиває специфіку моралі та природи, зводячи їх в одне ціле. Можна зауважити, що така радикалізація голістичного погляду на природу і космоцентричну етику доквілля фактично знімає відмінність між природою і соціальним світом, етикою та екологією.

Своєю чергою, радикальний фізіоцентризм розгалужується двома напрямками: *індивідуалістичний* і *голістичний* варіанти. Згідно з індивідуалістичним варіантом носіями моральних цінностей є окремі речі природи, наприклад каміння, дерева, тварини тощо, а згідно з голістичним – носієм моральної цінності є *вся* природа. Прикладом першого підходу може слугувати онтологічна аксіологія Г. Йонаса, яка за основу етики бере збереження буття в його окремішності та плинності. Другий варіант представлений положенням Вільяма Франкени, згідно з яким річ є доброю, якщо вона має властивість зберігати єдність, стабільність і красу біологічної спільноти.

Наступним напрямом є вже не раз згадувана онтологічна етика відповідальності Г. Йонаса, яка, поєднуючи належне й буття, виводить

<sup>27</sup> Schlitt M. Umweltethik. – S. 115.

<sup>28</sup> Frankena W. Ethics and the Environment // Ethics and the Problem of the 21st Century. Hg. Von K. Goodpaster / K.M. Sayre. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1979. – S. 21–35.

<sup>29</sup> Meyer-Abich K. M. Wege zum Frieden mit der Natur – Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik. – München: Hanser, 1984; Маср-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від доквілля до спільносвіту. Пер. з нім., післямова, примітки А. Єрмоленка. – К.: Лібра, 2004.

<sup>30</sup> Döbert R. Die Überlebenschancen unterschiedlicher Umweltethiken. – ZfS, 1994, 23, 4. – S. 306–322.



моральний обов'язок із буття і підпорядковує аксіологію метафізиці (в її докантовому тлумаченні). Заперечуючи усталене положення про те, що з буття не можна вивести належність, Йонас вважає, що етика відповідальності ґрунтується не на етиці як вченні про вчинки, а на метафізиці як вченні про буття, складником якої має бути ідея людини.

Місце Кантового почуття обов'язку, що засадничується повагою до морального закону, у Йонаса заступає почуття відповідальності. Відповідальність розглядається як універсальна здатність людини, так само невід'ємна від неї, як і здатність говорити. І в цьому сенсі належне досить конкретно міститься в бутті людей. А тому Йонас пропонує іншу парадигму відповідальності: не відповідальність суб'єкта перед ним же самим встановленим моральним законом, як у Канта (хоча додамо тут, що і у Канта – це не емпіричний суб'єкт), і не відповідальність перед моральним законом комунікативної спільноти (комунікативна теорія), а відповідальність “за” – за те, щоб людство існувало.

Тому Йонас на противагу Кантовому категоричному імперативу висуває новий, що відповідає тому становищу, в яке потрапили людина та людство другої половини ХХ століття: “Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на землі”, чи в негативній редакції: “Чини так, щоб наслідки твоєї дії не були руйнівними для майбутньої можливості такого життя”, чи просто: “Не завдавай шкоди умовам для беззастережного продовження існування людства на землі”<sup>31</sup>. Узагальнює цю концепцію Йонас вимогою “людство має бути!”

Важливим моментом у цій концепції є переведення трансцендентного підґрунтя засад етики в іманентне, що проявляється в запровадженні такого чинника, як буття майбутніх поколінь. Цей чинник постає, по-перше, онтологічним, оскільки передбачає буття наступних поколінь. По-друге, він є телеологічним, адже буття наступних поколінь перетворюється на мету. І, по-третє, виходячи за межі близьких цілей, а отже й близьких інтересів, він запроваджує вимір дальнього інтересу, а отже й трансцендентального інтересу.

Таким чином, новий імператив, за Йонасом, вимагає іншої згоди, ніж узгодженості дії з самою собою, а саме – узгодження дії з продовженням людської активності в майбутньому, а не суто логічного перенесення індивідуального *Я* на уявне, каузально з ним не пов'язане

<sup>31</sup> Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – С. 27–28.

“все” – за принципом: “чи погодився б ти, якби кожний так чинив”. Імператив збереження всієї природи, людства, буття взагалі набуває тут вирішального значення, а “евристика страху” перед небуттям, яка конкретизується в пріоритеті “негативних” прогнозів над позитивними”, перетворюється на провідний методологічний принцип.

Звісно, науково-технічний прогрес навряд чи можна зупинити, тому надія на виживання пов’язується з компромісом між підкоренням і збереженням світу. Цей компроміс уможливився б лише тоді, коли людині вдалося б зрозуміти також і навколишню природу, яку не вона створила, а отримала від Бога, як предмет етичної відповідальності та піклування. Природа має правити не лише за засіб, а й за мету, бути не лише пасивним, а й активним началом, якому людина має підкоритися, принаймні узгоджувати свої дії з ним.

Із цього випливає, що вижити можна лише підкорившись життю. А це означає, що треба жити у відповідності з ладом і законами, які створені не людиною, а Богом. Довкілля і сама людина зможуть лише тоді вижити, коли буде покладено край жажливому підкоренню природи і коли його заступить довгострокове планування взаємодії людини з природою на засадах нової етики збереження навколишнього середовища.

Тому й саме поняття довкілля ставиться під сумнів, точніше його прагматично-функціональні визначення. Замість таких понять, як довкілля, навколишній світ, запроваджуються такі поняття, як “природна спільнота”, “спільносвіт” та ін. Вперше таку позицію висловив А. Леопольд у вже цитованій праці: “Ми гвалтуємо природу, коли ми її розглядаємо як добро, що належить нам. Навпаки, розглядаючи землю як спільноту, до якої ми самі належимо, ми могли б її справді використовувати з любов’ю і повагою”<sup>32</sup>.

Розвиваючи цю думку, Маєр-Абіх висловлюється ще радикальніше: “Саме поняття “довкілля” є хибним: увесь світ постає нашим довкіллям тільки як дещо таке, що існує *задля* нас. Аби подолати цю хибу, яка досі визначала екологічну політику, цей світ слід розглядати й аналізувати як наш *природний спільносвіт*”<sup>33</sup>. Цим також започатковується і критика екологізму як принципу, такого підходу до природи, де остання розглядається тільки як довкілля людини. Одним із проявів подолання екологізму і постає голізм.

<sup>32</sup> Leopold A. Am Anfang war die Erde. Mit einer Einführung von Horst Stern. – S. 19.

<sup>33</sup> Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту. – С. 14.

Ці підходи спираються на тлумачення етики М. Гайдегером, згідно з яким етос означає не лише звичай, моральнісний характер, моральне переконання, а й місце перебування, місце помешкання людини. Здається, що повернення до первинного значення етосу (“повернення блудного сина” – Г. Любе), а отже до традиційних доброчинностей, вказало б шлях до нової етики, яка надавала б значення не лише стосункам людей одне з одним, а і їхньому ставленню до довкілля.

Таким чином, консервативна теорія передбачає таке ставлення до навколишнього середовища, за яким останнє не зводиться до простого об’єкта маніпуляції, підкорення та панування, а утворюватиме з людиною спільну систему. “Консервативна теорія, – пише Кальтенбрунер, – сліпа без політичної екології, без концепції загальної системи навколишнього світу, без етики довкілля з довгостроковою проекцією цілей, яка простягалася б за межі етики міжлюдських стосунків”<sup>34</sup>.

Консервативна етика відповідальності, звертаючись до мудрості архаїчних культур і до мудрості східної філософії, намагається увібрати онтологічні певності – відповідальність *за* буття і *перед* буттям загалом, що проявляється в намаганні створити “дружню космосу етику”, етику “збереження живого”, “збереження буття”, “захисту природи”, “злагоди з природою” тощо, відповідно до яких людина та світ утворювали б гармонічні відносини між собою, тобто перебували б у згоді одне з одним, – на основі партнерства, солідарності, злагоди та примирення утворювали б етику “спільної з природою системи”.

Така консервативна позиція, прагнення витворити так звану етосферу на основі традиційних доброчинностей, звернення до духовності, релігійного світогляду властива й деяким напрямам сучасної російської філософії<sup>35</sup>.

Релігійне обґрунтування захисту довкілля властиве й певним напрямам західної теології. Скажімо, Ганс Кюнг важливим чинником вирішення екологічних проблем вважає глобальний етос, який має бути не ерзацем релігії, а навпаки – має бути засадничений нею.

У нашій екологічній етиці така позиція представлена Г. Марушевським. Проте я не можу погодитися з його твердженням про те, що “екологічну етику можна розглядати як одну з релігій”. На мій погляд, екологічна ситуація, і це добре показав Г. Йонас, потребує саме раціо-

<sup>34</sup> Kaltenbrunner G.-K. Der Schwierige Konservatismus. – Herford, Berlin, 1975. – S. 94.

<sup>35</sup> Див.: Симкин Г.Н. Рождение этосферы // Вопросы философии. 1992, № 3; Тищенко П.Д. Феномен биоэтики // Вопросы философии. 1992, № 3.

нального обґрунтування етики, що, звісно, не заперечує й позараціональних її складників, скажімо інтуїцій життєвого світу, укорінених у традиції, в яких засадничується ставлення до довкілля як до спільно-світу людини, а не як до її довкілля, що використовується.

З огляду на неабияку складність подолання антропоцентризму в етиці і враховуючи той факт, що довкілля є завжди людським довкіллям, на-вряд чи можна вирішити екологічні проблеми, встановивши константні, наперед визначені, змістові (метафізичні або релігійні) постулати, повертаючись до домодерної онтологічної парадигми (Швайцер, Йонас та ін.). Однак це аж ніяк не означає, що людина і людство загалом не можуть взяти на себе відповідальність захисту “прав природи”, її гідності.

Здійснюючи поступ від “етики ближнього” через “етику дальнього”, а звідси через етику “розумної істоти загалом” (Кант) і “універсальної спільноти” (комунікативна теорія), цей принцип “універсалізації взаємності” варто поширити й на природу та все суще загалом. Це була б “етика природної спільноти”, або етика “спільносвіту”, якщо використати термін Маєр-Абіха, що засадничувала б таку нормативну систему, яка захищала б і права природи.

Адже все розмаїття буття та його окремі втілення мають власну самоцінність у природному універсумі, задля самих себе варті того, щоб у своїй діяльності на них зважали ті, кому розум, дарований Богом і природою, дає змогу осягти цю самоцінність у своїй цілісності.

На основі цього принципу універсалізації варто також побудувати нову концепцію відповідальності. Провідним мотивом є те, що завдяки людям у людській культурі природа продовжує свій розвиток, і саме люди відповідальні за те, щоб цей розвиток тривав і надалі. Культура і цивілізація, відокремившись від природи як друга природа, має знову дійти природи, аби на вищому щаблі відношення з нею, не втрачаючи своєї окремішності, надати цьому відношенню нового змісту, завдяки чому природа стала б складником культури як рівноправний суб’єкт-об’єкт, а культура повернула б собі свою природність.

Така природність і проявляється в мові та мовленні. У сферу відповідальності потрапляє і природа. Услід за Маєр-Абіхом тут можна побудувати восьмищаблеву концепцію відповідальності, яка спирається на концепцію восьми форм етики, висунену сучасним американським філософом Вільямом Франкеною, що доволі чітко конкретизує Кантів принцип універсалізації, наголошуючи на тому, що людина відповідальна за:

- 1) саму себе (егоцентризм);
- 2) своїх близьких (непотизм – мораль роду);

- 3) дальніх у своїй країні (націоналізм);
- 4) людство загалом (антропоцентризм сучасності – спільнота людей, близьких і далеких);
- 5) попередні й прийдешні покоління;
- 6) вищих тварин (мамалізм);
- 7) живих істот (біоцентризм); і, нарешті,
- 8) світ загалом (фізіоцентризм).

Маєр-Абіх прагне не тільки подолати антропоцентризм в етиці (зокрема й колективний), а й, не обмежуючи предметне поле відповідальності живими істотами (на кшталт благоговіння перед життям Альберта Швайцера), побудувати фізіоцентристську концепцію відповідальності, предметом якої постає вже увесь світ – і живий, і неживий. Відповідальність тут постає не тільки як відповідальність *за* інших людей, не тільки як відповідальність *за* тварин, а й відповідальність *за* речі, увесь позалюдський світ.

Отже, відповідальність тут набуває далекосяжнішого радіусу, вона не обмежується збереженням тих основ життя, руйнація яких в умовах нашої економічної та технологічної експансії загрожує існуванню людей, тобто екології. Тоді етика якби й виходила за межі тільки міжлюдських стосунків, проте не виходила б за межі антропоцентризму, адже це була б екологічна етика. Щоб вийти за межі і екологічної етики, відповідальність має бути засадничена універсалістськими принципами, які передбачають уважне й поважне ставлення до самоцінності природного спільносвіту в усіх його проявах і в усій його повноті.

На мій погляд, золоте правило моральності “і як бажаєте, щоб вам люди чинили, так само і ви чиніть їм”, або в негативній редакції: “не робити іншому того, чого не хочеш, щоб робили тобі” потрібно універсалізувати, тобто поширити на все суще. Це означає, що людина перед тим, як щось зробити (і не тільки стосовно інших людей, а й стосовно інших речей, усього світу загалом), має рефлексувати щодо того, чи побажала б вона, щоб і увесь світ так само чинив стосовно неї самої.

Тобто люди мають зважити: що дужча експансія у світ, то на більшу реакцію варто очікувати від світу. Адже що дужче ми ставитимемося до світу тільки як до засобу, то, відповідно, й він до нас що дужче ставитиметься як до засобу. Що більше ми підкорюватимемо його, то більше варто очікувати й відповідної реакції. В такому разі наш стосунок зі світом і його до нас залишатиметься на найнижчому щаблі роз-

виту моралі, який визначається максимою “як ти до мене, так і я до тебе!”, граничною формою якої є принцип “око за око, зуб за зуб!”

Щоправда, Маєр-Абіх більше переймається відповідальністю “за”, аніж відповідальністю “перед”. Відповідальність як підзвітність, тобто відповідальність, що спирається на діалогічний принцип універсалізованої взаємності, залишається підпорядкованою монологічному принципу відповідальності. В цьому його концепція відповідальності ближче до Йонасової, аніж, скажімо, до Апелевої. Однак задля відродження відповідальності недостатньо відродити нове мислення, відповідальність – це ще й почуття відповідальності.

Треба зауважити, що зазначені шаблі у визначенні обріїв відповідальності варто розглядати і як певні шаблі розвитку моральної свідомості і у філо-, і в онтогенезі, коли наступий шабель “знімає” у собі попередній. Такий розвиток моральної свідомості, своєю чергою, передбачає і відповідний розвиток суспільства разом з відповідним розвитком особистості.

Тому ці шаблі стосуються й розвитку *практичної філософії*, яка за умов екологічної кризи почала шукати способів довершення предметного поля свого застосування до пов’язаної з людською діяльністю *практичної філософії природи*. Адже дотеперішня практична філософія (і з огляду на політику) загалом не вийшла за межі третього кола висуненого Маєр-Абіхом концепту відповідальності і тільки подекуди вийшла за межі антропоцентризму. Наскільки можливе таке довершення і в якому вигляді воно можливе, залежить також від того, наскільки ми можемо і природу розглядати не тільки як об’єкт, а і як суб’єкт, застосовуючи до неї і герменевтичні категорії.

### 4.3. “Світ як книга” та розуміння природи

На додаток до цього і всупереч тезі Мітельштраза про те, що “книги з натурфілософії закриті”, наприкінці 70-х – початку 80-х років посилюється тенденція застосування герменевтичних методів до вирішення проблем довкілля. Філософський інтерес зорієнтований на таке відношення до природи або до екосистеми, в основі якого було б не тільки їх пояснення, а й розуміння чи принаймні часткове розуміння.

Неоромантична реабілітація тлумачення природи як книги за умов екологічної кризи набуває неабиякого розвитку в екологічній герменевтиці, етології, генетиці тощо. Можна назвати цей напрям

герменевтично-екологічною утопією, в якій здійснюється ще одна спроба подолати фаустівську позицію, подолати новоевропейське раціоналістичне ставлення до природи як до об'єкта (Gegenstand) і осягнення її як суб'єкта або партнера (Gegenspieler), тобто як носія іманентних смислів, які треба розшифрувати та зрозуміти.

У ХХ столітті до тлумачення світу як книги звертався й наш співвітчизник Д. Чижевський у своїй праці “Книга як символ космосу”<sup>36</sup>. Великою мірою таким осягненням світу переймається й Г. Блюменберг у своєму творі “Світ як книга”, спрямованому на те, щоб дослідити “стрибок до утопії на всіх фазах його марних домагань: спроб відмовитися від опанування природи й віднайти інтимне спілкування з нею, пізнати справжні імена речей, а не тільки точні формули їхнього виготовлення, відновити ієрогліфічну пам'ять, а не вдаватися до прогнозів, на яких викарбовано забуття, пережити в досвіді її вираз, а не тільки хімічні властивості, пізнати смисл, а не чинники – все це є бажаннями, які перестають бути безглуздими вже тому, що їх не можна назвати обітницями, які неодмінно мають здійснитися”<sup>37</sup>.

Розглядаючи концепції метафорики читання світу від Старозавітної книги буття через новоевропейську філософію суб'єкта, романтизм тощо, а також посилаючись на сучасні дослідження у сфері фізики, генетики та інших наук, Блюменберг розглядає й генетичні коди в термінах метафорики “читання” “світу як універсальної бібліотеки”. *“Уся жива природа, уся повнота видів є, отже, єдиною величезною бібліотекою, фундаментом для самостійного витворення незліченної кількості складних хімічних речовин, більшості з яких ми не знаємо і мізерну меншість яких ми можемо – якщо справді можемо – витворювати так само надійно, як живі істоти”*<sup>38</sup>. Тлумачення світу як єдиної величезної бібліотеки, складники якої контингентні й неповторні, призводить до двох вкрай важливих висновків: по-перше, світ утворює певну єдність і спорідненість, а водночас і неповторність своїх елементів, що “робить законом самозбереження не тільки опіку над конкретними продуктами, а й турботу

<sup>36</sup> У цій праці Д. Чижевський інтерпретує титульну сторінку видання Амоса Коенського “Oculus Fide” (“Око віри”), на якій зображено орла, що читає Біблію, сову, що читає книгу світу, та голуба, що читає книгу людського серця. *Tschizewskij D. Das Buch als Symbol des Kosmos // Tschizewskij D. Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen.* – Gravenhagen, 1956. S. 85–114. Див.: Блюменберг Г. Світ як книга. – С. 97.

<sup>37</sup> Блюменберг Г. Світ як книга. – С. 3.

<sup>38</sup> Там само. – С. 526.



над усім розмаїттям природних видів”<sup>39</sup>, а по-друге, необхідність прочитування (розуміння) цієї книги, тобто розшифрування закодованих у ній смислів.

Концепція Г. Йонаса про нарощування потенціалу суб’єктивності та свободи в живій природі<sup>40</sup> також дає підстави говорити про певну смислову єдність людини та природи. Щоправда, Йонас не заперечує ієрархію цього розвитку, надаючи перевагу людині як суб’єкту відповідальності за все буття.

Тлумачення світу як певної смислової та семантичної єдності уможлиблює ставлення до нього не тільки як до об’єкта пояснення, опанування та інструментального панування, а й як до суб’єкта розуміння, з яким можна знайти спільну мову, застосовуючи до нього герменевтичні методи пізнання. Великий матеріал для цього дає і сучасна етологія, коли світ докілья як світ редукції розглядається у термінах семантики (Якоб фон Юкскюль), а структурування поведінки тварин уподібнюється до етичного регулювання і нормування (К. Лоренц).

Можливість застосування в певних межах герменевтичних методів до проблем докілья не заперечує й К.-О. Апель у своїй праці “Контроверза пояснення-розуміння в світлі трансцендентальної прагматики”, постулюючи телеологічно-функціональне розуміння біологічних систем, і цей підхід дістав подальшого розвитку в його ж статті “Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці”<sup>41</sup>.

Звісно, і ставлення до інших людей не як до об’єктів, які можна тільки пояснити задля їх підкорення, а як до людей, тобто як до суб’єктів, які потребують розуміння, не є історичною даністю. Згадаймо, іспанці задля свого володарювання підкорювали тубільців Америки, не прагнувши їх зрозуміти, тим більше порозумітися з ними. За останній “аргумент” тут правила зброя. Проте тоді, як виняток, виникали й інші підходи, які закладали підвалини для розвитку етнології розуміння. За

<sup>39</sup> Блюменберг Г. Світ як книга. – С. 526.

<sup>40</sup> Jonas H. Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973; Jonas H. Die Evolution des Lebens und die Möglichkeit der Freiheit. Von der philosophischen Biologie zur theologischen Vermutung // Jonas H. Leben, Wissenschaft, Verantwortung (Hrsg. Von D. Böhler). – Stuttgart: Reclam, 2004.

<sup>41</sup> Див.: Apel K.-O. Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979. – S. 309. Апель К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – С. 439–443.

приклад може правити Саагун<sup>42</sup>, який не прагнув ані виправдати іспанське володарювання над колоніями, ані заперечити його. Передусім він хотів зрозуміти мову й культуру цих народів. Опанувавши мову ацтеків, він з дозволу тубільців упродовж багатьох років вів розмови з ними. Результати цих розмов дістали свого вираження в мовах і текстах *обох* культур<sup>43</sup>. Таким чином, Саагун, аби зрозуміти чужу культуру, давав їй змогу висловити саму себе.

Такий підхід урешті-решт започатковує парадигму розуміння в етнології, що може правити за взірця і для сучасної етнологічної науки. Ізолюваний народ, обмежений тільки власною культурою, не спромігся б самотужки на те, щоб висловити себе таким чином і зрозуміти себе. Для цього потрібна дистанція до самого себе, можливість поглянути на себе стороннім оком, оком іншого суб'єкта. Тобто розуміння себе можливе в комунікації з іншим, через суб'єкт-суб'єктні стосунки. Така комунікація передбачає визнання іншої культури як самоцінності, поваги до неї в її гідності. Комунікація має давати змогу чужій культурі висловити саму себе відповідно до своєї власної сутності. І навпаки, власна культура тільки тоді ідентифікує саму себе, коли вона виходить за свої межі, ставить себе на місце іншої культури. У такому "перейнятті ролей" культурами з'являється місце для уявлення, що уможлиблює взаємну рефлексію культур, а отже й перехід від "етики ближнього" до "етики дальнього". Тобто комунікація не може бути зведена до стратегічної дії, за допомогою якої досягають певного впливу на іншу культуру, підкорюючи її.

Проте саме такою, тобто стратегічною, й була комунікація, коли іспанці підкорювали інші народи, яких вони й розглядали тільки як об'єкт володарювання. Тоді провадився навіть диспут, в якому обговорювалося питання про те, чи є індіанці людьми. Таке відношення було властиве не тільки у ставленні до іншої культури, воно було характерним і для відносин у межах однієї культури, що позначалося расовими, етнічними, класовими суперечностями.

Ця остання суперечність, яка, до речі, була відкрита, за висловом самого Маркса, не ним самим, сягнула свого апогею в так званому со-

---

<sup>42</sup> Саагун (Sahagún), Бернардіно де (1499–1590) – іспанський монах-францисканець, який присвятив життя вивченню ацтекської культури та історії, автор "Загальної історії у справах Нової Іспанії", він створив її мовою ацтеків-науатль і сам переклав цю працю іспанською.

<sup>43</sup> Див.: Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту. – С. 117–118.

ціальному питанні XIX–XX століть, яке позначало антагонізм між пролетаріатом і буржуазією. Цей антагонізм також спирався на принцип панування-підкорення та використання інших як засобу, засадничого для парадигми стратегічної раціональності. Ця парадигма становить основу сучасної суперечності між країнами першого та третього світів. Як бачимо, ставлення до інших людей як до рівноправних суб'єктів спілкування не є позаісторичною самоочевидністю, що з самого початку належить сутності людини.

Так само й ставлення людини до природи досі ґрунтувалося на суб'єкт-об'єктному відношенні, спрямованому на підкорення природи, що не потребує розуміння. Ставлення до природи як до рівноправного суб'єкта діалогу піддається сумніву ще більше. Та чи не настав час дати можливість висловитися й самій природі, щоб через нас, людей, вона могла збагнути свою власну сутність, чого без людей зробити не вможли, і чи не повинні ми навчатися її слухати і розуміти, аби так само збагнути і свою власну сутність? І чи не варто в такому разі поширювати метод розуміння на природу загалом та її фрагменти, щоб навчитися читати книгу природи, тобто витлумачувати закладені Богом смисли природи? І чи не настав час для того, щоб укласти з природою нову угоду, *Новітній Завіт*, гарантом якого є Бог?

Звісно, коли ми за допомогою експерименту катуємо природу, вона в муках може про себе щось сказати. Та чи висловлює вона про себе всю правду, чи є отримана за допомогою допиту, тим більше тортур і катувань, істина істиною? Адже були часи, коли аби довести провину людини і засудити її до покарання, достатньо було її зізнання. У сучасному судочинстві зізнання не є останнім аргументом для доведення провини людини та винесення вироку. Бо виникає запитання, як отримано це зізнання? І коли з'ясовується, що його здобуто методами стратегічної дії – тиску, шантажу або навіть катувань, то це зізнання не править за доказ у суді.

Так само й щодо природи можна сказати, що досягнення істини виходить далеко за межі методів, пов'язаних із конструюванням природи, з експериментом тощо. Точніше, ці методи не є останньою інстанцією в отриманні істини. І так само, як регулятивний принцип ідеальної комунікації передбачає те, що істина отримана в комунікації, не обтяжений відносинами панування, а тому і є неупередженою, так само можна припустити, що істина про природу, отримана шляхом активної на неї дії, тобто експерименту, не є остаточною істиною, а передбачає дію того самого принципу, що й у комунікації між людьми, тобто

регулятивного принципу ідеальної комунікації. Цей принцип корелюється з припущенням того, що відбувається у природі “само собою”, з припущенням існування автентичних смислів самої природи на основі концепту природи, якою вона є “насправді”. Без такого припущення годі очікувати, що наші домагання значущості та аподиктичної істинності можуть бути виповнені.

У зв'язку з цим, починаючи з 70-х років ХХ століття, до природи (спершу в етології, а згодом і в інших науках про природу) дослідники починають застосовувати такі поняття, як “партнерство”, “солідарність”, “смысл поведінки”, “тлумачення”, “розуміння” і навіть “порозуміння” тощо, які свідчать про прагнення подолати (принаймні частково) контрроверзу “наук про природу” та “наук про дух”, методів пояснення та розуміння.

Однак застосування до природи герменевтичних методів наражається на цілу низку проблем. Зокрема зауважимо, що зазначеними поняттями позначаються симетричні відносини, тимчасом як відношення людини та природи є асиметричним, і не лише тому, що інші живі істоти відрізняються від людини, так би мовити, браком чутливості, мислення чи моральності. Останні біологічні та етологічні дослідження якраз спростовують таке твердження. Адже дослідження, скажімо К. Лоренца, свідчать, що, наприклад, вищі тварини мають не тільки досить складну систему самоорганізації, а й певні регулятиви в цих відносинах, які виходять за межі інстинктивної системи і які можна вважати протоетикою.

Однак тільки людина є суб'єктом пізнання, яка досліджує свого “партнера”, а саме – природу<sup>44</sup>, і тільки людина є *суб'єктом* дій і відповідальності щодо природи. Проте таке усвідомлення є результатом і складником еволюції самої природи<sup>45</sup>, коли людина дістається щабля, на якому вона постає не тільки частиною цілого, а й таким складником цілого, через який ціле рефлексує стосовно самого себе, пізнає самого себе, утворює щодо себе резонантну систему, а тому й стає відповідальним за самого себе. Через людину природа отримує можливість говорити, пізнавати свої смисли, серед яких чільне місце посідають і морально-етичні категорії: добра, цінності,

<sup>44</sup> Birnbacher D. Mensch und Natur. Grundzüge der ökologischen Ethik // Bayertz K. (Hrsg.). Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik. – Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991. – S. 295.

<sup>45</sup> У цьому сенсі я спираюся на еволюціоністську теорію моралі Дж. Гакслі, зокрема, його працю Religion without Revelation. – N.Y., 1957. – P. 236.

гідності, обов'язку, повинного і належного. Через людину природа пізнає саму себе і з позиції ідеалу, отже, через людину вона доходить і того, що їй належить.

Таким чином, усвідомлюючи свою відповідальність, людина поступово змінює своє відношення і до свого довкілля, і до природи загалом. Семантика “співчуття до тварин” (А. Шопенгауер) “благочиння перед життям” (А. Швайцер), “збереження наявних біотопів” (Р. Шпеман), “збереження життя на землі” (Г. Йонас) свідчить про такі зміни. Ці семантичні конструкції поширюються на відношення людини до навколишнього середовища загалом, отримуючи статус самоочевидностей, що не потребують подальшого обґрунтування. Здебільшого ці концепти розробляють філософи консервативної орієнтації. Вони спираються: або на апеляцію до трансформованих традиційних (релігійно-метафізичних) *константних* самоочевидностей життєвого світу домодерних (і навіть архаїчних) культур, зокрема східної мудрості, коли суперечність між людиною та довкіллям не була ще такою гострою; або виходять з позараціональних дорефлексивних підстав, які досягаються інтуїцією; або синтезують і те, і те.

І це цілком зрозуміло, адже інтуїції та пов'язані з обрієм наочностей, що засадничені спільним життєвим світом, утворюють підґрунтя феноменологічного знання. “Феноменологічне знання, – згадаймо М. Шелера, – це сутнісне знання, прямо протилежне знанню задля панування та відповідному цьому знанню буттю. Це знання, що впливає із запитання: “Що є світ, що є, скажімо, будь-яке так зване тіло, що є будь-яка “жива істота”, що є сутністю рослини, тварини, людини або що в їхній інваріантній структурі, за їхніми есенційними характеристиками. Замість спрямування на панування, яке прагне віднайти закони природи та свідомо ігнорує сутність того, що вступає в закономірні відношення, з'являється любляча, спрямована на пошук прафеноменів та ідей світу, поведінка”<sup>46</sup>. Ця “логіка серця” (*ordo amoris*) й утворює ту диференційовану систему фактичних оцінок і ціннісних уподобань, які Шелер називає етосом.

Разом із феноменологією<sup>47</sup> можна припустити, що існує не тільки домовний потік свідомості й феноменологічне знання, а й пов'язане з життєвим світом безпосереднє досягнення цінностей, зокрема й

<sup>46</sup> Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus//Gesammelte Werke, Bd. 2.– Bern, 1954. – S. 321.

<sup>47</sup> Щодо цього пор.: Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie. – Bern/München, 1974. – S. 246 f.

цінності природи. Відтак прагнення зберегти довкілля, прагнення зберегти життя чи буття на мотиваційному рівні не доконечно має бути обґрунтоване, його можна досягати безпосередньо – серцем, душею, інтуїцією абошо). Скажімо, це може бути відчуття єдності з космосом, історичний розвиток якого показує М. Шелер у праці “Сутність і форми симпатії”<sup>48</sup>.

Воно може спонукатися й емпатією, яка засадничується почуттям спорідненості всього суцього. Тому наступний напрям – це голістська етика, що надає морального статусу всій природі, згідно з якою людина утворює зі світом єдину систему “дружньої космо-су етики” і має рухатися шляхом злагоди з природою. Сюди належить фізіоцентрична етика, яку розробляє К.М. Маєр-Абіх у працях “Шляхи до миру з природою”, “Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту”, “Практична філософія природи” та ін. Принципом цієї етики є те, щоб “поважати все в своїй самоцінності” і “будь-який сучасний стан оцінювати згідно із цим принципом”<sup>49</sup>. Вона узагальнюється тезою “не людина є мірою всіх речей, а все, що нас оточує, є мірою нашої людськості”<sup>50</sup>.

Зокрема запропонована К.М. Маєр-Абіхом у книжці “Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту” зміна парадигми, згідно з якою природа постає не людським довкіллям (Umwelt), засадниченим функціональним S-O-відношенням, а (подібно до Гайдегерового Mitsein) спільним з людиною світом (Mitwelt), саме й передбачає відчуття емпатії до органічної і навіть до неорганічної природи. “У цій універсальності, – зазначає Маєр-Абіх, – наші родичі в історії природи – тварини й рослини, разом із довкіллям, тобто морями, повітрям і світлом – є нашим *природним спільносвітом*, так само як і люди в людській цілісності, у всьому людстві, є *нашою людською спільнотою (unsere Mit-Menschen)*”<sup>51</sup>. Отже, природа постає певним квазісуб’єктом у стосунках з людиною. Філософського обґрунтування такий підхід дістає завдяки запровадженню концепту “Mitwelt”.

Нагадаймо, поняття “Mitwelt”, що ми його перекладаємо як “спільносвіт”, – одне з ключових понять німецької феноменології, антропології та практичної філософії. Його вперше запровадив Й.Г. Кампе 1809 року у “Словнику німецької мови” для позначення

<sup>48</sup> Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie. – S. 87 ff.

<sup>49</sup> Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту. – С. 107.

<sup>50</sup> Там само. – С. 197.

<sup>51</sup> Там само. – С. 57.

“світу сучасників”, відрізняючи його від “світу пращурів” (Vorwelt) і “світу нащадків” (Nachwelt).

Філософського тлумачення це поняття набуває у праці М. Гайдегера “Буття і час”. Зокрема в аналізі структури буття-в-світі Гайдегер розглядає тут-буття (Dasein) не як щось наявне й підручне, а як буття *разом з іншими*, як спільнобуття (Mitdasein), протиставляючи його поняттю “навколишній світ” (Umwelt), запровадженому, про що вже йшлося, Якобом Юкскюлем.

Трохи інакше (відповідно до структурного аналізу соціального світу) застосовує ці поняття А. Шюц. Він виокремлює сфери пізнання світу згідно з критеріями близькості його до безпосереднього переживання індивіда: довкілля – це сфера соціальної реальності, що її і часово, і просторово переживає індивід як єдину. Навпаки, спільносвіт є сферою, яка хоча й доступна індивіду, але не належить до конкретних сфер його переживання й досвіду. Соціальний спільносвіт “співіснує разом і водночас зі мною, не утворюючи, однак, мого довкілля, оскільки я, хоча й живу з ним разом, його не переживаю”.

Карл Льовіт розвиває інтенції Гайдегера, де буття-в-світі перетворюється на “буття разом одне з одним” (Miteinandersein), до структури якого належить також і вільне від мети “буття одне задля одного” (Füreinandersein). “Буття разом одне з одним” набуває антропологічного визначення, передуючи поняттю світу (Welt). Пізніше Льовіт знімає цю поєднаність понять “світ” і “спільносвіт”. Спільносвіт постає тільки відносним світом, який, включаючи світ близьких людей і світ повсякденності, не зможе охопити світ як цілість, світ як впорядкований космос<sup>52</sup>.

Подібно до Гайдегера та Льовіта Маєр-Абіх протиставляє поняття “спільносвіт” поняттю “довкілля”. На противагу довкіллю природний спільносвіт людини – це не функціональний, прагматичний (підручний) світ, який використовують як ресурс або засіб, а світ, в якому людина живе разом з іншими Божими творіннями і які разом з нею належать до цілості природи, а тому мають свою власну цінність і власну гідність. Саме з належності природного спільносвіту до цілості природи, а не з його функціональної значущості для людини, впливає необхідність його збереження й культурної меліорації. І це утворює великий потенціал для мотивації. Поняття “спільносвіт” дає також змогу розглядати все створене як потенціально симетричне людині, що містить можливість закласти підвалини для взаємності, тобто поширити

<sup>52</sup> Див.: Historisches Wörterbuch der Philosophie (Hrsg. J.Ritter, K.Gründer). B. 5. – Basel: Schwabe, 1980. – S. 1440.



категоричний імператив, заснований на універсалізації взаємності, і на весь світ.

Однак треба відрізнати сферу мотивації від сфери легітимації, які не доконечно збігаються. І емотивізм може бути цілком виправданий щодо мотивації, а не сфери легітимації<sup>53</sup>. Звісно, безпосереднє емпатичне ставлення до природи здатне спричинити етичні мотиви та інтуїції, спрямовані на захист природи. Утім, аби стати *універсальними* вимогами і мати чинність категоричних, а не гіпотетичних імперативів, ці мотиви та інтуїції мають бути обґрунтовані.

Згадаймо Канта, який у “Критиці практичного розуму” писав: “Навіть схильність до того, що згідне з обов’язком (наприклад, до доброчинності), хоча й може дуже сприяти дієвості моральних максим, але жодної [максими] не може породити. Адже в ній, максимі, усе має бути засноване на уявленні закону як на визначальній підставі [вчинку], якщо вчинок повинен містити не тільки легальність (*Legalität*), а й моральність. Схильність, доброякісна вона чи ні, є сліпа й рабська, і коли йдеться про моральність, розум мусить не лише грати роль її опікуна, а й, не зважаючи на неї, як чистий практичний розум клопотатися суто про свій власний інтерес. Навіть почування співчуття і м’якосердної симпатії, якщо воно передуює роздуму про те, що є обов’язок і стає визначальною підставою, є обтяжливим навіть для добромисних осіб, воно приводить у безлад їхні продумані максими й спричинює бажання позбутися його й підлягати тільки законодавчому розуму”<sup>54</sup>.

Зрештою, це конкретизація підходу до пізнання, закладеного ще Біблією: ми пізнаємо світ безпосередньо, інтуїцією, серцем, душею, що можна розглядати як інтеріоризацію життєвого світу, і через логос як книги світу. Так само й наші моральні належності даються нам і безпосередньо як обов’язковості, що спираються на “матеріальне а priori”, і в процесі раціонального обґрунтування, засадниченого “формальним а priori”.

Годі вже й казати про те, що будь-яка спроба вивести значущість із фактичності або належність із буття містить небезпеку “натуралістичної” (Дж. Мур) або “етноцентричної” (Т. Ренч) хиб. Чітке розрізнення сфери мотивації й сфери легітимації, фактичності й значущості дає змогу, на мій погляд, уникнути непорозумінь, пов’язаних з контроверзою на кшталт “матеріальна етика цінностей” *versus* “формальна етика норм”, сучасним проявом яких є етика Г. Йонаса, з одного боку,

<sup>53</sup> Докладніше про це див.: Гюсле В. Практична філософія в сучасному світі. – С. 41–42.

<sup>54</sup> Кант І. Критика практичного розуму. – С. 131–132.

і дискурсивна етика – з іншого. Як на мене, між цими етиками немає контрверсійності, а є певні точки перетину і точки взаємодії.

Адже як *створене Богом* буття має цінність, тому тут повинен діяти висунений Г. Йонасам принцип “переваги буття перед небуттям”. Однак така позиція, як на мене, дає змогу перекинути кладку поміж матеріальною етикою цінностей і формальною етикою норм. А наділяючи природу квазісуб’єктивністю, ми тим самим надаємо їй цінність, тобто надаємо їй презумпцію ціннісної переваги будь-якого буття перед небуттям (скористаймося термінологією Г. Йонаса).

Цінність у такому разі не обґрунтовується, вона обирається як даність. За перехідну ланку тут може правити концепт “страху” та принцип переваги негативних прогнозів над позитивними, висунені Г. Йонасом. Вони, спираючись на уявлення, мають бути засторогою щодо тих наших дій, які можуть завдавати шкоди і природі, і нам самим. Проте матеріальної етики цінностей тут замало. Адже вона не надто операціональна, оскільки більше переймається тим, чого ми не повинні чинити, а не тим, що ми повинні чинити. Вона потребує доповнення формальною етикою норм, яка сьогодні постає передусім як етика дискурсу, за допомогою якого здійснюється процес легітимації і норм, і інституцій, і максим, і дій.

Матеріальна етика цінностей і формальна етика дискурсу не є доконечно антагоністичними. Навіть більше, вони можуть доповнювати одна одну, особливо на операціональному рівні, який, на мій погляд, не дістав достатнього розвитку у Йонаса, попри те, що він займався проблемами прикладної етики, зокрема в таких працях, як “Дослідження і відповідальність”, “Техніка, медицина і етика. Застосування принципу відповідальності”. Не дістав він належного розвитку і в Маєр-Абіха, у якого висунені принципи і настановлення також малоопераціональні.

На можливість такої взаємодоповнюваності вказує представник дискурсивної етики В. Бюлер: “саме як евристика онтологічне вчення про цінності добре підходить для дискурсивної взаємодії з етикою обов’язку й належності. Онтологічна ціннісна етика була б прийнятною для відповідальності; нормативна етика надавала б масштаби щодо того, для якої саме відповідальності ми зобов’язані, *та* розробляла б процедури діалогу, щоб зробити ці масштаби операціональними. Проте обидві сторони не могли б бути встановлені незалежно одна від одної, щоб тільки згодом взаємодіяти; радше з самого початку вони мають складати відношення взаємного доповнення і взаємного пояснення. Онтологічна ціннісна етика була б потрібною для змістового і для мотиваційного

примусу, тимчасом як рефлексія щодо принципів і дискурс щодо обґрунтування норм могли б претендувати на логічний примат”<sup>55</sup>.

І це настановлення можна чітко операціоналізувати, зокрема оцінюючи наслідки того чи того економічного, наукового чи технічного проекту. Цінність буття щодо небуття вимагає від нас віддавати перевагу негативним прогнозам і евристиці страху, які давали б нам змогу утримуватися від тих дій, що призвели б до негативних наслідків цих дій. Однак те, *що* саме є негативним, має бути визначено в дискурсі, який зобов’язує саме *доводити* на основі вагомшого аргументу (а не звертатися до емоцій та інтуїцій) те, що наслідки цих проектів справді не будуть шкідливими для майбутнього людства і для відповідальності щодо справедливих домагань сучасних і майбутніх учасників. Таким чином, у морально-практичних дискурсах ставляться питання, *до чого* саме конкретно ми зобов’язані, і виробляються масштаби критичної оцінки та перевірки, а отже, й легітимації нашої діяльності.

#### ***4.4. Утопія збереження природи та екологічний скептицизм***

Варто також взяти до уваги складнощі, пов’язані з операціоналізацією та практичним застосуванням таких принципів, як “благоговіння перед життям”, “збереження буття”, “співчуття” чи “співпереживання”, саме на системних макрорівнях науково-технічної цивілізації. Скажімо, цілком очевидним, що не потребує обґрунтування, видається принцип співчуття до “близьких”, тобто домашніх, тварин. Однак як бути з “далекими”, тими, що й забезпечують життя людині як такій? Звісно, можна уявити, що людина на основі співчуття або благоговіння перед життям припинить вбивати живих істот, забезпечуючи своє життя штучними продуктами. Проте, припинивши вбивати живих істот безпосередньо, людина здійснюватиме це опосередковано, а саме – тими виробництвами, які завдають шкоди і довкіллю, і їй самій.

Тому й постає запитання, що саме має бути предметом опікування та збереження – природа як така чи лише людське довкілля, або лише живі істоти, які сюди належать? Адже, спираючись на принцип збереження природи, ми, якщо бути послідовними, маємо поширити його й на ті фрагменти буття, які ворожі життю людини, скажімо, ми

<sup>55</sup> Böhler D. Hans Jonas – Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens // Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. – S. 65.

повинні виступати проти знищення мікробів у разі лікування хвороб, обстоюючи також і їхні “права на життя”. Тобто принцип збереження не є безумовним, категоричним імперативом. Він може бути тільки певною проміжною ланкою у формуванні тих належностей, на які ми маємо спиратися у вирішенні проблем довкілля. Він має бути засадничений іншими принципами.

До того ж, попри всю свою могутність, людина, як стверджують вчені-біологи, навряд чи взмозі спричинити глобальну загибель біосфери, годі вже казати про знищення природи як такої, адже “реальна стійкість біосфери космічно досить велика... занадто складні, стійкі, багатократно продубльовані її біогеохімічні блоки”<sup>56</sup>. Отож загроза буттю – екологічна криза – це передусім криза, яка загрожує людині, суспільству, людству загалом, криза *людського довкілля*, а не природи як такої. До того ж і категорія буття як найзагальніша містить не лише буття природи, а й буття людини та людського суспільства, і “промовляє” буття через людину і соціальні інституції.

І навіть у принципі “благоговіння перед життям” Швайцера, який вимагає не завдавати шкоди життю без необхідності<sup>57</sup>, остаточною інстанцією у визначенні такої необхідності є людина. А тому не випадково, що й принцип збереження буття у Йонаса, попри всю його монологічність, фактично збігається з принципом збереження людини та людства. У “Принципі відповідальності” він пише: “Натомість перше правило нашого імперативу визначає те, що неприпустимим є будь-яке так-буття майбутніх нащадків людського роду, яке суперечить припису сприяти існуванню людства як такому. Відтак цей імператив вимагає, *щоб* людство існувало. Він є першим і загалом стосується тільки людей”<sup>58</sup> – такою є головна вимога аксіології Йонаса, засадниченої метафізикою, яка постає як онтологія людини, чи метафізика людини.

Тому й на екологію людина належним чином звернула увагу лише тоді, коли руйнація довкілля почала загрозовувати існуванню людини та людства. Власне кажучи, хоча термін “екологія” було запроваджено ще у XIX столітті, проте тривалий час екологія була частиною біології. Як окрема галузь науки вона починає бурхливо розвиватися

<sup>56</sup> Симкин Г.Н. Рождение этосферы. – С. 96; див. також: Апель К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці. – С. 429.

<sup>57</sup> Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992. – С. 223.

<sup>58</sup> Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – С. 73.

лише у XX столітті. Утворюються нові поняття, такі як “довкілля”, “екосистема”, “біологічна спільнота” тощо.

Згадаймо, термін “довкілля” (Umwelt) вперше запровадив біолог-теоретик Якоб фон Юкскуль, який виокремлював внутрішній світ тварин і те, що доступно їхньому сприйняттю та спричиненню у зовнішньому світі – “довкілля”, надаючи цьому поняттю функціонального змісту, який полягав у тому, що будь-яка жива істота має *своє* довкілля, пов’язане з її природною конституцією. Таке поняття довкілля було поширене в сучасній німецькій антропології М. Шелера, А. Гелена та ін. Щоправда, воно отримало трохи інший смисл. Довкілля у філософській антропології втрачає свою фрагментарність і партикулярність. Людське довкілля – це весь світ.

Проте в соціології Н. Лумана це поняття дістало подальшого системно-функціонального розвитку, згідно з яким довкілля завжди є *довкіллям системи*<sup>59</sup>, а не довкіллям як таким. Людське довкілля – це редукція багатоманітності світу саме у той світ, який забезпечує можливості ствердження людини як системи, її виживання в цьому комплексному світі. А тому шлях вирішення екологічних проблем – це шлях підвищення резонантної здатності людської системи щодо тих загроз, які походять від довкілля<sup>60</sup>.

Важливим етапом у становленні екології було також запровадження у 50-ті роки минулого століття Ойгеном Одумом такого поняття, як “екосистема”, внаслідок чого до інструментарію екологічних досліджень було залучено методи системної теорії та математичного моделювання. Вирішальний поворот у розвитку екологічної науки стався у 60-ті роки під впливом загострення екологічної кризи. Небезпеку глобальної екологічної кризи дедалі більше почала усвідомлювати громадськість, що дало новий поштовх для розвитку екології як інструменту екологічної політики. І оскільки проблематика, пов’язана з довкіллям, щораз більше поставала в центрі громадського, політичного та наукового інтересів, з’явилася така дисципліна, як екологія людини, утворивши порівняно самостійну царину екологічних досліджень. Її предметом є вже не довкілля окремих організмів, а довкілля людини, якому загрожує небезпека руйнації. Так виникає потреба в збереженні цього довкілля і природи загалом. А оскільки вирішення проблем люд-

<sup>59</sup> Luhmann N. Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1986. – S. 23.

<sup>60</sup> Там само. – S. 23.

ського існування пов'язано з подальшою системною диференціацією суспільства, де кожна система утворює щодо іншої функціональне довілля, то з'являються такі дисципліни, як соціальна екологія, політична екологія тощо.

Проте виникає запитання, що саме ми маємо зберігати – функціональний світ нашого довілля, тобто ту частину світу, яка корисна тільки для нас і уможливорює збереження нас як функціональної системи у світі, чи світ у його багатоманітності й цілісності, що має свою власну самоцінність?

Пристаючи до другого варіанта відповіді на це запитання, тобто стверджуючи, що ми повинні поважати й зберігати все, що існує, треба усвідомити, що нам доведеться втримуватися від будь-яких змін у світі. У такому разі як ми зможемо забезпечувати своє існування, як ми будуватимемо собі житло, виготовлятимемо одяг, чим доведеться нам харчуватися? Адже не забуваймо (будьмо реалістами!), що навколишній органічний світ утворює певний ланцюг харчування живих істот одне для одного, і кожна органічна система постає для іншої довіллям.

Альберт Швайцер досить чітко окреслив цю далеко не ідеальну картину: “Світ – це жахлива вистава самосуперечності волі до життя. Будтя стверджує себе за рахунок іншого життя, одне знищує інше”<sup>61</sup>. І в цьому світі боротьби за виживання немає ідилії. Цей природний світ доволі жорстокий. Досить подивитися на рослин, які прагнуть знайти своє місце під сонцем. Виживає найсильніший. І так усе на світі! А говорячи мовою системної теорії, кожна жива система створює функціональне довілля для іншої системи з усіма характеристиками комплексності й контингентності. Це означає, що для кожної природної системи від сонячних систем до найпростіших організмів будь-яка інша постає довіллям жорстокої боротьби за існування. І в цьому світі боротьби за існування немає етики, немає моралі. Цей світ по той бік добра і зла!

Жити за рахунок іншого життя є організаційним принципом природи, не виключаючи й людину як *природну* істоту. “І я також, – продовжував Швайцер, – підпорядкований самосуперечності волі до життя. Моє існування перебуває в конфлікті з тисячами видів. Необхідність знищувати життя і завдавати йому шкоди властива й мені”<sup>62</sup>. Проте сучасна екологічна ситуація набула такого загрозливого вигляду, коли

<sup>61</sup> Див.: Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – С. 219.

<sup>62</sup> Див.: Зазначена праця. – С. 219.

людиною знищуються види й цілі роди живих істот, що утворюють довкілля для людини і одне для одного. Постає проблема збереження бодай того, що лишилося.

До принципу збереження звертається й український дослідник Г. Марушевський. Спираючись на сучасні еколого-етичні концепції, Марушевський систематизує й основні принципи, з огляду на які мають бути обґрунтовані моральні належності відповідно до викликів сучасної екологічної кризи. Ці принципи дослідник зводить до принципу збереження, на підставі якого він формулює і так званий універсальний принцип неруйнування-творення: “Чини так, щоб не зруйнувати все, створене до тебе, а по можливості й поліпшити його”<sup>63</sup>. Цей принцип, на його думку, встановлює об’єктивний критерій для оцінки дій людини і знання меж її відповідальності.

Звісно, ця позиція на тлі тих руйнівних щодо довкілля наслідків, до яких призвела сучасна науково-технологічна цивілізація, здається досить привабливою, її принципи обстоюють представники так званого ціннісного консерватизму: хай це буде “принцип благоговіння перед життям” (А. Швайцер), вимога “збереження наявних біотопів” (Р. Шпеман), імператив “збереження життя на Землі” загалом (Г. Йонас). На мій погляд, Г. Марушевський розбудовує свою концепцію саме в цьому річищі, тобто річищі консерватизму. І це його право, проте я хотів би показати обмеженість цієї позиції, обмеженість концепції збереження.

По-перше, сам принцип сформульовано у вигляді імперативу, який приписує те, як людина *повинна* чинити. До того ж цей припис є матеріальним, або субстанціальним, а будь-який матеріальний, субстанційний (емпіричний) принцип не може претендувати на загальнозначущість, отже, не може бути практичним принципом, а отже, категоричним (безумовним) імперативом.

Далі, він приписує не руйнувати або (в позитивній редакції) зберігати все те (субстанція), що було створено раніше. Однак виникає запитання: створеного ким, Богом, природою, людиною? Якщо Богом або природою, то сюди належать і смертоносні мікроби, віруси абощо, тому, послідовно дотримуючись цього припису, ми не зможемо боротися з хворобами, взагалі тоді неможлива будь-яка медична практика. Якщо людиною, то сюди належать і ті людські витвори, які

<sup>63</sup> Марушевський Г.Б. Етика збалансованого розвитку. – К.: Центр екологічної освіти та інформації, 2008. – С. 235.



можуть мати негативну цінність, зокрема й деякі види сучасної техніки і технології, куди належать і біота геннотехнології.

Якщо ж принцип збереження визначається тим, що має стосунок до людського добра або щастя, тобто постає як матеріальний, то як і будь-який матеріальний принцип від підпадає під рубрику себелюбства, отже, знову-таки не може претендувати на універсальну значущість. Тому цей принцип не може бути універсальним, а якщо так, тоді він і не категоричний, а тільки гіпотетичний, тим більше про гіпотетичність свідчить і друга частина цього припису, а саме – модальність “по можливості”. Тобто цей припис не є безумовний, отже, він нас не зобов’язує категорично, а тільки рекомендує. З нього випливає, що екологічна етика як практична філософія має не тільки особливу предметну сферу, а й особливу основу, що для етики неприпустимо.

Навіть більше, за браком обґрунтованості і попри всю самоочевидність цей принцип, а також інші вимоги, дотичні до нього, на мій погляд, хибують *латентним фундаменталізмом*, щойно з них розгортається етична система загалом. Адже принцип збереження потребує також і збереження всіх традиційних морально-етичних систем (тоді треба визнати моральну легітимність і канібалізму, і інквізиції, і мафії, і націонал-соціалізму, і комунізму), що суперечить прогресистській концепції розвитку моральної свідомості, яку обстоює Г. Марушевський. Це та сумнівна альтернатива сьогоденним дискурсам з етики, яка містить небезпеку “повернення до стану домодерну з його системою закритого порядку, сумнівний і навряд чи операціональний вибір на користь позірної певності замість непевності, пов’язаної зі свободою і самовизначенням”<sup>64</sup>.

До того ж тут очевидні складнощі операціоналізації такого підходу, зокрема застосування цього принципу до сфер економіки, науки і техніки, легітимації правових норм. Адже чимало з того, що створено людиною у цих сферах, не тільки не варте збереження, а навпаки, потребує свого заперечення, навіть знищення, хай це буде необмежена експлуатація найманої праці, медико-біологічні експерименти над людиною або зброя масового знищення. Так чи так усе створене людиною потребує перевірки на значущість. Як потребує такого тестування на значущість для людини і все, що створено природою. Людина і має це робити, утворюючи функціональне коло свого довкілля.

<sup>64</sup> Hastedt H., Martens E. (Hrsg.) Ethik. Ein Grundkurs. – Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1994. – S. 7.

І як органічні істоти ми змушені це робити, вступаючи в жакливу, непримиренну і нещадну боротьбу за “місце під сонцем”. Доволі проблематичним є і те, щоб стати по той бік цієї боротьби, по той бік харчового ланцюга природи, в якому одні організми існують за рахунок інших, де “одне пожирає друге”. Навіть більше, саме як ланка цього ланцюга, тобто безупинно беручи участь у цьому процесі, людина і є частиною природи. І якби вона вийшла з цього ланцюга (що просто неймовірно, адже вона перетворилася б на безтілесну, позаматеріальну істоту на кшталт ангела), втратила б і своє відношення до природи.

Навіть більше, “при цьому слід усвідомлювати, – як зазначає Г. Сімкін, – що принцип неминучого вичерпання видом чи етносом специфічного для нього екологічного середовища, його специфічних природних життєвих ресурсів – один із фундаментальних (проте не абсолютних) принципів розвитку життя”<sup>65</sup>. Адже самостверджувальна робота організму як біологічної системи потребує використання енергії, що вивільняється від руйнації інших систем. І згідно з другим законом термодинаміки наслідком життєдіяльності людини (як і будь-якої живої істоти) є певна ентропія її довкілля, і організм здатен зберігати себе як високоорганізовану систему тільки за рахунок збільшення цієї ентропії. У цьому аспекті людина як біологічна істота відрізняється від інших видів тільки тим, що вона використовує інструментальну дію і технічний розум задля свого виживання як органічної системи. Інструментальна раціональність є фундаментальним атрибутом сутності людини як природної істоти, тому вона дотична до екологічної раціональності.

Якщо бути послідовним у дотриманні принципу збереження, то треба вимагати припинення будь-якої цілераціональної дії людини, що забезпечує її життєдіяльність, адже “самоцінність буття” завжди “скаже” “Ні!” будь-якій людській діяльності, спрямованій на перетворення буття, блокуватиме будь-яку людську активність як таку, що несе смерть усьому існуючому, як це робить “Птах-охоронець” в однойменному оповіданні Р. Шеклі.

Адже людина не може існувати, не перетворюючи світ. Навіть зводячи найпростішу оселю, їй доводиться змінювати своє довкілля: переміщувати великі обсяги ґрунту, зрубувати дерева та інші рослини, знищувати комах, черв’яків тощо, незважаючи на їхнє існування. Для харчування треба обробляти ґрунт, а отже знову-таки вбивати шкідливих рослин, комах, черв’яків тощо. Виготовлення одягу та взуття

<sup>65</sup> Сімкін Г.Н. Рождение этосферы. – С. 96;

також потребує вбивств великого обсягу. Годі казати про транспортні засоби тощо. Своєю чергою, для цього потрібні знаряддя праці, що в сучасних умовах потребує колосальних інтервенцій у природу.

Оскільки ми живі істоти, ми маємо стверджувати й захищати себе як систему, а отже боротися з хвороботворними мікроорганізмами, знищуючи їх. Зрештою, і мистецтво створюється певною руйнацією іншого буття, скажімо, для живопису потрібні і полотно, і фарби, і пензлі, взяті з перетвореної людськими руками природи. А скульптор, витесуючи камінь для своєї скульптури, також змінює цей камінь, а опосередковано і той ландшафт, з якого було цей камінь видобуто, а отже, і довілля тих живих істот, які з цим каменем пов'язані. Отже, всі наші дії, все наше існування в світі потребують інтервенцій у природу, потребують її змін, бодай і невеликих. І такі інтервенції були завжди, щойно з'явилася людина. Все залежить від масштабів цих інтервенцій і у просторовому, і в темпоральному вимірах.

Тому навряд чи людина здатна відмовитися від своєї діяльності, вона завжди використовуватиме світ і як об'єкт, і як засіб, і як ресурс. І навіть інших людей! Згадаймо Канта, який був реалістом, формулюючи другу редакцію категоричного імперативу, що вимагав “не ставитися до Іншого *тільки* як до засобу”, наголосивши на слові *тільки*. Отож у розподілі праці інші люди постають і надалі поставатимуть у своєму функціонально-системному вимірі як продавці-покупці, лікарі-пацієнти, робітники-працедавці тощо, утворюючи системне довілля одне для одного. І кожна функціональна система так само утворюватиме одна щодо одної відповідне функціональне довілля, яке може бути замінено іншим. Це сфера соціальної екології, до якої належить і політична, і економічна, і наукова екології. Так само й природний світ завжди поставатиме і як функціональне щодо людини довілля. Тому як біологічна істота, що прагнучиме самозбереження і самоствердження, людина завжди здійснюватиме свої інтервенції в зовнішню природу, а отже, завжди матиме своє, притаманне саме їй, довілля, що окреслюватиме світ її існування і забезпечуватиме його відповідними засобами.

Тому і виникають складнощі операціоналізації таких принципів, як “благоговіння”, “захист”, “збереження”, “збереження-творення”. Ці складнощі пов'язані ще й з тим, що поняття “природа” не є чимось сталим, константним, раз і назавжди даним поняттям, воно, хоч як це парадоксально, *не є суто природним поняттям*. Поняття природи є соціокультурно-історичним поняттям, яке змінювалося впродовж історичного розвитку. Варто наголосити, що цих змін зазнало не

тільки поняття природи, а й сама природа, дедалі більше залучаючись до людської культури і перетворюючись у ній. Як уже зазначалося, в античності природою було все те, що має мету в самій собі, за часів середньовіччя природа є витвором Божим, а за новосвропейської доби – витвором людини як квазі-Бога. Сьогодні поняття природи набуває ще однієї риси, яку можна назвати “втратою автентичності”, “втратою справжності”. Природа перестає бути такою, “як вона є”, перетворюючись у людській культурі, вона дедалі більше набуває людської телеології. Проте в цьому перетворенні вона утворює й нову автентичність.

Це добре показав Гернот Бьоме в розділі “Природа за доби її технічного відтворення” книжки “Природно природа. *Про природу за доби її технічної репродукції*”. Як бачимо, назва розділу, так само як і підзаголовки книжки, перегукується з працею Вальтера Беньяміна “Мистецтво за доби його технічного відтворення”, на чому наголошує й сам Бьоме. Спираючись на думку Беньяміна про те, що мистецтво – мається на увазі передусім образотворче мистецтво – докорінно змінюється засобами його технічного відтворення, Г. Бьоме розвиває її далі, доводячи, що й природа нині дедалі більше втрачає свою самобутність і перетворюється на предмет постійного відтворення й репродукування.

Термін *Reproduktion* українською мовою можна перекласти як відтворення, про що свідчить і “Словник іншомовних слів”<sup>66</sup>. Проте це тільки перше значення цього слова в українському перекладі. А є ще й друге, яке тлумачить цей термін як “твір образотворчого мистецтва, кресленик або фотознімок, відтворений поліграфічним способом”. Саме такий зміст має на увазі В. Беньямін, говорячи про докорінну зміну творів мистецтва, коли вони репродукуються і тиражуються сучасними технічними засобами. Саме це й відображає термін “репродукція”, відповідно до якого твір мистецтва, витворений руками в одному примірнику, засобами технічної репродукції втрачає свою “справжність”, свою неповторність, а отже й своє достоїнство.

Бьоме якраз і говорить про природу і як про предмет відтворення, і як про репродукцію, що утворює нову реальність. Це означає, що “природа вже не є для нас чимось даним. Природа завдяки виготовленню є чимось можливим”<sup>67</sup>. – “Можливість відтворення природи, –

<sup>66</sup> Словник іншомовних слів (за редакцією члена-кореспондента АН УРСР О.С. Мельничука). – К.: Головна редакція УРЕ, 1974. – С. 583.

<sup>67</sup> *Böhme G. Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit.* – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992. – S. 115.

думку Бьоме, – покладає край уявленню про природу як про щось абсолютно протилежне сфері людського витворення. Тому нині заклики до природи як до цінності видаються ідеологічними, адже вони звертаються до уявлення про природу як до чогось усталеного саме тоді, коли воно (це уявлення) – історично геть незворотно – руйнується”<sup>68</sup>.

Отже, варто наголосити на тому, що природа і культура взаємоперетинаються, вони не доконечно чимось протилежні одна до одної, а взаємодоповнювані складники одного й того самого витвору. Природа – це не тільки довкілля людини, а й складник її культури. Так само і людина та її культура – це не просто частина природи, а отже тільки її довкілля. Людина разом із культурою утворює саму цю природу, так звану “другу природу”.

Звісно, про “другу природу” написано досить багато, згадаймо і Гегеля, і Маркса, франкфуртців, зокрема Т. Адорно та ін. Проте “друга природа”, звернімося знову до Гегеля, має ще один, вкрай важливий для нашого дослідження, зміст, пов’язаний із “субстанційною звичаєвістю”, існуючи в “простій тотожності з дійсністю індивідів”, в якій “моральне постає як її загальний спосіб дії – як *звичай, його звичка як друга природа*, що заступила першу просто природну волю і виступає проникаючою душею, значенням і дійсністю його існування, живим і наявним як світ духом, чия субстанція така первинна, як дух”<sup>69</sup>. І так само, як у людині звичка є “другою натурою”, так само звичаї і заведення постають “другою природою” в суспільстві, як його субстанційна звичаєвість. У зв’язку із цим хотів би ще раз наголосити на тому, що така “друга природа” у своєму моральнісному вимірі прориває ланку в ланцюгу суто природних, причиново-наслідкових відносин, утворюючи нові, необтяжені цими відносинами, залежності, що мають набагато надійніший авторитет, набагато міцнішу силу, аніж сама природа. Отже, в субстанційній звичаєвості “друга природа”, по-перше, має об’єктивне “існування, що піднеслось над суб’єктивною думкою й бажанням, а отже, *суцї в собі й для себе закони і настанови*”<sup>70</sup>. По-друге, як складник культури природа містить потенціал раціоналізації та універсалізації, який і розгортається в так званій другій природі.

<sup>68</sup> Böhme G. Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. – S. 115.

<sup>69</sup> Гегель Г.В.Ф. Основы философии права. – § 151. – С. 149.

<sup>70</sup> Там само. – С.145.

Я хотів би продовжити цей ряд, запровадивши термін “третьої природи”. Вкрай важливою тут є концепція “діалектики природи”, до якої звернувся в середині своєї творчості Шелінг і яку потім розвиватимуть франкфуртці, зокрема Адорно, Маркузе, Блох та ін. Ідеться про Шелінгову контрреволюціоністську метафізику, згідно з якою вся попередня історія людства є регресією від вищого до нижчого стану, “падінням природи”, що після первинного “витіснення” божественності зі світу проходить шлях до наступного “воскресіння природи” возз’єднанням Бога і Всесвіту. Подібною ідеєю просякнена також і концепція природи Новаліса, який писав: “Бог... є метою природи, причому такою метою, з якою вона має одного разу вийти в гармонію”<sup>71</sup>.

Ця релігійно-містична доктрина дістала свого подальшого розвитку у філософії природи Адорно та Горкгаймера і перетворена на світську “діалектику проствітництва”. У нашому дослідженні на основі викладених думок ми можемо висунути гіпотезу, що друга природа відчуженням у людській культурі через людину дістається свого визволення, коли людина, творячи природу, досягає свого “Божого образу і подоби” в “третьій природі”. Я запроваджую це поняття “третьої природи”, що міститиме культуру, так само як культура міститиме природу. Саме така “третя природа” набуває нової каузальності, нової спонукальності, через що в бутті реалізується належне. Третя природа досягатиме належного саме тому, що, створена самою людиною, вона сягатиме також і розумного, з яким людина вступатиме в комунікацію і шукатиме порозуміння.

Проте так само, як у феномені пасажу, звернімося знову до В. Беньяміна, речі поєднуються за ознаками, що створюють віртуальний, сюрреальний світ<sup>72</sup>, так само і природа в людському

<sup>71</sup> Цит. за *Маєр-Абіх К.М.* Повстання на захист природи. – С. 106.

<sup>72</sup> На це звертає увагу В. Єрмоленко в статті “Марення модерну: сюрреалізм, Вальтер Беньямін і паризький *passage*”: “Зближення Пасажів з простором поезії та візіонерства не є випадковим: вітрини цих критих галерей були синкретичними колажами, містили речі та феномени, що здавалися несподіваними, чий природні контексти були надзвичайно віддалені один від одного. “Органічний та неорганічний світ, низька потреба та безцеремонний шик поєднуються у найсуперечливішому зв’язку, товари проникають один крізь одного без будь-яких перепон, наче образи у найзаплутанішому сні”. Тут, немовби в найсміливішому сюрреалістичному тексті, розташовуються одне поряд із одним “польовий бінокль та квіткове насіння, гвинти та ноти, косметика та опудало видри, хутра та револьвер”. Вітрина магазину сама стає найсюрреалістичнішим із колажів. “Якщо поряд із крамницею чоботаря розташована кондитерська, підвідски для шнурівків стають схожими на лакриці... Гребінці, зелені, мов жаби, червоні, мов корали, плавають у вітрині, немов в акваріумі. Труба стає мушлетою, окарина – підпорою для ширми” (*Єрмоленко В.А.* Марення модерну: сюрреалізм, Вальтер Беньямін і паризький *passage* // Філософська думка. – 2006. – № 6. – С. 53).

середовищі перетворюється на такий світ колажів, що *немов би* втрачають будь-який свій каузальний зв'язок з органічним і неорганічним світами. Тут утворюються цілковито нові зв'язки і нові взаємодії, які, “з погляду природи”, тобто “першої природи”, є чимось випадковим і неорганічним, а “друга природа” постає як дещо цілковито маргінальне. Таким чином “третя природа” стає “першою”, утворюючи той світ сутностей, де “природна природа” сама дедалі більше постає як віртуальна реальність чи “тінню в печері”<sup>73</sup>. Сягаючи стану належного, третя природа набуває і етичних вимірів, а отже, метафізика поступається місцем етиці як першій філософії.

Створювана і постійно відтворювана третя природа прагне до дедалі більшого проникнення у світ. Отже, ця “третя природа” набуває самостійного існування, самостійної динаміки розвитку. Проте, зауважимо, вона не перетворюється на симулякри в Бодрияровому сенсі, які, втрачаючи свою кореспондентність зі справжньою реальністю, “заміняють цю реальність знаками реальності”<sup>74</sup> і перетворюються на квазіреальність. Адже ця третя природа не є чимось абсолютно штучним, на кшталт того, як справжні квіти або дерева замінюються ерзацами, виготовленими з пластика. Третя природа створюється на основі дедалі більшого використання законів самої першої природи, зокрема й законів органічного світу. І в цьому сенсі “третя природа”, *знімаючи* у собі “другу природу”, дедалі більше вписується в “першу природу”, отже, не є чимось антагоністичним щодо неї. Звісно, висунена мною концепція схожа радше на фантазію чи утопію. Проте аж ніяк не можна заперечувати таку тенденцію, принаймні як гіпотетичну можливість. Хоча це може бути не тільки гіпотезою, а й регулятивною ідеєю. Нагадаю ще раз, без утопії не було б новоєвропейського трансценденталізму, який може правити за дороговказ і в нашому пошуці шляхів досягнення злагоди з природою.

Отже, такий стан речей зумовлює виникнення концепцій, спрямованих на те, аби довести, що взагалі не варто говорити про екологічну

<sup>73</sup> За алегорію таких стосунків людини з природою за доби формалізованого розуму може правити наведений М. Горькаймером епізод, коли хлопчик, дивлячись на небо, запитує батька: “Тату, а що рекламує місяць?” (Див.: Горькаймер М. Критика інструментального розуму. – С. 96.). Ще одним дотепним свідченням такого становища є реклама жувальної гумки “Орбіт”, коли той чи той природний продукт постає тільки як знак жувальної гумки з відповідним смаковим наповнювачем: “смачно, як орбіт з кавуном (чорницею і т.д.)!”.

<sup>74</sup> Бодріяр Ж. Симулякри і симуляції / Пер. з фр. В. Хавхун. – К.: Основи, 2004. – С. 7.



кризу. Скажімо, представник сучасної філософії техніки Гюнтер Рополь вважає хибним і неспроможним ідеологічний складник екологічного руху, стверджуючи, що “люди залишаться й повинні лишитися *“maistres et possesseur de la Nature”* – повелителями і володарями природи – і що екотехнологічний поворот, який розглядається мною, має у своїй перспективі саме кінець природи”<sup>75</sup>.

Про “кінець природи” пише й Ентоні Гіденс у книжці “Нестримний світ”: “Кінець природи вочевидь зовсім не означає, що фізичний світ або фізичні процеси перестали існувати. Він стосується факту, що лише дуже незначна частка нашого навколишнього матеріального середовища бодай залишилася незайманою через людське втручання”<sup>76</sup>. Саме таке становище породжує зміну в системі ризиків, які із зовнішніх, спричинених самою природою, перетворюються на внутрішні, спричинені людиною. Проте від цього вони не стають передбачуванішими і контрольованішими. Бо ризики, пов’язані з контингентністю світу, фактично подвоюються. Адже, перетворюючись на другу й третю природи, природа тим часом не втрачає своєї природності, тобто існує за тими самими матеріальними законами, які діють об’єктивно, відповідно до “логіки речей”.

Представники ритерської школи (Й. Ритер, Г. Любе, О. Марквард та ін.), спираючись на Гегелеву реальну філософію, яка охоплює філософію природи і філософію духу, розглядають природу як сходинку розвитку духу через нарощування рефлексивності, яка поєднується з поступом свободи. Адже вони вважають, що тільки через підкорення природи дух постає духом. А тому й заперечується актуальність екологічної кризи, яка розглядається як суто ідеологічний витвір, що заступає ідеологію “соціального питання”. Одо Марквард саркастично хизується з екологічного принципу збереження, дотепно переформулюючи на новий лад 11-ту тезу Маркса про Фюєрбаха: “Раніше філософи лише змінювали світ, тимчасом як йдеться про те, щоб його пощадити (*verschonен*)”<sup>77</sup>.

Вони тлумачать сучасне індустріальне суспільство, яке за часів Гегеля було тільки у зародку, а сьогодні врешті-решт дійшло своєї за-

<sup>75</sup> Рополь Г. Техника как противоположность природы // *Философия техники в ФРГ.* – С. 203–204.

<sup>76</sup> Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя (Пер. з англ. Н. Поліщук). – К.: Альтерпрес, 2004. – С. 25.

<sup>77</sup> Цит. за виданням: *Апель К.-О.* Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу // *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. Підручник. – С. 407.

вершеної інституційної форми, як суспільство свободи. Вже Й. Ритер у своїй славнозвісній інтерпретації Гегелевого вчення про власність<sup>78</sup> захищає його положення про те, що людина досягає свободи тільки через оречевлення (*Versachlichung*) навколишнього їй світу.

1. Розвиток людської історії, мабуть, і всієї історії буття, характеризується дедалі настійливішим утвердженням духу.
2. Дух є іманентним телосом буття; природа має тільки похідну (*extrinsische*) цінність, оскільки вона є підґрунтям духу.
3. Тенденція розвитку “від природи до духу” безперечно позитивна; оскільки сучасне індустріальне суспільство завершує процес раціоналізації, воно є найпрогресивнішою, навіть найдовершенішою з усіх відомих форм буття.

Звісно, представники ритерської школи не заперечують існування певних вад розвитку науково-технічного прогресу, а тому сучасні тенденції розвитку, на їхню думку, потребують певних коректив. Проте ці корективи стосуються тільки технічного прогресу, тобто опанування побічними наслідками розвитку техніки. Зрештою, ця позиція, що властива і неоконсерватизму загалом, великою мірою спирається і на Гегелеву філософію. Гьосле називає цю тенденцію вульгарним гегельянством, зауважуючи таке: “той факт, що вульгарне гегельянство не взмозі уявити собі вражаючу екологічну катастрофу, радше свідчить проти нього, аніж проти ймовірності цієї катастрофи; разом з тим його нездатність непокоїтися масовим знищенням рослинних і тваринних видів (результат поступального духовного занепаду) є радше ще одним приводом для занепокоєння, аніж аргументом проти небезпечності сучасної ситуації”<sup>79</sup>.

Хоча позиції ритерської школи, як неоконсерватизму загалом, властиві й слушні моменти, зокрема, це стосується критики принципів “збереження”, “пощади” та ін., адже ці принципи хибують ще й тим, що ми, люди, так само, як інші живі істоти, можемо існувати тільки за рахунок іншого життя й опосередковано за рахунок усього навколишнього світу.

Треба зауважити, що останнім часом можна спостерігати й певні настрої розчарування та песимізму щодо того, що екологічні проблеми взагалі можна вирішити. Скажімо, представник дескриптивно-аналітичної школи Інгольфур Блюдорн у своїй книжці “Політика постекологізму”

<sup>78</sup> *Ritter J.* Person und Eigentum. Zu Hegels “Grundlinien der Philosophie des Rechts”, §§ 34–81 // *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* (hg. von M. Riedel). 2 Bde., B. II. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975. – S. 152–175.

<sup>79</sup> *Гьосле В.* Практична філософія в сучасному світі. – С. 190.

кваліфікує нашу добу термінами “постекологізму”, “постдемократії”, “симулятивної демократія” тощо. На його думку, постмодерна демократія характеризується двома рівнопорядковими моментами, що існують водночас, а саме – незнаним досі знанням необхідності радикальних і нагальних екологічних змін у суспільстві, з одного боку, і незаперечною стійкістю засадничих цінностей і принципів постіндустріального ліберального суспільства споживання – з іншого.

Головна теза Блюдорна полягає в тому, що критичний проект суспільної емансипації минулих десятиліть вичерпано, а ентузіазм екологічних рухів боротьби за довкілля, властивий їм принаймні з 60-х років, звівся нанівець. Висунені концепції сталого суспільного розвитку як альтернативи суспільства споживання перетворилися на порожні ідеали. Звідси робиться висновок, що настав час так званого постекологізму, а демократії, за допомогою яких здійснювалося прагнення вирішити всі проблеми, зокрема й екологічні, перетворилися на “симулятивні демократії”: всі тільки тим і займаються, що говорять, що треба щось робити, проте нічого не роблять, і в суспільстві нічого не змінюється<sup>80</sup>. Навіть більше, попри всі застереження, оприлюднені у “Межах зростання” та “Принципі відповідальності” більш як чверть століття тому, економічна експансія у світ не тільки не припинилася, а й ще більше прискорює свої оберти в глобальній економіці, захоплюючи країни “третього світу”.

З цією позицією водночас погоджується і сперечається Даніель Гаускност у своїй праці “Страшений штиль. Симулятивна революція сталості”. Гаускност погоджується з обома положеннями Блюдорна про те, що офіційна політика і частина громадськості, з одного боку, закликає до змін, з іншого – у своїх діях відмовляється від них. Однак дослідник звертає увагу на те, що обидві позиції не можуть збігатися в одному і тому самому акторі соціальних дій. Насправді, на його думку, один і той самий політичний актор фактично не може мати волі до радикальних змін і здійснювати їх, і водночас захищати статус кво? Отже, наголошує Гаускност, це різні актори суспільства, з різними інтересами<sup>81</sup>. Щоправда, можна заперечити Гаускносту: оскільки сам актор може належати до різних функціональних

<sup>80</sup> Див.: *Blüdnorn I.* Post-Ecologist Politics. Social theory and the abdication of the ecologist paradigm. – London, 2000; *Blüdnorn I.* Billig will ich. Post-demokratische Wende und simulative Demokratie // *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, 4/2006. – S. 72–83.

<sup>81</sup> *Hausknost D.* Rasender Stillstand. Die simulierte Nachhaltigkeitrevolution // *Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas* / M. Sapper, V. Weichsel (Hg.). – Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008. – S. 18.

соціальних систем, така суперечність цілком імовірна й для одного й того самого соціального актора. Скажімо, можна бути активним членом екологічного руху та ініціювати ухвалення відповідних законів і водночас купувати й споживати ті товари, виготовлення яких забруднює довкілля.

Хоча, як я гадаю, що стосується демократії, то тут сьогодні справді є проблема. Проте демократія завжди була проблемою. Оскільки ми можемо разом вирішувати тільки ті питання, які ми справді можемо вирішувати разом, тобто коли ми справді безпосередньо спілкуємося, слухаючи одне одного і говорячи одне одному, як це було, наприклад, в античному полісі. А як бути в складному суспільстві, коли ми постійно граємо якісь ролі і виконуємо якісь функції? Адже, належачи до окремих соціальних систем, ми постаємо як функції, здійснюючи здебільшого анонімну комунікацію.

Проте варто зауважити, що дещо таки змінюється. І той факт, що довкілля в західних країнах останніми десятиліттями стало все-таки чистішим, є свідченням тих змін, які не останньою чергою виникли в результаті екологічних рухів. Звісно, якщо підходити до цієї проблеми тільки дескриптивно-аналітично, що й робить Блюдорн, то ці зміни видаються не надто помітними. Якщо ж до цих проблем підходити прескриптивно-нормативно, то такі зміни доволі значущі, адже змінюється саме ставлення до цих проблем, отже, змінюється ціннісно-нормативна система, пов'язана і з етикою, і з правом.

Однак цілком можна погодитися з положенням Д. Гаускноста про те, що жодна модерна демократія не в змозі впоратися із завданням по-новому створити систему відтворення всієї соціальної системи, комплексного і справедливого обміну з природою. Сучасні демократії, імовірно, й не створені для такого завдання, вони й не мають відповідних засобів і механізмів прийняття рішень, аби завдяки їм опанувати соціально-економічний базис, не зазнавши невдачі. Такі демократії з самого початку були налаштовані на безупинне економічне зростання і необмежений, *sine quan non*, технологічний прогрес, обравши його за мету розвитку суспільства, їхні інституції і були спрямовані на виконання цього завдання<sup>82</sup>.

Хоча така ситуація є ще й свідченням не тільки недостатньої активності екологічних рухів, екологічної політики того, що економіка, наука, техніка тощо, так би мовити, “не встигають” за ціннісно-нормативними вимогами “чистого довкілля”, а й обмеженості принципу екологізму як

<sup>82</sup> Hausknost D. Rasender Stillstand. Die simulierte Nachhaltigkeitsrevolution. – S. 19.

такого, що як прояв натуралістичної хиби прямо веде до “екологічного ідеалізму”, або до екологічної “ідеалістичної хиби”. Адже стрімке забруднення довкілля зауважило саме потребу захисту навколишнього середовища, що спонукало до того, щоб норми і нашого спільного буття, і буття разом з природою обґрунтовувати зверненням до самої природи. І методологічно, і аксіологічно таке звернення призвело до екологічної натуралістичної хиби, адже людина не є тільки природною істотою, отже, з самої природи не можуть бути виведені норми нашого поводження з нею.

Зворотним боком цього процесу стала ідеалізація самої природи. Прагнучи обґрунтувати правові та етичні норми, спираючись на саму природу, ми й потрапляємо в пастку екологічної “ідеалістичної хиби”, коли легітимовані природою норми не мають кореляції з дійсністю і фактичністю: політикою, економікою, наукою, технікою тощо. Вони перетворюються на гальмо розвитку цих сфер або на них ніхто не зважає, удаючи, щоправда, свою неабияку занепокоєність. Коли громадська думка вимагає ефективних дій, а ці дії не вдаються, залишається тільки робити вигляд: імітувати й симулювати їх. Тому я навздогін поняттю Блюдорна “симулятивна демократія” пропоную запровадити ще й поняття “симулятивна екологія”, або “екологічна симуляція”. “Екологічна симуляція” є свідченням глибокої кризи екологізму як принципу, що має спонукати нас до пошуку інших принципів і способів вирішення цих проблем.

#### **4.5. Проблема обґрунтування принципів екологічної етики**

Пошуки способів подолання екологічної кризи передбачають і вихід за межі екологізму як принципу, за яким світ людини зводиться тільки до довкілля. Адже тільки людина здатна якщо й не вийти за межі харчового ланцюга, то хоча б деякою мірою дистанціюватися від нього, утворивши дистанцію до суто каузальних і системно-функціональних зв'язків, отже, до свого природного довкілля. Така дистанція є результатом такої системи, як культура, розвиток якої утворює *рівні дистанціювання*, збільшуючи відстань до “харчового ланцюга”.

Тим більше, що тільки людина здатна відчувати й усвідомлювати, як потерпає природа від того, що одна жива істота пожирає іншу. Тому лише людина здатна не тільки сама вийти (принаймні частково) за межі харчового ланцюга, а й вивести (також частково)

й інших живих істот за його межі. Звісно – і тут ще раз варто наголосити, – що це можливо тільки *частково*, і цю можливість треба розглядати тільки як регулятивну ідею, яку не можна цілковито реалізувати у світі, але на її основі можна створити такі оази у світі, де ця ідея реалізується.

Спершу цей прорив проявляється в золотому правилі звичаєвості: “І як *бажаєте*, щоб з вами люди чинили, так само і ви чиніть їм”. Надалі золоте правило має трансформуватися і у ставленні людини до природи: “І як *бажаєте*, щоб з вами природа чинила, так само і ви чиніть їй”.

Я переконаний, що дух справді підноситься над природою, проте не тільки через її підкорення, а передусім через поширення золотого правила на природу, тобто коли людина взмозі підвестися і над власною природою, відповідаючи у своїй діяльності “закону природи загалом”, а отже, ставлячись до фрагментів природи з відповідальністю та піклуванням. Інша річ, що ми маємо відшукувати залежно від історичної ситуації та наших пізнавальних здатностей відповідну часову формулу категоричного імперативу й шукати можливостей її інституціалізації. Таку нову формулу, як ми бачили, запропонував Кант другою редакцією категоричного імперативу, який передбачав відповідність дії всезагальному закону природи. І нам також доведеться спрямовувати свій пошук на формулювання категоричного імперативу, який відповідав би новому рівню філософського знання і який обмежував би наші інтервенції у світ.

Таким чином, згадані інтервенції в природу мають бути обмежені відповідними принципами. Скажімо, Маєр-Абіх висуває такі принципи:

- щось змінювати варто тільки тоді, коли для цього є достатні *підстави*;
- кожна зміна – це *перетворення* чогось наявного (яке вже має власну цінність) на щось майбутнє;
- щось змінювати можна тільки тоді, коли завдяки цим змінам воно стає *ліпшим*, аніж було досі;
- ліпшим воно може стати не тільки завдяки мистецтву, а й завдяки перетворенню на предмети *споживання*<sup>83</sup>.

Сюди цілком можна додати й принцип “неруйнування-творення”, запроваджений українським дослідником Г. Марушевським, про який ішлося раніше.

<sup>83</sup> Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від довілля до спільносвіту. – С. 119–120.

Звісно, цей перелік, точніше пошук принципів, можна продовжити. Скажімо, я запропонував би ще й такі принципи:

- щось змінювати можна лише тоді, коли ця зміна матиме зворотний характер, тобто за допомогою певних дій її можна повернути до вихідної точки. Коротко цей принцип можна назвати “принципом зворотності”.

Як імператив він може мати такий вигляд: “перед тим, як щось змінювати, подбай про те, щоб ця зміна могла мати зворотний характер!”.

Щодо природи цей принцип влучно сформулював Гете у “Фаусті”: “бо всяка річ, що постає, / Кінець кінцем нічим стає, І жодна річ буття не гідна”<sup>84</sup>. Щоправда, ці слова Гете вклав у уста Мефістофеля, який себе характеризує як “заперечення усього”. Тому кінцевістю буття володіє диявол, саме він “відповідає” за тлін. І тільки Бог дає буття вічне, і це буття є ідеальним, адже Бог, конструюючи словом буття, промовляючи його, конструює його передусім як буття ідеальне, як логос.

А оскільки будь-яка річ як матеріальна такого вічного буття “не гідна”, то вона в природі й зникає, деконструюється, демонтується. І в біологічній царині природи, коли щось доживає свого віку і “ще не з’їдене” живим, його “деконструюють” інші істоти. Цей принцип деконструювання варто поширити й на рукотворні, створені людиною, речі. Я маю на увазі те, що перед тим, як продукувати речі, треба передбачити, як можна їх депродувати. І якщо за доби ремісничої техніки головним завданням було продукування (конструювання) речей, а за доби машинної техніки – репродукування (реконструювання), то сьогодні одним із найважливіших завдань є депродукування (деконструювання) речей<sup>85</sup>.

Звісно, це не означає, що геть усі, створені людиною, речі мають бути знищені. Адже як створені людиною, вони набувають і ідеального виміру. І це ідеальне і має бути збережено. Адже як *ідеальні* створені людиною речі набувають життя вічного. Як ідеї самих речей, що вже втратили свою споживчу вартість, вони живуть у музеях, книжках тощо, електронних носіях. А отже, людина і “визволяє їх із полону тліну”.

<sup>84</sup> Гете Й.-В. Фауст. Лірика. – К.: Веселка, 2001. – С. 62.

<sup>85</sup> Цей процес доволі складний з огляду на складність сучасних технологій виготовлення речей. Скажімо, сучасний автомобіль складається із сотні тисяч деталей, виготовлених за допомогою великої кількості технологій. Тому його депродукування є дуже складним, енерго- і економічномістким процесом. Тому автомобільні фірми з огляду на екологічну ситуацію у світі сьогодні працюють не тільки над “технологіями продукування”, а й над “технологіями депродукування”.



Однак як *матеріальні*, вони мають бути деконструйовані, щойно настане для них цей час. Знаючи це напевно, можна висунути принцип деконструювання, або депродукування, який водночас є і конкретизацією принципу зворотності. Цей *принцип деконструювання*, або депродукування, звучить так:

- перед тим, як щось конструювати (продукувати), треба знати, як його можна деконструювати (депродукувати).

Як імператив цей принцип звучатиме таким чином: “Перед тим, як щось конструювати (продукувати), подбай про те, щоб його можна було деконструювати (депродукувати)!”.

Таку можливість деконструкції потрібно закладати в саму конструкцію. Тому наступний принцип має звучати таким чином: “Конструюючи (продукуючи) якусь річ, треба закладати в конструкцію можливість її деконструкції (депродукції)”. Цей принцип можна висловити в імперативній формі: “Конструюючи (продукуючи) якусь річ, закладай у її конструкцію можливість її деконструкції (депродукції)!”.

Ці принцип та імператив варто було б запровадити до етично-екологічної експертизи, яку мають здійснювати експерти під орудою громадськості. Його потрібно конкретизувати відповідними нормативними актами, де мають бути чітко прописані технології такого деконструювання. Він особливо важливий щодо шкідливих виробництв та їх продуктів. Адже сьогодні мільйони тонн відходів захоронюють у землі та океанських глибинах без такої деконструкції. Звісно, це потребує великих економічних витрат. Тому принцип доконструювання конкретизується наступним, економічним, принципом:

- щось змінювати варто тільки тоді, коли витрати, пов’язані з поверненням продукту до вихідного стану, враховуватимуться у вартості, а відповідно й у ціні виготовленого продукту (товару).

Тобто ціна має відображати не короткострокові, а довгострокові витрати, пов’язані з усім ланцюгом буття тієї чи тієї речі: її виготовлення, споживання (експлуатації) та утилізації. Саме врахування цих витрат і має визначати рентабельність виробництва. Як імператив цей принцип можна сформулювати таким чином: “Закладай у вартість товару (а отже і в його ціну) витрати, пов’язані з його утилізацією!”.

Потрібно зауважити, що ці принципи та імперативи є не категоричними, а гіпотетичними. Вони радше є імперативами вміння, а не імперативами моральними. Їх дотримання, реалізація та виконання залежить від суспільного знання, техніки й технології, а також економічних можливостей це знання та відповідні технології застосовувати. Їх

використання залежить також від компромісу інтересів у суспільстві, на основі якого має бути утворено баланс між інтересами, складником якого мусить бути також баланс між “близькими” та “далекими” інтересами. Регулятивною ідеєю тут має стати емансипативний інтерес, що трансцендує за межі емпіричного, тобто за межі і близьких, і далеких інтересів.

Виявлення такого балансу досягається не тільки ринком, а й позаринковими чинниками. Тому використання цих принципів можливе тільки в демократичному, відкритому суспільстві, де є умови й можливості виходу за межі безпосередніх інтересів, а отже, для проведення екологічної експертизи, яка рахувалася б з далекими інтересами. Отже, наступний принцип такий:

- щось змінювати можна лише тоді, коли ця зміна, а отже й наслідки, а також побічні наслідки, які згодом виникатимуть із цих змін, можуть бути легітимовані екологічною експертизою.

У ситуації неможливості проведення такої експертизи, а отже й невизначеності передбачення таких наслідків такої дії, варто утримуватися від дій. А тому можна сформулювати наступний принцип, принцип утримання від дій:

- у ситуації, коли результати дій важко передбачити або виникає сумнів щодо позитивного впливу їх на людину, людське довкілля або природу загалом, треба утримуватися від цих дій. Імперативною формою цього принципу має бути вимога: “*In dubio contra proectum!*” (У разі сумніву утримуйся від дії!)

Звісно, фахівці-експерти не можуть бути останньою інстанцією в гарантуванні істинності такої експертизи, тим більше, що вони можуть бути заангажованими тими, хто цю експертизу замовляє і проводить. Тут можуть бути використані різні технології, пов’язані з прихованими перлюкутивами, спрямованими на введення в оману, маніпуляцію свідомістю, тобто реалізацію партикулярного (близького) інтересу. Тому наступним принципом має бути:

- принцип громадської відкритості, імперативною формою реалізації якого має бути вимога: “Дбай про те, щоб екологічна експертиза була якомога відкритішою і здійснювалася під контролем громадськості”!

Звісно, запропоновані принципи не можуть претендувати на вичерпність. У багатьох випадках ми повинні утримуватися від дій, і ці утримування також можуть стати вчинками набагато значущішими, аніж самі дії. Принцип утримання від дій, можливо, переформулюватиметься з принципом недіяння, однак він постає у трансформований спосіб

дискурсивної практичної філософії, адже те, від чого варто утримуватися, встановлюється дискурсивним практичним розумом. Тобто це теж дія, проте дія не інструментальна, а комунікативна, яка також є активною дією.

Тому для вирішення сучасних проблем в умовах розвитку науково-технічної цивілізації трохи наївною постає апеляція безпосередньо до концепту недіяння<sup>86</sup>. Звісно, в певних межах цей принцип може бути ефективним, як, скажімо, принцип “великої відмови”, висунений свого часу Г. Маркузе. Тим більше, що внаслідок кумулятивного розвитку сучасних технологій, пов’язаних із генними-нано-робототехнологіями, результати їхнього впровадження з огляду на постійний брак знання щодо радіусу їхньої дії, швидкості поширення та ймовірних наслідків непередбачувані.

Тому і останнім часом цей принцип актуалізується деякими авторами. Наприклад, американський футуролог Біл Джой у статті “Чому ми не потрібні майбутньому” пише: “Єдиною реалістичною альтернативою, яку я бачу, є відмова. Нам потрібно відмовитися від усіх небезпечних технологій і спрямувати свій пошук на встановлення меж певним формам знання”<sup>87</sup>. Цей принцип, отже, має діяти у сфері науки, техніки і технології, які ймовірно призводять до непрогнозованих або ймовірно негативних наслідків застосування їх. Він може бути доповнений Йонасовим принципом “переваги негативних прогнозів над позитивними”.

До цього принципу можна додати ще й принцип “відмови споживачів”, які внаслідок екологічної кризи, голосуючи гаманцем, мають утримуватися від тих товарних пропозицій, реалізація яких власне й завдає неабиякої шкоди природі. Адже не тільки виробники матеріальних благ, а й споживачі цих благ відповідальні за екологічну кризу.

<sup>86</sup> Я не поділяю позиції українського дослідника Анатолія Пипича, який у критиці так званого діяльнісного підходу, а з ним і комунікативної теорії, вважаючи її його різновидом, звертається до концепції “не-діяння”, або “утримання від дій”, яка, на його думку, є настановленням на утримання від дій, не тільки не продуманих чи недостатньо продуманих, а й дій ретельно продуманих. Це настановлення якраз і змушує надавати перевагу “мовній комунікації” перед “силовою”, дотримуючись певних правил у такій комунікації, тримати себе “в рамках”. Нарешті, вона ж налаштовує на те, щоб надавати перевагу мовчазній згоді навіть перед “мовною комунікацією”, реалізуючи тим певний не тільки методологічний, а й світоглядний принцип “у-вей”. Пипич А. “Теорія соціального опосереднення” як різновид філософської позиції “постмарксизму” (методологічний аспект) // Цінності громадянського суспільства і моральний вимір: український досвід / Ред. Єрмоленко А.М., Кисельова О.О. – К.: Етна-1, 2005. – С. 242.

<sup>87</sup> Joy B. Warum die Zukunft uns nicht braucht // FAZ, 06.06.2000. – S. 49.

Цей принцип в узагальненому вигляді і було сформульовано Гансом Йонасом як принцип “*In dubio contra projectum*”.

Проте знову ж таки виникає запитання, хто має встановлювати ці межі: окремі політики, господарники, науковці чи інженери та технологи, а може домогосподарки, і наскільки легітимними, отже, обґрунтованими і визнаними суспільством вони можуть бути? Окремий споживач цілком може відмовитися, скажімо, їздити автівкою, пересівши на велосипеда, і навіть знайти чимало послідовників, він може обмежувати себе в харчуванні, відмовляючись від тваринної їжі, а також у речах, виготовлених зі шкіри вбитих тварин тощо.

Однак більшість не полишатиме своїх звичок споживання, збереження і подальше культивування яких спонукатиметься тим самим кумулятивним розвитком технологій, удосконаленням вербувальних спроможностей реклами тощо. Відтак відмова, або утримання від дій – хай це буде сфера науки, техніки чи технології, недіяння взагалі, – не можуть бути засадниченими тільки індивідуальною етикою, хоч би якими засобами ми зверталися до сумління людини, її доброї волі. Тут має бути побудована нормативна система соціальної етики спільної відповідальності, яка уможлиблювала б наше співіснування в суспільстві одне з одним і з природою.

Адже ми переживаємо не просто екологічну кризу, яку можна подолати, ми переживаємо перманентну екологічну та антропологічну кризи, які не можна усунути, а можна тільки пом'якшити, спрямовуючи соціально-економічний розвиток певним руслом. Тому потрібна саме активна позиція, що якраз і пов'язано з виробленням разом тієї нормативної системи, яка уможлиблюватиме й наше існування разом загалом. І певне поліпшення екологічної ситуації в розвинених індустріальних країнах останнього десятиліття пов'язане не з принципом недіяння, а з виробленням тих етичних і правових рамок, які стримують подальшу експансію технологічного розуму. Як правильно зазначає А. Назаретян, “сьогодні ми, мабуть, вперше ввійшли в таку фазу розвитку, після якої рух зворотним напрямом загрожує фатальними наслідками і для цивілізації, і для всієї біосфери”<sup>88</sup>.

До того ж людині не уникнути й цілераціональності та пояснювальних методів пізнання, засадничених S-O-відношенням природничих наук, що забезпечують дію принципу збереження. Звідси, як показав У. Кольман, досить складно операціоналізувати не тільки положення

<sup>88</sup> Назаретян А.П. Историческая эволюция морали: прогресс или регресс? Вопросы философии. – 1992, № 3. – С. 91.

голістичної етики, а й так званої етики живого<sup>89</sup>. Усе це свідчить також про проблематичність подолання та антропоцентризму в етиці. Скажімо, представник комунікативної етики В. Кульман з цього приводу висловлюється ще категоричніше: “антропоцентризм в етиці подолати вкрай важко, мабуть, взагалі неможливо”<sup>90</sup>. Принаймні можна стверджувати, що питання про подолання антропоцентризму в етиці залишається відкритим.

Утім, річ не в тому, щоб подолати антропоцентризм і побудувати якусь окрему етику довкілля, засадничену постулатами на кшталт “збереження буття” чи “збереження життя”, “недіяння” або “відмови”, а в тому, щоб забезпечити адекватними ціннісно-нормативними формами *стримання* екологічної та соціальної експансії технологічного розуму. Однак такі форми перебувають тільки в стані становлення, тому вирішення екологічних проблем наражається на спротив, часто ставиться під сумнів ідея екологічної меліорації як така, як ми бачили на прикладі ритерської школи.

Та якщо людина завдає такої шкоди природі, чи означає це, що природі було б ліпше повернутися до світу, в якому людей не було. Чи відповідає це природній еволюції, і наскільки це можливо. Звісно, це запитання залишатиметься риторичним, доки ми навчимося відповідати на нього разом з природою. Однак і зараз, мабуть, скориставшись процедурою перейняття ролей (подумки посівши місце “природи”), ми можемо відповісти на це запитання негативно. Адже з втратою людини природа втрачає не просто одного зі своїх складників, вона втрачає культуру, що й відображає цей універсум. Навіть більше, людина крок за кроком з необхідністю втрачає своє безпосереднє відношення до природи. Це відношення дедалі більше стає опосередкованими соціокультурними чинниками, які також розвиваються через універсалізацію.

Адже “культура є людським внеском в історію природи. Це означає, що треба повернутися до природи на основі розуму і свободи” (Маєр-Абіх). Людина переносить концепт *суб’єкта* й на природу, проте цей суб’єкт, на мій погляд, постає не *реальним*, а *уявним* рівноправним суб’єктом, або *квазісуб’єктом* діалогу з людиною, як квазісуб’єкт моралі й права.

Це має бути правова й моральнісна спільнота природи загалом, в якій закони розвитку природного спільноsvіту, тобто природ-

<sup>89</sup> Kohlmann U. Überwindung des Anthropozentrismus durch Gleichheit alles Lebendigen? Zur Kritik der “Animal-Liberation-Ethik”// Zeitschrift für philosophische Forschung. – 1995, b. 49, H. 1. – S. 1535.

<sup>90</sup> Kuhlmann W. Kant und die Transzendentalpragmatik. – Würzburg: Königspausen & Neumann, 1992. – S. 136.

ні закони, корелюються з правовими й моральними законами, що регулюють людську діяльність. Це означає, що природа загалом та її окремі фрагменти отримують статус уявного партнера діалогу, зі стану об'єкта переходять у стан уявного суб'єкта, зі стану залежного предмета (Gegenstand) – в стан партнера (Gegenspieler – скористаймося мовою Г. Маркузе), зі стану довкілля – в стан спільно-світу. А якщо так, тоді ми можемо спробувати перенести й категорії, якими послуговуються для визначення людини й людських відносин, і на природу загалом.

Пізніше ми ще покажемо, що знання законів природи й легітимація законів моралі та права повинні мати єдиний фундамент, що поєднує домагання істини і нормативності на основі досягнення аргументативного консенсусу в дискурсі. Тобто на основі Кантового апіоризму ми покажемо, що і закони природи, і закони моралі та права спираються на єдиний нормативний фундамент, регулятивним принципом якого є а пріорі трансцендентального, або ідеального, дискурсу.

Якщо природа не тільки уможлиблює наше пізнання, а й досягає в нас розуму, який визначає нашу волю в спілкуванні з природним світом, то що тоді вона має нам сказати і яким чином вона може це зробити? Тому основною проблемою постає тут проблема *інституціалізації* діалогу з природою і конкретних механізмів його здійснення, а отже й проблема іншої раціональності. Тут цілком можна погодитися з Маср-Абіхом, який вважає, що повстання на захист природи не слід ототожнювати з повстанням проти розуму. Радше варто реабілітувати розум задля життя. Треба також до цього додати, що всі спроби вирішення цієї проблематики за межами розуму не тільки призводять до романтизації екологізму, не тільки неопераціональні й неефективні, а й містять загрози перетворитися на ті “ліфти”, які підносять догори (до влади) ірраціональні сили в суспільстві, як це було не раз в історії, коли, прикриваючись природою, реалізовувалися партикулярні владні інтереси.

Отже, подолання антропоцентризму можливе не так акцентуалізацією на таких категоріях, як “буття”, “життя”, “фізіоцентризм” тощо (наголос на цих конструктах і романтизація екологічної проблематики повертали б нас до домодерної метафізики та домодерної натурфілософії), як реабілітацією самого розуму. Як слушно зазначає Й. Мітельштраз у вже цитованій статті, “спроба замінити антропоцентричну етику та етику розуму екологічною етикою або етикою довкілля заводить у глухий кут спекулятивної натурфілософії. Майбутнє

екологічного розуму не в екоцентризмі, а у вивільненій від усіх елементів людського егоїзму та екологічної романтики етики розуму”<sup>91</sup>.

Це означає, що “врятувати розум від нерозумної раціональності”, до чого закликає Маєр-Абіх, можливо не так критикою антропоцентризму і зверненням до фізіоцентризму, як реконструкцією самого розуму на основі дискурс-етичної парадигми. Тому я погоджуюся з А. Ауером, який у своїй статті “Господарство та етика. Прологомена до важкого діалогу” зазначає: “технічно-економічний прогрес внаслідок новочасового розвитку досяг того прискорення, яке потребує не так захисту довкілля, як етичної мобілізації суспільства. Майбутнього можна досягти тільки тоді, коли технічно-економічна раціональність возз’єднається з екологічною раціональністю, а обидві, своєю чергою, будуть інтегровані в соціальну раціональність і тим самим в етичний горизонт людської дії”<sup>92</sup>.

Як бачимо, в цій цитаті йдеться принаймні про чотири раціональності. Технічно-економічна, або інструментальна, раціональність, якщо ми прагнемо зберегти своє буття, повинна отримувати свої смисли з екологічної раціональності, тобто наше вторгнення у природу має бути резонантним щодо довкілля. Своєю чергою, цей резонанс ми отримуватимемо тільки через соціальну раціональність, тобто створенням розумних інституцій, які, своєю чергою, можуть бути легітимовані етичною раціональністю, засадничену абсолютними цінностями. Останні, проте, не є чимось метафізично-догматичним, а є результатом дискурсивних практик, засадничених регулятивним принципом ідеальної комунікації.

Це означає, що і екологічний розум, завдяки якому людина редукує світ до довкілля і який дотичний до інструментального розуму, повинен мати свої межі. Проте сам інструментальний розум, так само як і теоретичний розум, як це довів Кант, поставити собі такі межі не взмозі. Так само не взмозі себе обмежити й екологічний розум, прагнучи ойкос людини перетворити на універсум замість того, щоб універсалізувати сам ойкос, тобто будувати його за законами самого універсуму, до якого належить і ідеальний світ моральних норм.

<sup>91</sup> *Mittelstraß J. Ökologie und Ethik – Zur philosophischen Verbindung zweiten Leitbilder // Umwelt und Wirtschaftsethik / Steinmann H., Wahner G.R. (Hrsg.). – Stuttgart: Schäffer-Poeschel, 1998. – S. 27.*

<sup>92</sup> *Auer A. Wirtschaft und Ethik. Prolegomena zu einem schwierigen Dialog // Moral als Kapital. Perspektiven des Dialogs zwischen Wirtschaft und Ethik. Würz M., Dingwerth P., Öhlschläger R. (Hrsg.). – Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Sekretariat, 1990. – S. 45.*



Адже екологічний розум, озброєний цілераціональним, за визначенням прагне необмеженої експансії і в аспекті пізнання, і в аспекті перетворення світу. Він прагне безмежної влади й безмежної могутності, перетворюючи цю могутність на самоціль. Проте потрібна метамогутність, аби обмежити цю могутність, тобто “влада над владою”, влада над могутністю (Г. Йонас), треба, щоб *homo faber* підкорився владі *homo sapiens*, який і вказав би інструментальному розуму на “своє місце”.

Між інструментальним розумом, його місце взмозі встановити тільки практичний розум. У цьому сенсі я поділяю Кантову позицію про примат практичного розуму над теоретичним (і інструментальним), морально-практичного над технічно-практичним, будучи, що-правда, свідомим того, що Кантова позиція недостатня для вирішення сучасних проблем внаслідок свого монологізму.

А отже, варто з'ясувати, в чому саме сьогодні парадигмально позначається практичний розум. Тому в наступному розділі я і прагнути показати, що антропоцентризм можна подолати запровадженням саме комунікативних вимірів розуму, регулятивним принципом якого є ідеальна комунікативна спільнота. Адже комунікативна теорія стверджує, що моральні норми встановлює не окрема людина – такий підхід якраз і залишався б у річищі антропоцентризму, і не спільнота (це теж антропоцентризм, тільки колективний), а все суспільство на основі *a priori* ідеальної комунікації, тобто легітимність норм встановлюється на основі дискурсу всіх можливих суб'єктів. Отже, варто показати і те, що екологічна етика, так само як і етика загалом, має єдиний фундамент у дискурсивній етиці.

## **Дискурс-етичне обґрунтування практичної філософії як теоретична передумова подолання екологічної кризи**

### ***5.1. Зміна парадигми: від філософії свідомості до філософії комунікації. Етика спільної відповідальності***

Як свідчить досвід ХХ століття, загроза людському існуванню, наявному буттю завжди пов'язана із загрозою існуванню людини як особистості, з нехтуванням її правами і свободами, з безлюдністю і неконтрольністю соціального ладу. Саме екологічна загроза свідчить про неспроможність емансипаторсько-прогресистської гіпотези про те, що панування людини над природою уможливило усунення панування людини над людиною. Тут доречно згадати висунену Т.В. Адорно та М. Горкгаймером у “Діалектиці просвітництва” тезу про те, що розвиток продуктивних сил не тільки не призводить до емансипації людини, а навпаки, перетворюється на засіб панування, консервуючи наявні відносини експлуатації. Людина сама є невід’ємним складником природи і пов’язана з кругообігом життя. Отож доволі слушним є положення М. Гайдегера про те, що “людина є пастухом буття”<sup>1</sup>. Отже, вона має здійснювати не тільки панування над сущим, й піклуватися про нього. Проте тут має бути зворотний зв’язок, тобто обмеження панування людини над природою неможливе без обмеження панування людини над людиною, і навпаки.

Тому збереження природи, життя людства можливе тільки в гідних людини умовах, які, так би мовити, відповідають самій “ідеї” людини. Стає дедалі очевиднішим, що гідність людини і шанування природи тісно пов’язані між собою. Однак жодний колишній чи наявний суспільний лад не може претендувати на те, щоб забезпечувати цей зв’язок і робити його ще тіснішим. Тому навряд чи можна знайти відповіді на сучасні екологічні питання в традиційних етосах партикулярних культур. Звідси імператив “збереження буття й життя” повинен бути “знятим” імперативом “справедливості” як регулятивним принципом, що корелюється з “ідеальною комунікативною спільно-

<sup>1</sup> Heidegger M. Über den Humanismus. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975. – S. 15.

тою”, теорія якої розробляється в комунікативній універсалістській макроетиці дискурсу К.-О. Апелем і Ю. Габермасом, Д. Бьолером, В. Кульманом, В. Гьосле. Останнім часом дістає поширення також Християнська етика дискурсу, що розробляється також католицькими теологами Ф. Фургером і М. Шлітом, Г. Ульрихом та ін. Сьогодні тенденція звернення до парадигми комунікації, спілкування, діалогу дістала свого розвитку і в Україні<sup>2</sup>.

У цьому сенсі скористаймося також питанням-відповіддю, що його висуває К.-О. Апель у дискусії щодо принципу збереження, запропонованого Г. Йонасом: “чи можна взагалі врятувати буття та гідність людини *тільки збереженням наявного теперішнього стану*. Точніше, чи не перетворилася природа людини та її технічно і соціокультурно вже перетворене довкілля настільки, що без регулятивної ідеї технічного та соціального прогресу вже не може бути збережено? І чи не містить а рігори можливість етичного збереження гідності людини саме те, що вона ще тільки має бути реалізована – зокрема в сенсі створення гідних людини відносин?”<sup>3</sup>. І Апель позитивно відповідає на це запитання.

Морально-етичні норми та цінності мають спиратися не тільки на наявне буття та необхідність його збереження, а й містити абсолютні виміри людського існування, куди входить трансісторичний – і попередній досвід, що викристалізувався в традиції, і можливий майбутній досвід. Вони повинні відповідати деяким “кінцевим цілям”, які не можуть бути обмежені наявною даністю конкретно-емпіричного “доброго життя” в сенсі Аристотеля, а передбачають “те, чого ще немає”, або “ще-не-буття” (Е. Блох), деякий проект “ліпшого життя” з його ідеальними максимами рівності та справедливості. Вони не виводяться з емпіричної дійсності, а є трансцендентальним виміром буття, який містить не те, що існує, а те, що повинно бути, що задано “фактом розуму” (І. Кант).

Однак, враховуючи нередукованість значущості до фактичності, це – специфічний факт, який не описується емпіричними (зокрема й соціальними та герменевтичними) науками. Цей факт, з огляду на “методологічний поворот” від філософії суб’єктивності до філософії

<sup>2</sup> Див.: Лой А.Н. Патогенез социальных интеграций в постсоветском обществе // Политическая мысль. – 1997, № 3; Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996; Тур М.Г. Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів. – К.: Парапан, 2006; Малахов В.А. Етика спілкування. – К.: Либідь, 2006.

<sup>3</sup> Apel K.-O. Transformation der Philosophie. В. II. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973. – S. 378 ff.

інтерсуб'єктивності, який став розвиватися особливо із 70-х років ХХ століття, концептуалізується й екстериоризується такими поняттями, як “аргументація”, “дискурс”, “консенсус”, що передбачають рівноправні відносини людей у суспільстві і на основі цього – відкрите обговорення громадськістю всіх проблем, зокрема й екологічних. Ці поняття, які стали основними починаючи із 70-х років, застосовуються й у сфері етики та концептуються в комунікативній парадигмі, що проявляється також в етиці дискурсу, або етиці консенсусу. Етика дискурсу формулює інтерсуб'єктивні умови як основу значущості моральних суджень, які постають у реальних процедурах досягнення консенсусу, що орієнтується на регулятивний принцип “ідеальної комунікації”. Добро тут розглядається як ті наміри, становища і цілі, які можуть потенційно отримувати згоду учасників і всіх тих, кого це стосується. Логічно несуперечлива узагальнюваність і потенційна узгоджуваність є тут критеріями моральності.

Цей поворот уможливорює подолання тих негативних особливостей західної етики класичного типу (формальний раціоналізм, антропоцентризм і монологізм вихідних засад), які певною мірою зумовили її нечутливість і до екологічної проблематики. Однак я вважаю, що навряд чи можна вирішити екологічні проблеми, встановлюючи константні, раз і назавжди визначені, змістові (метафізичні або релігійні) постулати і на їхній основі формулювати відповідні моральні приписи і настановлення. До того ж у домодерних світоглядах (навіть у світових релігіях) немає досвіду долаття екологічних проблем, зумовлених розвитком науково-технічної цивілізації. Ми можемо прагнути лише обґрунтувати ті *процедури*, на основі яких люди спільно вирішуватимуть ці проблеми.

Обґрунтування цих процедур, які уможливають досягнення порозуміння щодо норм і цінностей, може здійснюватися на основі відкритого громадського дискурсу як останньої інстанції легітимації.

Ми підійшли до ще одного поняття, а саме до поняття “дискурс”, мабуть, найуживанішого в сучасній філософській і соціологічній літературах. Воно тільки недавно запроваджено в словники та енциклопедії. Є широке тлумачення цього поняття, властиве, скажімо, французькій філософській літературі, де під дискурсом розуміють будь-який мовленнєвий акт. На таке тлумачення натрапляємо і в працях деяких вітчизняних дослідників. Так, В. Лук'янець у статті “Дискурс” “Філософського енциклопедичного словника” таким чином визначає зміст цього поняття: “Дискурс – у сучасній філософії – це “розмова”, “бесіда”, “мовне спілкування”, “мовленнєва практика” будь-якої спільноти, яка опосередкована універсумом лінгвістичних знаків, соціальних інститутів, культурних

символів”<sup>4</sup>. М. Попович у статті “Поняття “дискурс” у метафоричному та логіко-лінгвістичному розумінні” дає таке тлумачення цього поняття: “сукупність установок, що визначає, які речення можуть, а які не можуть бути задані у певному контексті, і є дискурс”<sup>5</sup>.

Проте існує конкретніше, вужче розуміння цього поняття, значення якого скеровано аналізом, “спрямованим на реконструкцію раціонального змісту мовленнєвих висловлювань і обертається довкола аргументації як діалогічної дії. Такий аналіз уможлиблює дослідження передусім структури аргументації як діалогічної метапрактики перевірки й виправдання домагань значущості, які передбачаються або висуваються в мовленнєвих актах”<sup>6</sup>. Така реконструкція і перевірка набувають особливого значення в ситуаціях, коли такі домагання проблематизуються.

Тому для нас важливим є визначення цього поняття, запропоноване Ю. Габермасом: “дискурсом є форма комунікації, що визначається аргументацією, форма, в якій домагання значущості, що стали проблематичними, стають темою обговорення”<sup>7</sup>. Звісно, Габермас не відкидає і інші тлумачення дискурсу, вибудовуючи його архітектоніку<sup>8</sup>. Однак для нас важливим є таке розуміння дискурсу, в якому він постає суспільно-рефлексивною формою прояснення проблематичних смислів, практик, дій, інституцій. Як метайнституція він інститується за доби модерну. “Дискурсивна діяльність, – зазначає Гунар Скірбек, – утілюється у визначальних інституціях модерного суспільства, зокрема в науці, а також у вигляді публічності, що виникли на засадах просвітництва, як передумови осмисленої (sinnvoller) демократії, – у політичній і правовій системах”<sup>9</sup>. Він “вбудовується”, а точніше “надбудовується”,

<sup>4</sup> Лук'янець В.С. Дискурс // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАНУ, 2002. – С. 156.

<sup>5</sup> Попович М.В. Поняття “дискурс” у метафоричному та логіко-лінгвістичному розумінні // Філософська думка. – 2003. – № 1. – С. 29.

<sup>6</sup> Böhler D., Gronke H. Diskurs // Historisches Wörterbuch für Rhetorik. B. 2. – Tübingen: Max Nimeyer Verlag, 1994. – S. 609.

<sup>7</sup> Habermas J. Wahrheitstheorien // Fahrenbach H. (Hrsg.). Wirklichkeit und Reflexion. – Pfullingen: Neske, 1983. – S. 214.

<sup>8</sup> Habermas J. Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung // Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzung mit K.-O. Apel / Hrsg. von Böhler D., Kettner M., Skirbek G. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003. – S. 44–64.

<sup>9</sup> Skirbek G. Religion und Moderne. Die Modernisierung des Bewusstseins und die Notwendigkeit der Religionskritik // Filosofia transcendentalpragmatica. Transzendentalpragmatische Philosophie. Scritti in onore di Karl-Otto Apel per il suo 85° compleanno. – Cosenza: Pellegrini Editore, 2007. – S. 441.

в життєві світи, що забезпечують передрозуміння, без якого неможливе розуміння і досягнення порозуміння. Проте передрозуміння є тільки один із складників розуміння. Як пише Д. Бьолер у статті “Розуміння і дискурс”, “без передрозуміння ми взагалі не могли б щось розуміти, однак тільки за умов критичного застосування передрозуміння ми можемо правильно щось розуміти”<sup>10</sup>.

Отже, в комунікативній теорії методологічно дискурс постає інстанцією критичного прояснення розуміння, тобто правильного розуміння, а соціально він є суспільною метайнституцією, якому мають бути підпорядковані всі інші інституції, практики, проекти. Дискурс передбачає у своїй основі комунікативну дію, спрямовану на досягнення порозуміння, на протипагу стратегічній дії як соціальній формі цілераціональної дії, спрямованої на досягнення певної мети. Варто зауважити, що в дискурсі сфера практичного повертається до свого первинного значення, долаючи вузький горизонт технічно-практичного і визначаючи його. У цьому первинному значенні практичного поєднується мовленева прагматика та етика, мовно-практичне з морально-практичним.

Як суспільна метайнституція дискурс має супроводжувати будь-яку сферу практичного, що має позамовленнєві визначення – політику, економіку, науково-технологічне конструювання. “Жодна практика не повинна здійснюватися без супроводження дискурсу. Оскільки він є конститутивним для визначення смислу і значущості практики”<sup>11</sup>. Це стосується всіх сфер, що розвиваються за власною “логікою речей”. Проте дискурс передбачає також *a priori* “Universe of Diskourse” (Дж.Г. Мід) трансцендентальної (К.-О. Апель, Д. Бьолер) або ідеальної (Ю. Габермас) комунікації. Таке *a priori* також робить дискурсивну етику своєрідним “ідеалістичним позитивізмом”, який постає “по той бік” реалізму та ідеалізму (К.-О. Апель).

У соціальному аспекті дискурс інституціалізується як універсальний громадський дискурс і постає регулятивним принципом і соціальною інстанцією критичної перевірки аргументативно досягненого консенсусу. Як регулятивна ідея він передбачає рівноправну участь *усіх людей* (зокрема й прийдешні покоління) в процесі обґрунтування соціальних, правових, моральних норм і невимушену (без примусу) згоду щодо легітимності цих норм. Такий процес спирається на *принцип універсали-*

<sup>10</sup> Böhler D. Diskurs und Verstehen // Apel K.O. Böhler D. (Hrsg.). Funkkolleg Praktische Philosophie /Ethik. Studentexte III. – Frankfurt a. M.: Fischer, 1984. – S. 985.

<sup>11</sup> Böhler D. Moral und Sachzwang // Ethik im Management. – Zürich: Orel Füssli Ferlag, 2002. – S. 118.

зації, на підставі якого Габермас формулює принцип значущості норм: “Кожна значуща норма повинна відповідати умовам, що наслідки та побічні наслідки, які здогадно виникатимуть з її *всезагального* застосування під час задоволення інтересів *кожного* індивіда, можуть бути без примусу прийняті *всіма* учасниками”<sup>12</sup>.

Із цього принципу як критерію легітимації норм Апелль формулює таким чином відповідну часові *формулу* категоричного імперативу, що має конкретизувати його Кантове визначення: “Чини тільки згідно з максимою, виходячи з якої ти на підставі реальної згоди з учасниками чи їхніми представниками або – замість цього – на підставі відповідного розумового експерименту взмозі припустити, що результати і побічні наслідки в задоволенні інтересів кожного окремого учасника, очікувані із *всезагального* дотримання цієї максими, можуть бути без примусу прийняті всіма”<sup>13</sup>. Така нова *формула* обґрунтована в дусі Канта, адже вона не претендує на якийсь абсолютно новий етичний принцип, даний раз і назавжди, проте вона конкретизує і золоте правило моральності, і категоричний імператив Канта відповідно до парадигмального мовно-прагматичного повороту в практичній філософії. Те, що у Канта позначено як відповідність загальному закону, у Апелля постає як відповідність універсальному дискурсу, характеристиками якого є відкритість, неупередженість і невимушеність.

Дискурсивна етика вкорінена в двох античних провідних мотивах: у сократівській ідеї діалогу і в християнській ідеї спільноти, регулятивним принципом якої є ідеальна або трансцендентальна комунікація. Сократівська ідея діалогу проявляється в тому, що не можна прагнути бути науковцем, тобто у своєму дослідженні прагнути до раціональності, і водночас серйозно стверджувати, що не існує жодної моральної норми.

Однак як тоді бути з тим моїм твердженням, на якому я не раз зауважував, що безпосередня орієнтація на моральні норми, на звичаєвість поклала б край об’єктивності науки, яка ґрунтується на її позаціннісній, позаморальній орієнтації? Та я ще раз на цьому наголошую: засаднича моральна норма має стояти, так би мовити, за плечима дослідника. Вона полягає в тому, що, претендуючи своїм твердженням, теорією або гіпотезою на істину, науковець має передбачати, що вона має бути

<sup>12</sup> Habermas J. Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform “rational”? // Schnädelbach H. (Hrsg.). Rationalität. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984. – S. 219.

<sup>13</sup> Apel K.-O. Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit “aufgehoben” werden // Kuhlmann W. (Hrsg.). Moralität und Sittlichkeit. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986. – S. 231.



визнана всіма тими, хто в принципі може її перевірити. Це означає, що він також передбачає, що всі люди в принципі є розумними істотами. Тим самим він має визнати всіх людей у принципі можливими розумними рівноправними учасниками дискурсу, тобто таким чином визнати їхні однакові права на домагання значущості своїх тверджень, а отже й прагнень істини. Та це вже і є моральною вимогою. Для нього діє основна вимога дискурсу, яку Д. Бьолер формулює так: “Зважай на всіх інших як на рівноправних партнерів з рівними життєвими і ціннісними домаганнями, без чого вони не можуть стати і бути партнерами у дискурсі! Отже, будь співвідповідальним за те, аби вони могли стати і бути такими, щоб бути взмозі якомога краще здійснювати дискурси щодо будь-яких проблем і за можливості вирішувати їх”<sup>14</sup>.

Вона також продовжує традиції післягегелевої філософії інтерсуб’єктивності, переводячи концепт практичного розуму в площину мовленнєвої прагматики, яка на основі трансформації німецького трансцендентального ідеалізму доповнюється *трансцендентальною* прагматикою. “Етика дискурсу як *деонтологічна* етика трансформує *категоричний імператив* Канта таким чином, що вона обґрунтування матеріальних норм на основі *принципу універсалізації, пов’язаного з консенсусом*, делегує *тим, кого це стосується* (Betroffenen) (або їхнім представникам)”<sup>15</sup>.

Інше джерело дискурсивної етики, а саме християнська ідея спільноти, передбачає те, що дискурс є не якоюсь анонімною інстанцією на кшталт Гайдегерового “das Man”, інституцій Гелена або функціональних систем Лумана. Дискурс є *безпосереднім* спілкуванням людей одне з одним як рівноправних суб’єктів і досягнення в цьому спілкуванні згоди і щодо того, що є науково-істинним, і щодо того, що є морально-правильним. У цьому сенсі дискурс є також певною життєвою формою, проте такою, в якій провідною є парадигма “розумного життя” у своєму мовно-прагматичному вимірі.

Сама дискурсивна етика проходить певний шлях “від обґрунтування принципів до орієнтації дії”, як це добре показав представник Берлінської трансцендентальної прагматики Міха Вернер<sup>16</sup>. Наприклад,

<sup>14</sup> Böhler D. Mitverantwortung für die Menschheitszukunft. Die Aktualität vom Hans Jonas // Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas / M. Sapper, V. Weichsel (Hg.). – Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008. – S. 28.

<sup>15</sup> Apel K.-O. Praktische Philosophie als Diskurs-und Verantwortungsethik (Zweiter Vortrag) // Apel K.-O., Höhle V., Simon-Schaefer R. Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie. – Bamberg: Universitäts-Verlag, 1998. – S. 60.

<sup>16</sup> Werner M. H. Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung. – Würzburg: Königshausen&Neumann, 2003.

Вольфганг Кульман – один із представників дискурсивної етики, у своїх ранніх дослідженнях орієнтувався на двоступеневу модель застосування, розроблену Апелем, та останні його дослідження спрямовані на те, щоб “моральний принцип було безпосередньо застосовано до ситуації”.

Я ще повернуся до цієї проблеми застосування дискурсивної етики до конкретних соціальних систем і життєвих ситуацій, звісно, з огляду на співвідношення етики та екології. Зараз же важливо зафіксувати той момент, що в дискурсивній етиці поступово змінюється предмет від дискурс-етичного обґрунтування норм до специфічних способів дії, де ці норми застосовуються. Тут лише зазначу, що такий підхід уможливорює більшу операціоналізацію дискурсу, її застосування до конкретних типів практики. Головне, про що вже йшлося, – дискурс постає не тільки інстанцією обґрунтування моральних норм, а й інстанцією визначення легітимності тих чи тих типів конкретних сфер людської активності. Виникаючи й розвиваючись, дискурсивна етика спершу була спрямована на обґрунтування максим (правил) і норм людської дії, потім поступово її домагання поширилися і на обґрунтування, виправдання та легітимацію всіх проявів людської діяльності: максими, норми, правила, оцінки, плани, вчинки, проекти, твердження тощо.

Наприклад, Д. Бьолер таким чином формулює категоричний імператив: “Поводься так, щоб усі твої твердження, плани або вчинки були узгоджені на основі осмислених і відповідних ситуації аргументів (так, щоб жодний осмислений і відповідний ситуації аргумент не залишався поза увагою, задля цього слід очікувати обґрунтованого консенсусу необмеженої аргументативної спільноти)”<sup>17</sup>. Необмежена аргументативна спільнота і є тією ідеальною, контрфактичною інстанцією, яка забезпечує досягнення істинного консенсусу щодо зазначених вище тверджень, планів, вчинків тощо.

Універсальний дискурс – це й етична, *морально-практична категорія*. Адже його учасники розглядаються не як об’єкти, засоби, ресурси, що постають одне для одного довкіллям, а як рівноправні *суб’єкти* досягнення порозуміння. Отже, це й етика дискурсу, або дискурсивна етика. І в цих словосполученнях подвійний смисл. Адже, з одного боку, це ті правила, за допомогою яких ми можемо досягати порозуміння одне з одним. І найперше серед цих правил – це визнання іншого рівноправним партнером, отже й повага до іншого, визнання його гідності. Це *етика* дискурсу, де наголос зроблено на першому слові. Ці прави-

<sup>17</sup> Бьолер Д. Ідея та обов’язковість відповідальності за майбутнє. Ганс Йонас та етика діалогу: перспективи духу епохи (Пер. з нім. О. Ведрова, О. Шаблій, наукова редакція А. Єрмоленка) // Філософська думка. – 2007 – № 2. – С. 88.

ла за своєю сутністю етичні, адже вони виключають будь-яке інструментальне ставлення до іншого в межах дискурсу. А з іншого боку, ці правила самі визначаються дискурсом, тому це *дискурсивна* етика<sup>18</sup>. У цьому сенсі й перетинаються дискурсивна практика та етика.

Дискурс потрібно поширювати на легітимацію всіх проявів людської діяльності та її наслідків (політичні програми, господарські проекти, наукові дослідження тощо), які згодом матимуть негативний вплив на соціальне та природне довкілля. Д. Бьолер так визначає роль дискурсу в цьому процесі: *“лише ті норми, практики, проекти можуть бути визнані легітимними, які (за умови знання їхніх наслідків і побічних наслідків) могли б бути без примусу визнані всіма можливими учасниками дискурсу в процесі аргументації”*<sup>19</sup>. Як бачимо, ідеальний дискурсивний принцип тут править також і за *телеологічний орієнтир* для стратегічного завершення деонтологічного принципу дискурсивної етики етикою відповідальності, яка не тільки засадничується принципами, а й враховує ймовірні та побічні наслідки людської активності. Це означає, що дискурс може стати засобом перевірки не тільки значущості правил діяльності, а й імовірних наслідків цієї діяльності, а також імовірних побічних наслідків цієї діяльності і щодо людини, і щодо довкілля. А запровадження телеологічного виміру ідеального дискурсу, когерентного до Йонасової вимоги “збереження автентичного людського життя на землі”, дає змогу оцінювати ці наслідки не тільки з огляду на людські “близькі інтереси”, а передусім і “далекі інтереси”, що містить і “інтереси майбутніх поколінь”, і “інтереси природи”.

Однак з огляду на ту обставину, що жодна людина не може взяти на себе відповідальність за всі дії людства, це має бути етика спільної відповідальності. Співвідповідальність постає головним етикоутворювальним принципом для обґрунтування етики глобальної відповідальності. Етика спільної відповідальності знімає у собі етику індивідуальної відповідальності, а соціальна етика – етику індивідуальну.

Вона також виходить за межі конвенційної в сенсі Л. Кольберга та суто інституційної в термінах А. Гелена етик, які спираються на емпіричний фундамент, який власне і діє в межах конкретних ситуацій наявних життєсвітів, проте, своєю чергою, має бути перевірена на предмет своєї універсальної значущості. Аболютизація такої інституційної етики, про що вже йшлося, містить загрозу натуралістичної хиби.

<sup>18</sup> Хоча, можливо, нім. Diskursethik ліпше перекладати калькою як дискурсетика.

<sup>19</sup> Böhler D. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten // Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. – München: Beck, 1994. – S. 265.

## 5.2. Універсальний екологічно-етичний категоричний імператив

Виникає запитання, чи можливо на основі подальшого розвитку принципу універсалізації сформулювати етичний імператив, який містив би екологічний смисл і був би водночас категоричним, універсальним і операціональним? Або, скориставшись Кантовим терміном “формула”, чи можемо ми обґрунтувати мораль, яка була б не якимось абсолютно новим витвором, а тільки новою, відповідною сучасній ситуації, формулою, що давала б нам змогу вирішувати нові завдання доби “викликів і загроз”? Чи можемо ми обґрунтувати нову “конституцію цінностей та норм” і тим самим отримати можливість регулювати відносини в суспільстві й щодо природи?

До цього також додається запитання про те, наскільки ми можемо поширити принципи комунікативної та дискурсивної етики і на природу, враховуючи той факт, що природа загалом і окремі її фрагменти не можуть бути рівноправними суб'єктами діалогу з людиною, адже відносини людини з природою – це не відносини взаємності, це асиметричні відносини.

Проте така невзаємність ще не означає, що комунікативна філософія, звертаючись до концепту консенсусу між людьми, прагне легітимувати підкорення природи, щоб використати її тільки як ресурс або довкілля. Тому хотів би заперечити К.М. Маєр-Абіху, який у своїй вище цитованій мною книжці “Практична натурфілософія” називає етику дискурсу “апофеозом (Paradefalls) етики міжпланетних загарбників або – Платоновими термінами – етикою розбійників”<sup>20</sup>. Адже комунікативна філософія, етика дискурсу, так само як і Маєр-Абіхова практична філософія природи, і прагне встановити певні “культурні рамки” розвитку господарства, науки і техніки. До культури господарства, культури підприємництва і культури споживання звертається й П. Козловські.

Це соціальні рамки – політичні, правові і, нарешті, морально-етичні. Адже розвиток економіки, прагнення прибутку не може бути самоціллю. Економіка повинна мати смисл, тобто її цілі повинні обмежуватися “кінцевою метою”, славновісним “задля чого це все”, і цей смисл задається етикою. А оскільки етика передусім відповідає на запитання про справедливість, то складником практичної філософії природи є і відповідь на запитання про справедливість відносин суспільства з природою, точніше справедливість соціального ставлення до природи.

<sup>20</sup> Meyer-Abich K.M. Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einem vergessenen Traum. – S. 291.

Проте ці культурні рамки не є чимось застиглим, наперед заданим. Їх потрібно постійно визначати, обґрунтовувати, легітимувати. І цей процес має здійснюватися за допомогою громадського дискурсу. Варто зауважити, що етика дискурсу також є голістською, адже вона апелює до цілості, до логосу, але не в сенсі докантової метафізики, до якої цілком імовірно можна віднести й практичну філософію природи Масра-Абіха, а в сенсі комунікативного повороту, де цілісність досягається в консенсусі людей, що досягається на основі рефлексії процесу аргументації, дотримання відповідних процедур, які засадничуються а ргіогі ідеальної комунікації.

Та попри це виникають етики, що будуються не на принципі універсалізації взаємності та симетричності, а навпаки, на визнанні асиметричності відносин людини з природою. У попередніх розділах уже йшлося про деякі такі спроби, згадаймо ще раз етику відповідальності Г. Йонаса.

Представник норвезької школи прагматики Рагнар Ф'єланд у своїй статті "Природа та інструментальний розум" говорить про "необхідність довершення комунікативної етики", поширивши її і на природу. Він вважає, що комунікативна етика, претендуючи на універсалізм, хибує антропоцентризмом. Ф'єланд аргументує це тим, що комунікативна етика виходить з а ргіогі комунікації, нехтуючи тілесним а ргіогі, а тому вона апелює до розуму, залишаючи поза увагою почуття.

Я гадаю, що такий закид не цілком коректний, адже комунікативна теорія навряд чи відкидає і тілесне а ргіогі, і почуття, і інтуїції життєвого світу, що з ними пов'язані. Адже в буденному житті ми здебільшого й керуємося цими інтуїціями, скажімо, не знищуючи навмисно чи без потреби живих істот або не завдаючи навмисно шкоди довкіллю загалом. І ці інтуїції та почуття саме й пов'язані із життєвим світом, центром якого і є людське тіло. Проте сам життєвий світ також має інтерсуб'єктивну основу. Тому а ргіогі комунікації є первинним щодо а ргіогі тілесності. Адже щоб ідентифікувати своє тіло, як зазначає щодо цього Габермас, ми а ргіогі вже маємо займенник "моє". Так само, як і славнозвісна самоочевидність "Я є я" Фіхте вже передбачає займенник "Я". Проте це вже мовні та мовленнєві чинники, засадничені а ргіогі комунікації. Тобто і а ргіогі тілесності, і а ргіогі розуму вкорінені в а ргіогі комунікації.

До того ж з позиції тілесного а ргіогі, як зауважує сам Ф'єланд, цілість природи охоплюється як *довкілля*. І хоча дослідник зауважує, що довкілля – це не об'єкт і не сукупність об'єктів, а рамки, в яких розвивається організм, він не заперечує, що воно може бути використано інструментально для цього ж таки розвитку. Тому інструмен-

тальний і екологічний розум тісно пов'язані між собою. І той, і той спрямовані на забезпечення існування та виживання людини, редукуючи весь світ до можливостей такого виживання. І в цьому разі, як свідчить досвід, у людини не завжди виникає таке почуття, яке кличе зберігати природу, не завдавати їй шкоди<sup>21</sup>.

Тому екологізація природи, що відбувається на основі інструментального розуму, доволі ускладнює застосування до природи таких категорій, як “справедливість”, “самоцінність”, “гідність”, “права” тощо. Ці поняття засадничуються не інструментальним, а комунікативним розумом, який потребує виходу за межі асиметричних відносин і переходу до симетричних відносин, спираючись на концепт визнання в *Іншому* суверенного суб'єкта, принаймні в уяві. Тому, хоч як це парадоксально, потрібен вихід за межі інструментально-екологічного розуму, його дискурс-етична критика.

Що стосується почуття, то ця дискусія сягає принаймні ще суперечки між Шилером і Кантом. Звісно, почуття, а також наші моральні інтуїції (серце, душа) навряд чи можна заперечувати. Вони, про що вже йшлося, є інтеріоризаціями нашого життєвого світу. Проте і в цьому сенсі не слід ототожнювати мотивацію та легітимацію.

Я також цілком підтримую думку Ф'єланда про необхідність поширення комунікативної етики на позалюдський світ і тлумачити людину як члена ширшої спільноти, аніж людська. Проте Ф'єланд услід за Йонасом розглядає таку комунікацію з позалюдським світом як комунікацію опікування. Однак опікування також може містити латентний егоїзм та антропоцентризм. Адже ми можемо опікуватися тільки тими фрагментами природи, збереження яких саме нам корисно і потрібно, а не задля них самих, не задля їхньої самоцінності. Щоб ми сприймали природу як самоцінність, треба вийти за межі асиметричних відносин, які є фактичними, емпіричними і не можуть правити за основу морального принципу.

<sup>21</sup> Коли спостерігаєш, скільки сміття залишають люди після пікніків на природі, поводячись як “інопланетні загарбники” на галявині, навряд чи стверджуватимеш, що вони мають природну інтуїцію і почуття, які стали б на заваді такого варварського ставлення до природи. Тут не спрацює не тільки принцип взаємності, на кшталт того, що природа може “помститися” за таке поводження з нею, а й елементарне усвідомлення того, що, залишивши купу сміття, ти завтра прийдеш саме сюди, але це місце буде забруднене. Тобто близький інтерес зводиться до найближчого, а для усвідомлення далекого інтересу як чинника трансценденталізації інтересу, що власне і лежить в основі морального інтересу, якраз і бракує тієї самої свідомості. Не слід також ідеалізувати ставлення до природи традиційних, зокрема аграрних культур, адже і в цих культурах, коли йдеться про виживання, знищення природи не менше, і діє тут та сама парадигма, просто потужність і масштаби такого знищення набагато менші.

Гадаю, нову формулу етики, в якій була б представлена й природа, можна обґрунтувати, звернувшись знову ж таки до принципу “універсалізації взаємності”, показавши його парадигмальні шаблі й поширивши на всю природу. Тому я хотів би висунути гіпотезу про те, що моральне ставлення людини до природи, а також його інституціоналізація проходять ті самі стадії, що й моральна свідомість самої людини, а саме:

- а) проста взаємність, граничною формою якої є формула “око за око, зуб за зуб”. Це та стадія, коли ми до природи ставимось як до простого об’єкта або ресурса, використовуючи його, так би мовити, не “запитуючи його”. На цьому шаблі годі говорити про ставлення до природи як до самоцінності. У цьому сенсі дія завжди наражається на протидію. І природа так само діє і щодо нас. Підкоряючи природу, ми повинні бути готові до того, що й вона підкоряє і нас. Гегелева діалектика пана і слуги діє стосовно людського ставлення і до природи;
- б) генералізація взаємності й перейняття ролей інших людей (за принципом “і як бажаєте...”). У ставленні до природи така позиція постає в такій формулі: “і як бажаєте, щоб вам так природа чинила, так само і ви чиніть їй”. Тут людина завдяки уяві має перейняти роль природи, тобто подумки поставити себе на її місце й поміркувати, а чи погодилася б вона на таке ставлення.

Перше формулювання такого імперативу, як ми бачили, знаходимо в джайнізмі: “людина повинна поводитися з речами у світі та ставитися до всього створеного у світі, як би вона хотіла, щоб ставилися до неї самої”<sup>22</sup>. Негативною формулою цього імперативу має бути така: “і як не бажаєте, щоб вам так природа чинила, так само і ви не чиніть їй”. Проте здебільшого доволі складно відрізнити те, що ми бажаємо, від того, чого ми не бажаємо. На їхньому перетині виникає сумнів. У цьому разі має вступати в гру принцип *in dubio pro /contra*: “у разі сумніву віддавай перевагу...” / “у разі сумніву відкидай...”. Проте, як зазначає Г. Йонас, те, чого ми не бажаємо, ми знаємо ліпше від того, чого ми бажаємо”. Останнє і спирається на інтуїції життєвого світу, до яких належать і певні екзистенціали, серед яких важливе місце посідає “страх”. Страх може перебирати на себе і роль уяви, коли ми боїмося ймовірних наслідків наших дій, так звана “евристика страху”, як у Г. Йонаса;

- в) універсалізація взаємності і перенесення її на природу загалом, що постає в другій редакції Кантового категоричного імперативу: “чини так, немов би максима твоєї дії через твою волю є універ-

<sup>22</sup> K<sup>ü</sup>ng H. Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. – S. 140.



сальним законом природи”. Сучасне визначення такого імперативу дає Райнгарт Мауер: *“Чини тільки згідно з максимом, на основі якої ти відповідно до можливостей і потреб міг би бажати, щоб вона стала універсальним законом”*<sup>23</sup>;

- г) екстеріоризація третьої редакції категоричного імперативу Канта за провадженням концепту дискурсу і поширенням його на все суще, що має іманентну самоцінність. Це означає, що Кантова вимога не ставитися до іншої людини *тільки* як до засобу переноситься й на природу. Ця вимога щодо природи враховує той факт, що людина є біологічною істотою, тому за умови, що вона й надалі залишатиметься такою, людина використовуватиме природу і як засіб. Проте тут має діяти й обмеження: не ставитися до природи *тільки* як до засобу. А з огляду на той факт, що в такому використанні природи відбувається її редукція до довкілля, то це обмеження можна доповнити обмеженням не ставитися до природи *тільки* як до довкілля;
- д) нарешті, природа як рівноправний суб’єкт комунікації та дискурсу, до голосу якого прислуховується людина і зважає на висунені нею аргументи. Це потребує вміння чути голос природи і розуміти її смисли, що, своєю чергою, досягається знанням законів її існування та розвитку. Отже, це передусім потребує розвитку наук, завдяки яким ми й можемо почути голос природи і розуміти її мову. Однак те, наскільки цей голос справжній і наскільки ми правильно розуміємо мову природи, залежить від наукового дискурсу фахівців або експертів. А наскільки ми здатні неупереджено чути цей голос, відрізнити “справді істину” від того, що “ми вважаємо за істину”, залежить від того, наскільки невимушеним, неупередженим і відкритим буде науковий дискурс, що, своєю чергою, залежить від того, в яких рамках він відбуватиметься, наскільки його може контролювати громадськість.

Як бачимо, все суще поставатиме в цьому разі певним суб’єктом дискурсу, тим, що має свою самодостатність і самоцінність, а отже й власне домагання значущості та справедливості, тобто гідність, право і свободу. А це означає, що ми маємо відповісти також на запитання, чи можна поширити комунікативну етику і на природу? Звісно, Апель і Габермас розглядають комунікативну етику як теорію найвищої стадії морального розвитку, як універсальну етику, що охоплює все людство як етичну спільноту. Проте виникає запитання, а чи не належать люди-

<sup>23</sup> *Mauer R. Ökologische Ethik als Problem // Ökologische Ethik (Hrsg. von K. Bayertz). – München, Zürich: Verlag Schnell & Steiner, 1988. – S. 22.*

на і людство до набагато ширшої спільноти, скажімо, спільноти живих істот, які не тільки можуть бути предметом комунікативної етики, а й мати засадничувальне значення для цієї етики? І якщо на першу частину запитання можна дати стверджувальну відповідь, то відповідь на другу частину доволі проблематична.

Адже трансцендентальною, чи ідеальною, умовою комунікативної етики є симетричність стосунків у взаємному визнанні прав та обов'язків людей. Таке взаємне визнання викликає сумнів, коли йдеться про відносини людини з природою. Ці відносини асиметричні. Проте це не означає, що в людському суспільстві мають діяти певні норми, а в стосунках людей з довкіллям – ні. І ці норми мають спиратися на відповідну ціннісну систему. І якщо в стосунках між людьми ми можемо говорити про рівноправ'я, а отже й *рівноцінність* усіх людей як засадничу цінність (що не є, до речі, позаісторичною самоочевидністю), то щодо решти світу можна говорити про *самоцінність* усього суцього.

Скажімо, такою нормою може бути припис, сформульований норвезьким філософом Р. Ф'єландом: “Ти не повинен без потреби перешкоджати саморозвитку живого”<sup>24</sup>. Цей припис передбачає, по-перше, визнання самоцінності живого, по-друге, невзаємність, асиметричність стосунків з ним, адже умова “без потреби” свідчить, що людина встановлює цю умову на основі своїх потреб. Тому така етика – це етика опікування. Однак я вважаю, що такої етики недостатньо. На мій погляд, тут треба покласти в основу принцип універсалізації взаємності, наділяючи певною (умовною) суб'єктивністю і природу, а отже й застосовувати щодо неї ті категорії, які донедавна належали тільки людині та людським відносинам, а саме цінність, гідність, рівноправ'я і справедливість.

З першого погляду, такий підхід видається своєрідним антропоморфізмом, або неоантропоморфізмом, коли природа наділяється тими якостями, що й людина, і передусім суб'єктивністю. Певною мірою це так, адже, по-перше, людина як тварна істота має багато чого спільного з позалюдською природою. По-друге, як і всі інші створені Богом істоти людина має з ними спільну цінність саме як буття.

Проте такою суб'єктивністю, так само як і іншими характеристиками (цінність, гідність), ми наділяємо природу та її фрагменти *подумки*. Адже ми не можемо абстрагуватися від того, що саме люди дають природі таку оцінку, коли природа має свою власну цінність незалеж-

<sup>24</sup> Fjelland R. Natur und instrumentale Vernunft. Bemerkungen zu Marcuse, Habermas und Apel // Die pragmatische Wende. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986. – S. 256.

но від нашої оцінки. Тут має діяти принцип *начебто*, німецькою *als ob*, тобто природа має поставати тут таким собі квазісуб'єктом. Як пише Г. Гронке, “з погляду етики природи це означає, що оскільки нам не вдається довести етичну нейтральність природи, ми відтепер повинні діяти таким чином, начебто (*als ob*) природа має самостійну моральну цінність. У разі сумніву треба віддавати перевагу праву природи”<sup>25</sup>. Відповідно Гронке формулює й природно-етичний принцип дискурсу: “Переймайся тим, щоб стосовно позалюдської природи діяти відповідально задля неї самої тією мірою, якою жодний представлений у серйозному дискурсі аргумент не міг би спростувати природно-етичні інтуїції, що поділяються всіма”<sup>26</sup>. Проте в цьому разі наша оцінка – це оцінка, що спирається не на вимоги емпіричного, а на вимоги інтелігібельного світу.

Це означає, що моральні інтуїції, засадничені життєвим світом, якими ми користуємося в повсякденності, не відкидаються, а перевіряються, піддаються тестуванню в аргументативному дискурсі. Таким чином, варто перенести принцип “*als ob*”, як його артикулює Файгінгер, і на обмін речовин з природою, де поєднувалися б “господа людини” з “господою природи”, економіка та екологія. Завдяки цьому принципу можна поєднати також етику та екологію. Адже таким розумовим експериментом людина здатна буде поставити себе у становище не тільки *будь-кого* іншого, а й *будь-чого* іншого, виходити з перспективи не тільки своїх власних інтересів, а й “інтересів” будь-якого іншого суцього.

Відповідно до універсально-дискурсивного принципу можна сформулювати й етично-екологічний категоричний імператив: *чини лише згідно з максимою, виходячи з якої ти міг би передбачити, що наслідки та побічні наслідки, які здогадно виникатимуть з її всезагального застосування, будуть “прийнятними” для всього суцього, що немов би (als ob) бере участь у дискурсі як рівноправний партнер*. Цей імператив я висувую як *нову формулу* етичного, яка, по-перше, має відповідати сучасній ситуації у світі, ознакою якої є глобальна екологічна криза, по-друге, сформульована відповідно до парадигмального повороту у філософії, пов’язаного з мовною прагматикою.

<sup>25</sup> Gronke H. Die “ökologische Krise” und die Verantwortung gegenüber der Natur // Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft. In Memoriam Hans Jonas. Redaktion Micha Werner. – München: Lit, 2000. – S. 192.

<sup>26</sup> Там само.

Відповідний часу імператив я формулюю на основі певного поєднання, точніше синтезу, онтологічної парадигми Г. Йонаса та дискурсивної парадигми трансцендентальної прагматики. Однак оскільки повернення до докантової метафізики за доби “постметафізичного мислення” сьогодні видається певною мірою антикварним, я вважаю, що трансцендентальна прагматика в такому формулюванні категоричного імперативу “знімає” в собі онтологічну парадигму Йонаса. Так само вона “знімає” парадигму філософії свідомості новоевропейського трансцендентального ідеалізму. Кантів “всезагальний закон природи”, що корелювався з трансцендентальним суб’єктом, заступає тут універсальний дискурс, в якому, на відміну від позиції трансцендентальної прагматики Апеля, представлена і сама природа як імовірний суб’єкт дискурсу, який ми передбачаємо, вирішуючи екологічні проблеми.

Ця вимога здається ще однією (на цей раз – дискурсивно-екологічною) утопією. Адже вона, по-перше, спирається на ідею визнання всіх форм (не тільки живих) буття попри всі їхні відмінності (особливо стосовно людини) як рівноправних суб’єктів. Тут я підтримую думку Маєр-Абіха про те, що треба доповнити просвітницьку ідею про рівноправність людей наступним просвітництвом, яке ідею рівноправ’я поширювало б на все суще. З першого погляду, така вимога здається навіть не утопією, а просто нісенітницею. Мовляв, як можна прирівняти людину і, скажімо, камінь, дерево, навіть вищих тварин до людини. Однак згадаймо знову-таки, що і сама ідея рівності людей від природи також була спершу не такою вже очевидною. Навпаки, очевидним було якраз протилежне: люди народжуються і є за своїми природними характеристиками нерівними. Це той емпіричний факт, який доволі складно спростувати. Проте вимога рівноправ’я як регулятивна ідея спричинила революцію в суспільстві на всіх його рівнях. Зародившись за осьового часу, вона крок за кроком торувала собі шлях, аж доки фактично стала чинником творення новоевропейської суб’єктивності та новоевропейських інституцій.

Здається також, що це – повторення імперативу, як його було висунено в джайнізмі, в якому золоте правило поширюється і на позалюдський світ. Певною мірою це так. Однак ця вимога передусім є не тільки приписом, адресованим окремій людині, вона є вимогою легітимації нормативної системи у відносинах людей щодо природи. Ця вимога переводить у конкретну мовно-прагматичну площину вирішення проблеми легітимації норм, які регулюють суспільні відносини і людські стосунки щодо природи. До того ж це є також подальшим, мовно-прагматичним, розвитком ідеї Старого Завіту, угоди, де суб’єктами

такої угоди постають: а) люди; б) природа; в) Бог, що отримує свою дискурсивно-етичну конкретизацію в регулятиві трансцендентальної комунікації як “метайнституції згоди”.

По-друге, модальність “немов би” застосовується тут для того, щоб показати, що ця вимога участі в дискурсі всього суцього як рівноправного партнера, на кшталт Кантового категоричного імперативу, виводиться не з фактичності, а значущості, а тому є нормативною вимогою, що виконує функцію *регулятивного* принципу. І, по-третє, акцентуючи увагу на “передбаченні”, вона надає неабиякого значення уявленню як морально-утворювального чинника. Адже будь-яка морально-етична формула, про що вже йшлося, виходить за межі емпіричного, трансцендує до ноуменального, набуваючи прескриптивного значення.

І в цьому є подальший розвиток уяви, без якої неможлива етика<sup>27</sup>. Ми уявляємо, що все живе і навіть увесь світ постають *начебто* таким, що має свою суб’єктивність. Це вкрай важливе припущення, тим більше, що провести чітку межу між тим, де вже є суб’єктивність, а де її ще (вже) немає, досить складно. Причому таке припущення має на увазі суб’єктивність не тільки сенсигельного характеру, з чого, скажімо, випливала б вимога не завдавати болю тваринам, оскільки вони цей біль відчувають, воно передбачає імовірну суб’єктивність і щодо неживого світу, а саме таке ставлення, яке забороняє нам, людям, робити з цим світом (камінням тощо) все, що заманеться.

Це припущення також інтелігібельного характеру, що передбачає ставлення до всього суцього як носія логосу, який і проявляється в дискурсі, в якому *немов би* бере участь усе суще через людей. А отже, природа та її фрагменти набувають таких визначень, які донедавна застосовували лише до людини: свобода, гідність, права, цінність, справедливість тощо. Світ тут постає не тільки книгою, яку треба прочитати й зрозуміти, а й книгою, яку разом з людьми ще треба дописати, він через людей постає і суб’єктом прагматики, суб’єктом мовлення, а отже і суб’єктом екологічного дискурсу, що формує разом з людьми світ значень і смислів. У цьому дописуванні формується нова наукова дисципліна – екологічна семіотика, яка є частиною семіотики природи, що за регулятивний принцип і має трансцендентальну семіотику.

Уявлення про природу як рівноправного суб’єкта спілкування, суб’єкта екологічного дискурсу не є змістовою утопією, спрямованою на те, щоб побудувати якесь там ідеальне суспільство тут і тепер, в яко-

<sup>27</sup> Werner Micha. Kann Phantasie moralisch werden? Erkundungen bezüglich eines fragwürdigen Topos. – S. 41–63.

му нарешті встановилася б цілковита гармонія у відносинах людей у суспільстві, так само як і у відносинах суспільства і людей з природою або навіть тотожність з нею. Це утопія як момент трансцендентального мислення і трансцендентальної комунікації. Проте цей принцип є водночас і суто реалістичним принципом, адже досягнення справедливості через дискурс щодо природи означає врахування інтересів природи в системі рішень, які ухвалюються в таких сферах, як економіка (ринок) і політика (демократія). Це потребує врахування зовнішніх впливів людської господарської діяльності на природу, що досягається вимогою включення природи через її представників до економічного (ринкового) і політичного (демократія) дискурсів, що й пов'язується екологічним дискурсом<sup>28</sup>. Таким чином, категорія екологічного дискурсу має і трансцендентальний, і емпіричний виміри.

Людина і суспільство навряд чи розвиватимуться зворотним напрямом простого повернення до природи або навіть розчинення в ній. Навпаки, людина дедалі більше створюватиме нову і нову природу, освоюючи нові і нові сфери її конструювання. Проте все створене і нестворене нею не може бути тільки у відношенні дії–протидії. Тут потрібна взаємодія і взаємність. Принцип дискурсу й засадничує таке відношення. Цей принцип постає також і комунікативною конкретизацією Кантового універсального закону, який пов'язаний з категоричним імперативом, що є не змістовим, а формальним. Тобто він не приписує, що саме має людина чинити, він є тільки *новою формулою*, яка дістає свого змістового насичення в конкретних, відповідних ситуаціях і пов'язаних з нею проблем, дискурсах громадян, що спираються на аргументи ідеальної комунікації і з іншими людьми, і з природою.

Додамо також, що комунікативно-дискурсивної конкретизації дістає тут і Кантова вимога не ставитися до людини *лише* як до засобу, а завжди ставитися як до мети, набуваючи до того ж універсального (квазі) онтологічного змісту ставлення людини до всього сущого. Адже Кантів імператив був чинним тільки для людей або інших розумних істот. У моїй редакції він поширюється і на позалюдське буття, на все суще. Тому Кантів імператив у його матеріальній (субстанційній) редакції можна переформулювати та універсалізувати у такий спосіб: *“чини так, щоб ти завжди ставився до всього сущого і у своїй власній особі, і в особі будь-кого іншого, і в особі людства, і в особі всього*

<sup>28</sup> Див.: Koslowski P. Der homo oeconomicus und Wirtschaftsethik // Neuere Entwicklungen in der Wirtschaftsethik und die Wirtschaftsphilosophie. – Berlin, Heidelberg: Springer Verlag, 1992. – S. 84.

позалюдського буття так само, як до мети і ніколи не використовував їх тільки як засоби для свого довкілля”<sup>29</sup>.

Отже, усе (і людське, і позалюдське буття) постає не лише об’єктом використання, засобом чи ресурсом, що становить функціональне довкілля людини, а рівноправним (квазі) суб’єктом чи *партнером*, яке утворює разом з людиною природний спільносвіт. Коротко цей припис можна висловити такою вимогою: “*стався до речей навколишнього світу як до людей, але не стався до людей як до речей!*”<sup>30</sup>. Таке ставлення у певних межах прориває природний каузальний (зокрема й харчовий) ланцюг у самій природі, а отже й стає моментом визволення природи, долаючи межі і емпіричного, і комунікативного інтересів, спрямовуючи їх до трансцендентального інтересу.

Такий підхід уможлиблює перехід до нової концепції відповідальності, з якою людина бере на себе відповідальність не тільки за саму себе, не тільки за людей, не тільки за живий світ, а й за всі речі довкола, до яких вона повинна подумки (рефлексивно) ставитися як до самої себе, тобто з огляду на внутрішню спорідненість світу визнавати їхню власну самобутність (і подібності, і відмінності) і поважати цінність та гідність їхнього власного буття. Однак для цього така рефлексивність має бути інституціалізована в громадському дискурсі як суспільній метаінституції, якій були б підпорядковані всі інші інституції.

До того ж таке формулювання категоричного імперативу дає змогу розширити адвокатські функції дискурсивної етики з потенційно здатних до аргументації живих істот (хай це буде медична етика, яка висуває концепт відповідальності стосовно тяжко хворих людей чи немовлят, біоетика або етика відповідальності за прийдешні покоління) і поширити їх на все суще, причому це не тільки відповідальність *за*, а й відповідальність *перед*. Оскільки, беручи на себе адвокатські функції, дискурсивна етика через своїх агентів, які представляють це суще в діалозі, тим самим говорить начебто його голосом, аргументативно обстоюючи його права. Тому в дискурсі й перетинаються методи пояснення і розуміння.

<sup>29</sup> Нагадаю, Кантів припис, що забороняє ставитися до інших тільки як до засобу, стосується лише світу людей і не поширюється на позалюдський світ. Див.: *Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* – S. 61.

<sup>30</sup> До речі, на подібний припис можна натрапити і в народній культурі, коли ставлення до речі прирівнюється до морального ставлення, зокрема в приказці-приписі: “Бережи вбрання знову, а честь – змолоду!”, а також у прислів’ї: “Збережеш одежину один раз, вона тебе – сто разів!”. Звісно, тут діє принцип *уявної* взаємності, однак він не дає можливості редукувати річ тільки до об’єкта споживання.



Отже, основою сучасного Ціннісно-смислового Універсуму має стати універсум дискурсу, де природа постає не тільки його предметом, а й *опосередковано* рівноправним квазіучасником. Тобто природа через людину й громадськість (зокрема й наукову, представників природничих, соціальних і гуманітарних наук) подає свій вагомий аргументативний голос як логос.

А тому всі фрагменти буття мають власну самоцінність тільки в природному універсумі, тільки в природному цілому, до якого належить і людство. Всі вони задля самих себе варті того, щоб у своїй діяльності на них зважали ті, хто своїм розумом здатен вглядіти цю самоцінність. У цьому сенсі розум – це не тільки розум людини, це логос, який має відношення до цілого. А цілість тільки й може бути представлена людиною як логос. Проте не людиною взагалі, не усамітненим науковцем, а науковим дискурсом, в якому не губляться голоси його учасників, зокрема і тих із них, що представляють інтереси природи – науковці, організації, що захищають довкілля тощо. Такий дискурс відкритий для будь-кого, хто в цьому зацікавлений і хто висуває та обстоює свої аргументи, а отже, дискурс своїм горизонтом має широку громадськість, яка, своєю чергою, як регулятивний принцип має “універсальний ідеальний дискурс” як метаінституція всезагальної згоди.

Адже людська ідентичність не вичерпується самою людиною, її емпіричними стосунками і відносинами. Сутністю людини є не тільки “ансамбль людських відносин”, що існують актуально. До цієї сутності належать відносини і з попередніми, і з майбутніми поколіннями, які повинні мати “право голосу”. А щоб мати таке право, вони повинні (принаймні подумки) існувати. Тому, запроваджуючи вимогу існування майбутніх поколінь, впроваджуючи темпоральний вимір до цієї вимоги, ми тим самим передбачаємо і вимогу забезпечення тих умов, в яких тільки й можливе таке існування, тобто ми передбачаємо існування і того довкілля, в якому існуватимуть майбутні покоління.

Звісно, можна сказати, що, зрештою, це не наша справа дбати про ці умови. Мовляв, коли настане час для наступних генерацій, тоді вони й вирішуватимуть проблеми, що поставатимуть перед ними. Тим більше, що це не наше завдання визначати, як саме наступні покоління повинні жити. Як писав Кант у праці “Відповідь на запитання: що таке просвітництво”, “жодна епоха не може взяти на себе зобов’язання та присягтися поставити наступну епоху в таке становище, коли для неї було б неможливим розширити свої (передусім настійно необхідні) пізнання, позбавитися помилок і взагалі рухатися вперед у просвітництві. Це було б злочином проти людської

природи, першоджерельне призначення якої міститься саме в цьому поступі вперед. І прийдешні покоління мають цілковите право відкинути подібні рішення як нелегітимні і навіть зловмисні. Критерій усього того, що приймається як закон для того чи того народу, полягає в питанні: прийняв би сам народ для себе такий закон”<sup>31</sup>.

Якими саме мають бути ці умови, зокрема і соціальні, і природні, вирішувати самим наступним генераціям, але забезпечення *можливості* цих умов, а до них належить збереження і нашого власного існування, аби передати естафету життя наступним поколінням, є, отже, і нашим завданням, і нашим обов’язком. Скориставшись термінами Ганса Йонаса, можна сказати про перевагу “Da-Sein” (тут-буття) над “So-Sein” (так-буття), маючи на увазі, що теперішні покоління відповідальні тільки за *можливість* буття майбутніх людей, а не за те, *яким саме* (у своїх конкретних визначеннях) має бути це буття. Майбутні покоління мають існувати, а *як саме* вони існуватимуть, то це вже їхня справа. Про це мають потурбуватися вони самі, тобто ті, хто житиме у майбутньому<sup>32</sup>.

А з огляду на те, що цим докiллям є весь світ, то сутністю людини є відносини з усім природним універсумом. Таким чином, темпоральна вимога забезпечення існування прийдешніх поколінь є моментом реалізації принципу універсалізації, а отже й детрансценденталізації трансцендентального. Така універсалізація і детрансценденталізація здійснюється за допомогою вміння чути голос наступних поколінь, залучаючи їх до уявного дискурсу. Отже, наступною конкретизацією категоричного імперативу буде такий: *чини так, щоб ти міг враховувати розумний аргумент наступних поколінь, які немов би беруть участь у дискурсі*.

Однак і сама природа повинна мати таке право голосу. Отже, треба надати їй це право. Та надання голосу природі передбачає здатність чути цей голос і розуміти, що ним висловлюється, це означає ще й вимогу стати на захист її власної самоцінності, стати її адвокатом, говорячи її мовою як мовою логосу. Звісно, логос відкривається в дослідженнях конкретних наук. Проте й останні мають спиратися на незаперечний, вірогідний, остаточний фундамент. В історії філософії в різні епохи таким фундаментом поставали відповідні інстанції: сама природа, дух, люд-

<sup>31</sup> Immanuel Kant. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? [Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, S. 1. Digitale Bibliothek Sonderband: Kant: Werke, S. 1692 (vgl. Kant-W Bd. 11, S. 53)] Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. B. 8. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977. – S. 57.

<sup>32</sup> Це так само, як у онтогенезі, першочергове завдання батьків полягає в тому, щоб виховати своїх дітей так, аби вони стали повнолітніми, тобто могли б бути спроможними й мали мужність “жити своїм власним розумом”.

ська суб'єктивність, людська інтерсуб'єктивність. З огляду на парадигмальний поворот, про що вже йшлося, таким фундаментом є практичний дискурс, що спирається на певну ціннісно-нормативну систему.

В екологічній комунікації дискурси за передумову мають певну апріорну систему цінностей, згідно з якою визнаються права і гідність природи як такої та її фрагментів. Для початку треба визнавати права і гідність живих істот. Сучасний швейцарський філософ моралі Беат Зітер із цього приводу зазначає: “Будь-яка жива істота має свою власну цінність незалежно від того, як її людина оцінює і яка від неї користь. Як дещо таке, що було, є і буде, має вона свою власну гідність”<sup>33</sup>. Цінність і гідність позалюдського світу утворюють ядро апріорної системи цінностей, яку ми висуваємо поза рефлексією, не доводячи її, а визнаючи, оскільки ми визнаємо сучасну кризову ситуацію, а отже й звертаємося до цих цінностей. Наскільки ця система цінностей безперечна, ми маємо перевірити знову ж таки за допомогою аргументативного дискурсу.

Така переорієнтація потребує зміни “екологічної комунікації”, чи комунікації людини зі своїм довкіллям, а отже і зміни парадигми від суб'єкт-об'єктної до суб'єкт-суб'єктної, за якою природа мала б свою власну самоцінність. Таким чином парадигма інтерсуб'єктивності поширюється й на природу. Щоправда, хочу тут наголосити знову ж таки, що такі поняття, як свобода, справедливість, право, цінність, гідність усього сущого, постають як регулятивні ідеї. “Гідність творіння” Божого має прирівнюватися до “гідності людини”, так само як і решта зазначених категорій. Хоча первинною тут постає все-таки гідність людини, адже тільки людина може взяти на себе відповідальність і за всі інші творіння, а отже й гарантувати і забезпечити їхню гідність. Можна сказати, що це асиметрично-симетрична екологічна комунікація, коли асиметрична комунікація прямує до симетричної, ніколи не перетворюючись на неї остаточно, тобто симетрична комунікація постає саме регулятивним принципом для асиметричної.

Згадаймо ще раз, що в мові позначається не тільки влада людини над природою. Досягаючи стану мови, промовляючи через людське спілкування, природа доходить через людей розуму, сягає своєї цілості й уможливорює пізнання самої себе як такої цілості і як цілість висловлює саму себе як розум, який вже не є суто інструментальним розумом, а є логосом. А логосом він якраз і є через слово, мовлення та аргументацію.

<sup>33</sup> Sitter B. Vielfalt der Weltanschauungen macht Konsens schwierig. – Katholische Internationale Presseagentur (Kipa). – Bern, 1.8.2001. – S. 120.

Та коли природа не тільки визначає наше пізнання, а й досягає в нас розуму як логосу, який керує нашою волею в спілкуванні з природним спільноsvітом, що тоді вона має нам сказати і як висловити те, що їй прийнятне? Що саме прийнятне для суцього і його фрагментів може бути визначено лише на основі дискурсивних практик. Адже суще “говорить” до людей і через людей (їхніх представників, експертів, екомоніторингерів тощо), які захищають його “інтереси” як адвокати, а люди постають не просто часткою суцього, а *представляють* його в дискурсі, регулятивними принципами якого є відкритість, неупередженість і невимушеність (окрім єдиного невимушеного примусу вагомiшого аргументу).

Звісно, тут на нас чатують певні пастки й небезпеки перетворення екологічного дискурсу на квазидискурс, або симулятивний дискурс, в якому ми, вводячи в оману і себе, і все суще, раз у раз редукуємо дискурс до таких його форм і таких його результатів, які зрештою “вигідні” нам самим<sup>34</sup>. Це може бути прихована редукція комунікативної дії до інструментальної, аргументативного дискурсу як волі до взаємності – до дискурсу як волі до влади.

Тому потрібні не просто дискурси як мовленнєві практики, а аргументативні дискурси, в яких би здійснювалася рефлексія щодо аргументації: яким чином здійснюється дискурс, у який спосіб досягається порозуміння і наскільки воно невимушене, хто бере в ньому участь і наскільки цей дискурс відкритий щодо можливостей участі в ньому “всіх, кого це стосується”. Чи не порушена його процедура, чи не підміняється комунікативна дія стратегічною, ідеальний консенсус – емпіричним, чи не стоять за універсальними інтересами інтереси партикулярні тощо.

### **5.3. Громадськість як морально-етична категорія екологічної комунікації**

Саме в дискурсі природа не тільки доходить мови, а й сягає сфери політичного, яка через мовленнєву аргументацію дає відповідь на запитання, *яким чином* ми, люди, можемо жити разом. Проте в дискурсі політичне доходить також і рівня аргументативної відповіді на запитання, *як* ми можемо жити разом із природою? У відповіді на це запитання

<sup>34</sup> У цьому разі ми уподібнювалися б тубільцям якогось ізолюваного від цивілізації острова, які перед тим, як зрубати дерево, запитують у нього дозволу, проте результат цього запитування визначається інтуїцією, пов’язаною з емпіричною ситуацією відповідного їм архаїчного життєсвіту, отже, залежить від того, наскільки їм справді потрібне це дерево саме зараз.

екологічна проблематика, починаючи з 70-х років XX століття, дедалі більше перетворюється мало не на головний складник політичних і громадських дискурсів, отже, перетворюється на політичну екологію. Цей складник впроваджується і в програми головних політичних партій. Причому дуже часто політичні сили запозичують одне в одного ті чи ті ідеологічні гасла, а також тематику для обговорення у своїх теоретичних часописах, мало не міняючись місцями одне з одним. Наприклад, консерватори запозичують у соціал-демократів “головні цінності”, такі як “свобода”, “справедливість”, “солідарність”, щоправда, міняючи місцями останні дві.

“Старі ліві” на чолі із соціал-демократією, про що вже йшлося, з початку її виникнення і аж до кінця 60-х – початку 70-х років були досить нечутливими до екологічної проблематики. Головне, чим вони переймалися, – це “соціальне питання”. Такі поняття, як “природа”, “батьківщина”, “кров і ґрунт” тощо, викликали асоціації, пов’язані радше з консервативною позицією і навіть з націонал-соціалістичним минулим. Тему докільля, захисту природи “старі ліві” відкривають для себе досить пізно. Поворотним моментом стала праця одного з ідеологів німецької соціал-демократії Іринга Фетчера “Консервативні рефлексії неконсерватора”, в якій він закликав захистити “не тільки природу, а й культуру від універсалізуючого преса модерну”<sup>35</sup>.

Такі антиуніверсалістські тенденції стають дедалі відчутнішими, що більше відбувається ескалація процесу глобалізації, де антиглобалізаційні настрої ідуть рука в руку з культурно-регіональними рухами, які спираються на концепт культурного та екологічного плюралізму, коли вимога захисту культурного розмаїття висувається й поєднується разом з вимогою захисту розмаїття ландшафтів, біотопів, екосистем загалом.

Отже, відповідь на поставлене запитання навряд чи можна знайти у сфері монологічного здійснення влади. Таку відповідь треба шукати у сфері *республіки*, що реалізується засобами подальшої демократизації суспільства, найважливішим чинником якої є діяльність нових, зокрема екологічних, громадських рухів, суспільно-політичних об’єднань “зелених” тощо. Громадськість – це громадяни та об’єднання громадян, які не представляють органи влади, а забезпечують механізми самоврядування та контролю за владою. Що стосується вирішення екологічних проблем, то це можуть бути акції, починаючи з найпростіших, скажімо, відновлення природного ландшафту, захисту паркових зон, впорядку-

<sup>35</sup> Fetscher I. Konservative Reflexionen eines Nicht-Konservativen // Fetscher I. (Hg.). Neokonservative und “Neue Rechte”. – München: Beck, 1983. – S. 20.

вання подвір'я тощо. І це можуть бути й складніші об'єднання, громадські та неурядові організації, які здійснюють контроль за урядовими установами, виступають із законодавчими ініціативами тощо.

Неурядова (громадська) організація може бути визначена як: 1) група громадян, що займаються опозиційною діяльністю щодо запропонованого урядом проекту; 2) асоціація незалежних науковців-експертів, які надають урядові поради з певного питання; 3) коаліція представників промисловості, які доводять до відома уряду позицію своїх компаній. Діапазон екологічних НУО коливається від груп із невизначеною структурою до ультрасучасних, добре організованих інститутів з відділами на національному та міжнародному рівнях<sup>36</sup>.

Нові громадські рухи виникають у більшості розвинених країн наприкінці 60-х і особливо 70-х років ХХ століття, які були переломними і соціально-онтологічно, і парадигмально. Як соціальна сила екологічний складник є суттєвою ознакою нової лівої ідеології та практики, що отримало своє філософське обґрунтування в працях представників Франкфуртської школи Т. Адорно, М. Горкгаймера, Г. Маркузе та ін. Скажімо, Адорно і Горкгаймер багато в чому спираються на антипрогресистську концепцію "пропащі природи" Шелінга, що проявилася в їхній спільній праці "Діалектика просвітництва".

У новій лівій ідеології класичне "соціальне питання", тобто суперечність між буржуазією і пролетаріатом, перетворилося на "нове соціальне питання", що проступає в культурних та екологічних суперечностях капіталізму. У цьому сенсі переосмислюється і ідея прогресу. Визволення людини вже не пов'язується з підкоренням природи. Навпаки, визволення людини корелюється з визволенням природи. Г. Маркузе у своїй праці "Контрреволюція і повстання" пише: "що сьогодні відбувається, так це відкриття (точніше відкриття заново) природи як співника в боротьбі проти експлуататорських суспільств, в яких підкорення природи посилює підкорення людини. Відкриття визвольних сил природи та її вирішальної ролі в розбудові вільного суспільства перетворюється на нову силу суспільних змін"<sup>37</sup>.

Варто зазначити, що Маркузе спрямовує цю програму не тільки на внутрішню природу людини, тобто на антропологічну структуру потреб, а й на природу зовнішню, природу як ландшафти, тварини й рослини: "Комерціалізована, забруднена і мілітаризована природа розді-

<sup>36</sup> Див.: Екологічні права громадян: як їх захистити за допомогою закону. – К.: Інформаційне агентство "Ехо-Восток", 1997. – С. 22.

<sup>37</sup> Marcuse H. Konterrevolution und Revolte. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973. – S. 72.

лила життєсвіт людини не тільки в екологічному, а й в екзистенційному сенсах. Вона не тільки стає на заваді еротичному заміщенню (трансформації), а і є перепорою тому, щоб визнавати в природі суб'єкта власного права – суб'єкта, з яким людина живе в спільному людському універсумі”<sup>38</sup>. Ці думки дають Маркузе змогу говорити про майбутнє “визволення природи”, що він пов’язує з американським екологічним рухом, який щойно народжувався і набував своєї потужності.

У Німеччині, щоправда, поки що про це говорити було передчасно, оскільки залишалося упередження, що апеляція до природи, зокрема до міфу “крові та ґрунту”, пов’язана з націонал-соціалізмом. Проте і в Німеччині в цей час народжуються рухи “зелених”, які потім перетворюються на політичну партію. Це пов’язано з тим, що в 70-ті роки забруднення довкілля, спотворення ландшафтів, вмирання лісів, виснаження полів і лук, висихання річок та озер внаслідок індустріально-капіталістичного розвитку досягає свого апогею. Критичного рівня екологічна криза досягає і в Радянському Союзі.

Водночас внаслідок того самого індустріального розвитку напрямом створення “суспільства всезагального добробуту” втрачають свою чинність традиційні цінності й чесноти, такі як “не потурання схильностям”, “самопідкорення”, “дисципліна”, “послух”, “готовність до самопожертви”. Внаслідок “культурної революції” нових лівих їх заступають нові цінності, такі як “емансипація”, “самореалізація”, “автономія”, “незалежність” тощо. Серед них також важливого значення набувають такі цінності, як “природність”, “невимушеність”, “чистота довкілля”, “сексуальна розкутість” тощо. Щоправда, вони не дістають реалізації, оскільки сам рух нових лівих вже на початку 70-х років фактично звівся нанівець.

Саме тоді окреслюється “поворот тенденції” до неоконсерватизму. Неоконсерватори взагалі так чи так втрачають свою орієнтацію на “старі цінності”, поступово перетворюючись на виразників технократичної ідеології. Звісно, це не стосується так званого ціннісного консерватизму, який апелює до традиційних цінностей у сфері культури, етики, водночас звертаючись до ліберальних цінностей в економіці та політиці, а отже залишаючись провідниками модерну у сфері розвитку науки, техніки, господарства.

Так чи так в останню третину XX століття в “повороті тенденції” щодо екології дедалі більшу роль відіграють громадські екологічні рухи. Я не вдаватимуся до детального аналізу всіх ініціатив, започаткованих саме екологічними рухами. Це потребує окремого, передусім соціоло-

<sup>38</sup> Marcuse H. Konterrevolution und Revolte. – S. 73.



гічного дослідження. Зазначу тільки, що саме громадськість ініціювала поворот до обговорення екологічної проблематики та вирішення екологічних проблем. Згадаймо, що до кінця 60-х років жодна з європейських країн не мала чіткої політики щодо довкілля та відповідного законодавства. Студентські заворушення у Франції та Німеччині 1968 року, Конференція ООН про довкілля людини, яка відбулася у Стокгольмі у червні 1972 року, та опублікування в той же період доповіді Римського клубу “Про межі зростання” привернули громадську думку Європи до **екологічних проблем економічного розвитку** й поставили під сумнів ієрархію цінностей, виплекану суспільством споживання. У 90-ті роки минулого століття та в перші десятиліття ХХІ століття громадські рухи активізували свою діяльність, що спонукало й уряди країн приймати відповідні рішення та ухвалювати міжнародні конвенції.

Особливо значення цих рухів посилюється у 80-ті роки після низки екологічних катастроф, що мали планетарні наслідки (Севезо, Італія, 1976; Чорнобиль, Україна, 1986; Бофал, Індія, 1987). Після цих катастроф не тільки зростає усвідомлення суспільством ризиків і загроз, пов’язаних з невинною техногенною експансією в довкілля, а й подальшої інституціалізації громадських рухів, їхньої ролі в налагодженні та вдосконалюванні контролю за безпекою, забезпеченні більшої відкритості щодо екологічних проблем, правового забезпечення контролю громадянами, залучення їх до процесу прийняття рішень і забезпечення більшого доступу до інформації.

Громадськість, яка й пов’язана з новими рухами, якраз і є найважливішим чинником розвитку та впровадження екологічного законодавства, екологічної стратегії та політики. Операціонально робота цих рухів проявляється ініціюванням відкритого обговорення екологічних проблем і прийняття відповідних рішень, у проведенні громадських моніторингів та експертизи урядових (зокрема й екологічних) програм.

Саме в громадському дискурсі природа може висловити саму себе, тобто реалізувати своє право на слово. Тобто через дискурс ми можемо надати право голосу природі. Тому екологічна дискурсивна етика – це не тільки наука про мораль, це й соціальна інституція раціональної легітимації моральних належностей (звернімо увагу на розмаїття етичних установ у сучасному світі – фондів, інститутів тощо), що регулює взаємини між людьми стосовно їхніх відносин з природою і вмонтовується в буття сучасного суспільства.

Хоча тут варто взяти до уваги й той факт, що ці рухи можуть бути і домодерного деконструктивного спрямування, скажімо, так звані екологічні комуни, альтернативні модерну способи буття й господарюван-

ня. Так, в останню третину ХХ століття нового життя набувають рухи “За батьківщину”, які ведуть свій родовід ще з кінця ХІХ – початку ХХ століття від руху “Захист батьківщини”, який, своєю чергою, став продовженням традиції романтизму. Я вже наголошував, що цей рух був антимодерного, консервативного спрямування. Навіть більше, неоромантична критика капіталізму, індустріалізму та модерну загалом закінчилася, як ми бачили, націонал-соціалізмом. Звісно, навряд чи варто лінійно виводити націонал-соціалізм безпосередньо з романтизму та неоромантизму. Проте за сучасних умов ці рухи можуть і коригувати глобалізаційний розвиток індустріальної цивілізації, і гальмувати його. Адже домодерні типи мислення та ціннісні орієнтації в поєднанні із сучасною технічною і стратегічною раціональностями і за браком достатнього розвитку комунікативної раціональності, тобто демократичних інституцій, можуть утворювати “вибухонебезпечні суміші”.

Так чи так нові соціальні рухи містять чимало суперечностей. Скажімо, вони прагнуть посилити релятивістський і партикуляристський момент у культурі, опосередковано спираючись на елементи етнології, екзотики, туризму та культурних запозичень. Їхні зусилля спрямовано проти гомогенізації ландшафтів і регіонів внаслідок індустріального розвитку. Вони виступають проти централізації, стирання всіх відмінностей, захищаючи диференціацію, розмаїття та своєрідність культур. Вони знову починають розмовляти на діалектах, співати народних пісень, носити народне вбрання тощо. Не варто забувати, що таку консервацію культури часто використовує бізнес, коли з’являються підробки, ерзаци і не надто вдалі стилізації художніх творів народних промислів, ремесел тощо, а від народного укладу і самобутніх ландшафтів залишається тільки яскрава обгортка<sup>39</sup>.

Водночас утворюється щось на кшталт “регіоналістського інтернаціоналу”, коли об’єднуються регіоналісти різних країн, наприклад Німеччини, Франції чи Великої Британії. Ці процеси свідчать про те, що в них доволі суперечливо поєднуються консервативно-релятивістські вимоги з прогресистсько-універсалістськими моментами. Вони прагнуть поєднати, здавалося б, непокєднувані речі. Виступають за соціальний прогрес, водночас заперечуючи економічне зростання. Закликають підвищити ефективність держави, водночас заперечуючи принцип ефективності загалом, держави зокрема. Скорочення робочого часу та усунення збитків, завданих природі, стоять поряд. Захист природних ландшафтів і самобутності культур співіснує з відкритістю Європи

<sup>39</sup> Недавно в mass media з’явилась інформація, що українське Закарпаття потерпає від підробок сувенірів (продуктів народних промислів) китайського виробництва.

для міграцій інших народів. Децентралізація та посилення державного планування також можуть стояти поряд в їхніх вимогах.

Та попри такі суперечності проблема підвищення ролі громадськості не знімається, а навпаки ще більше актуалізується. Вона полягає в тому, щоб інституціалізувати громадськість як інстанцію контролю та легітимації систем панування (зокрема й над природою), які спираються на інструментальний розум, і підпорядкувати їх комунікативному розуму. Ідеться про раціоналізацію соціальної та політичної влади, але вже не про інструментальну, а про комунікативну раціоналізацію, тобто інституціалізацію універсального громадського дискурсу.

У цьому сенсі попри зазначені суперечності все-таки виникнення *нових громадських рухів* – обнадійливе явище. Адже вони є важливим складником сучасного громадянського суспільства, каталізатором демократизації та комунікативної раціоналізації політики, економіки, науки тощо та утворення громадянського суспільства як демократичного горизонту прийняття рішень професійними представниками цих систем. До речі, формування громадянського суспільства в нашій країні і розпочалося передусім саме з виникненням і активною дією екологічних неурядових організацій.

Інституціалізація цих рухів має утворити певну резонантну систему, яка забезпечує *демократичний горизонт* для прийняття рішень експертами і фахівцями в площині окремих соціальних систем – політики, економіки, науки тощо, не демонтуючи їхніх функціонально-системних кодів, а довершуючи їх до універсального дискурсу як комунікативно-практичного розуму. У сфері політики ці процеси здійснюються як подальше поглиблення демократії, реалізація якої проступає не лише на виборах (ліберальна модель демократії), а й через інші механізми участі в обговоренні та прийнятті політичних рішень, здійснення незалежної експертизи урядових програм, законодавчій ініціативі тощо (деліберативна модель демократії).

Нові соціальні рухи постають також чинником демократичного принципу врахування інтересів соціальних меншин, а не лише більшості суспільства, без реалізації якого годі й казати про універсальний громадський дискурс, який у сучасному світі і постає як суспільний розум, на основі якого і мають прийматися суспільно значущі рішення. Однак і природа перетворилася на таку “соціальну меншину”, або гето. Тому без надання голосу природі годі й казати про демократичне суспільство.

Звісно, це не означає, що кожне рішення потребує від політика “йти в народ” і запитувати в кожній пересічній людини, як йому діяти. Є питання, які вирішуються за участю всього суспільства, а є пробле-

ми, розв'язання яких у компетенції вузьких фахівців, експертів. Як зазначає Апель, “презумптивне знання експертів про зовнішні умови людського буття, відтак і їхній розум звичайно є важливим і необхідним, проте вони самі мають характер принципово селективного і фалібільного внеску в дискусію і можуть, отожд, мати значення лише в рамках відкритих дискусій. Відкриті дискурси людей як суб'єктів мають перевагу щодо всіх існуючих пояснень, оскільки виходять із об'єктивних причин. Це стосується безпосередньо й політичної сфери, а саме відносин як в межах однієї держави, так і відносин між державами”<sup>40</sup>. Однак це стосується й вироблення екологічної політики.

Таким чином, горизонт громадськості фактично забезпечує *рефлексивний механізм* у прийнятті рішень, коли той чи той політик у відкритому суспільстві знає, що його рішення можуть бути піддані критиці і оскаржені з будь-яким можливим суб'єктом (колективним також), і що будь-який можливий суб'єкт (відповідно до певних процедур) може ініціювати незалежну експертизу тих чи тих політичних рішень, що уможливорює не лише персональну відповідальність політика, а й утворення механізмів і процедур *колективної відповідальності, або спільної відповідальності*.

Отже, метainституція громадськості постає і політичною категорією, а саме як так звана четверта влада, доповнюючи класичну (яку розробляли Дж. Лок і Ш. Монтеск'є) структуру розподілу влад на законодавчу, виконавчу та судову, а також класичну структуру громадянського суспільства. Тому у дискурсі взаємодіють етика й політика. Однак не безпосередньо. Адже етика, практична філософія не можуть нав'язувати рішення політиці. Як зазначає швейцарський етик Беат Зітер, “завданням практичної філософії не є визначення, що правильно, а що – ні. Її завдання полягає в тому, щоб дискусію щодо цінностей зробити якомога відкритішою, контрольованішою, критичнішою та аналітичнішою. Етики повинні бути “каталізаторами відповідальних рішень”<sup>41</sup>. Додамо також, що етики мають перетворитися і на відповідний нормативний горизонт для такого прийняття рішень. Звісно, цього недостатньо, адже такі рішення сама громадськість навряд чи може втілити в життя. Для цього має бути ще й відповідний механізм, що спиратиметься на санкції в разі їх невиконання, тобто на певну систему правового примусу, забезпечувану інституціями держави.

<sup>40</sup> Апель К.-О. Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – С. 400.

<sup>41</sup> Sitter B. Vielfalt der Weltanschauungen macht Konsens schwierig. – S. 120.

#### 5.4. Трансформація правового розуму: від прав людини до прав природи

Подолання теперішньої екологічної кризи потребує і відповідних змін у законодавчій сфері. Адже, на жаль, і досі законодавство більшості індустріально розвинених і постіндустріальних країн залишається на рівні ставлення до природи як до речі, даної в розпорядження людини, яка може зробити з нею, що їй заманеться. Зокрема К.М. Маєр-Абіх у цитованій мною не раз книжці “Повстання на захист природи” спересердя зазначає, що така ситуація залишається й досі.

Маєр-Абіх звертає увагу на той факт, що Гегелева концепція насправді є філософською легітимацією сучасного правового ладу, в якому права природи фактично не захищені, радше захищені права людей щодо природи. Наводячи приклади із законодавства ФРН<sup>42</sup>, він показує, що така філософія “природного права” стала орієнтиром для подальшого правового розуміння природи, зафіксованого, наприклад, у Громадянському кодексі (ГК) Німеччини 1997 року. У цьому кодексі, зокрема в §903, зазначається: “власник речі може обходитися з нею за своїм бажанням, так само як і утримуватися від будь-яких дій, якщо це не суперечить закону або правам інших осіб”. У першому проекті (1988) йшлося навіть про те, що власник може розпоряджатися своїм майном “як йому заманеться” (*nach Willkür*)<sup>43</sup>.

Людина постає тут безмежним паном над речами, і це панування надає їй сучасний капіталістичний розвиток. Щоправда, закон встановлює певні рамки волі громадянина, обмежуючи таке панування приписами інших статей. Проте останні існують у ГК у загальному вигляді, і в сьогодинішньому праві йдеться майже суто тільки про те, щоб якимось обходженням з річчю *не завдати шкоди іншим людям* або суспільству. Вони обмежують бажання й розпорядження речами не з огляду на самі “речі”, а з огляду на людей. Згідно з законом (§90 ГК) і речі, і живі істоти, зокрема й частини людського тіла (щоправда, не людина загалом), тобто речі загалом, є “тілесними предметами”<sup>44</sup>.

Нагадаю, що німецькою мовою предмет позначається словом *Gegegnstand*, тобто те, що протистоїть людині як щось зовнішнє, як довкілля (*Umwelt*), а не те, що утворює з нею спільносвіт (*Mitwelt*). Маєр-Абіх

<sup>42</sup> Див.: *Маєр-Абіх К.М.* Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту. – С. 154.

<sup>43</sup> Там само.

<sup>44</sup> Там само.

далі зауважує, що від ГК не варто нічого іншого й очікувати, адже своїми статтями кодекс регулює тільки стосунки й відносини між людьми. І це справді так, однак інша річ, наскільки самі ці відносини універсалізуються і якою мірою до горизонту цієї універсалізації запроваджується і позалюдський світ, інтереси якого і захищаються в цих стосунках. Про “речі” в сенсі ГК ідеться також і в Кримінальному кодексі. Подібне місце відведено природі і в Громадянському праві. В основу і цього кодексу законів покладено розуміння природних (живих і неживих) предметів як речей. Про це свідчить, зокрема, формулювання у федеральному законі (§1) захисту імісії, за яким “тварини, дерева та інші речі” захищаються від шкідливого впливу на довкілля. Живе і неживе в позалюдській природі об’єднуються однією рубрикою, що визначається як “група речей”.

Щоправда, дещо випадає із загального контексту Закону про захист тварин (1972), який приписує захищати тварин задля них самих, проте ця інтенція знову-таки не конкретизована в аспекті застосування закону<sup>45</sup>. Ці витяги із сучасного німецького законодавства Маср-Абіх наводить, аби переконати читача в тому, що важливі положення гегелевої філософії права набули свого конкретного втілення в правилах і нормах, які й сьогодні регламентують ставлення людини до позалюдського світу. Можна сказати, що така ситуація ще панівна і в законодавствах інших країн і є свідченням того, що концептуально за останні тисячоліття мало що змінилося у ставленні людини до позалюдського світу.

Тому саме сьогодні й потрібні зміни в законодавстві, які поклали б край у ставленні до природи тільки як до об’єкта, засобу чи довкілля. “Природному праву” треба повернутися до свого автентичного змісту, вийти за межі “прав людини, даних від природи” і стати “правами природи, даними від Бога”, які охоплювали б і саму природу й були визнані людиною. Можна сказати, що тип аргументації, пов’язаний зі зміною прав (від прав людини до прав природи), є і новим, і водночас первинно-засадничим розумінням і самих прав людини. Адже права від природи, або від народження, є правами, даними нам Творцем, яким створено і людський, і позалюдський світи.

Однак такі зміни, своєю чергою, мають бути спрямовані не просто на трансформацію законодавства, розширення радіусу його дії на ту предметну сферу, яка стосується природи. Головною проблемою тут є зміна підходів до вирішення питань легітиматії тих правових норм

<sup>45</sup> Маср-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту. – С. 154.

і законів, які регулювали б відносини людини з природою, відповідно захищаючи їхні права, цінність, гідність і навіть свободу. Проте ця проблема застосування правових норм щодо позалюдської природи не є суто прикладною проблемою, адже тут ідеться про легітимацію права загалом. Статус природи артикулюється тут не тільки як сфера застосування права, а і як універсальна інстанція його легітимації.

Не випадково останнім часом з'являється чимало публікацій, присвячених моральним і правовим аспектам ставлення людини до природи, причому природу наділяють тими визначеннями, якими донедавна послуговувалися тільки у визначеннях людини та світу людини: цінність, гідність, право, повага, свобода, справедливість тощо. Наприклад, цьому аспекту взаємин людини з природою присвячено праці швейцарського філософа, представника практичної філософії природи Йорга Лаймбахера "Права природи"<sup>46</sup>, "Гідність людини та природи нероздільні"<sup>47</sup> тощо.

Маєр-Абіх також працює в цьому напрямі, зокрема, він зазначає: "На мій погляд, нагальні зміни (законодавства. – А.Є.) варто було б розпочати насамперед з чіткого визнання і в конституції, і в окремих законах власної гідності природного спільносвіту, особливо вищих тварин, землі та морів, так само як і життя і природи загалом. Говорити про гідність морів і т.п. хоча й звучить доволі антропоморфно, як це й передає необхідним чином мова, проте вислів "гідність" якнайбільше містить у собі те, що може викликати в нас забуту згадку про повагу"<sup>48</sup>. Таким чином, дослідник прагне конкретизувати структуру цінностей голістської етики під кутом зору державного права та етики.

Проте так само, як і в етиці, проблема наражається на те, наскільки природа може бути не тільки об'єктом, а й *суб'єктом* права. Здавалося б, той факт, що вона є об'єктом права, на перший погляд, начебто не викликає сумніву. Адже існує досить широке законодавство, в якому природа так чи так є об'єктом правових відносин. Однак і тут постає запитання: в цих законах норми прописано задля нас чи задля неї самої? Здебільшого таке законодавство, в якому фігурує природа та її фрагменти (земельні угіддя, річки, ліси, моря, фауна і флора тощо), регулює *людські відносини щодо природи*. Тому коли йдеться

<sup>46</sup> *Leimbacher J.* Die Rechte der Natur. – Basel/Frankfurt a. M., 1988.

<sup>47</sup> *Leimbacher J.* Die Würde von Mensch und Natur ist unteilbar // Universitas (Stuttgart) 49 (1994) Nr. 2. – S. 106–118.

<sup>48</sup> *Маєр-Абіх К.М.* Повстання на захист природи. Від доквілля до спільносвіту. – С. 160–161.



про наші обов'язки, вони постають передусім як обов'язки людей і суспільства одне перед одним *щодо* природи.

І цей зріз проблеми вкрай важливий, враховуючи той факт, що знову-таки останньої третини XX століття здійснюється поступова зміна в ціннісних орієнтаціях від матеріальних (успіх, прибуток, споживання) до постматеріальних цінностей, до яких належить також і цінність природного довкілля: чисте повітря, чиста вода, гарний ландшафт, здорове харчування тощо. У правовому сенсі це означає “право людини на чисте довкілля”, що законодавчо вже зафіксовано в конституціях і відповідних правових кодексах багатьох держав. Таке право потрібно вважати суттєвим кроком до змін законодавства на користь природи, адже, піклуючись про своє довкілля, людина тим самим починає піклуватися і про позалюдську природу як таку. Однак у цьому разі йдеться поки що тільки про права людини і про її довкілля, а не про права природи як такої. Проте, повторюю, це вкрай важлива тенденція до ціннісно-нормативної переорієнтації суспільства, тому що в поле зору людини і суспільства хоча й опосередковано потрапляє і природа, що й спонукає до зміни й законодавства.

Однак набагато складнішим є питання, наскільки природа може мати право, бути суб'єктом правових відносин, тобто брати участь у легітимації тих норм, які її стосуються, і мати можливість “жити” за цими нормами. Наскільки природа може бути осудною, наскільки їй щось можна поставити в обов'язок, якою мірою вона може мати свій інтерес, заявити про свої права та обстоювати їх відповідним чином. “Мати право означає претендувати на щось по відношенню до когось і вимагати визнання цього домагання через закони або, як у разі з моральними правами, через принципи просвітненого сумління”<sup>49</sup>. Такими правами наділено тільки дорослу осудну людину, якій щось можна поставити в обов'язок і яка відповідає за свої слова і свої вчинки.

Проте чи може такі домагання мати природа? Адже навіть вищі тварини не можуть бути *суб'єктами договору* з людиною, а отже й суб'єктами права та моралі<sup>50</sup>. Тобто ми не можемо говорити про осудність

<sup>49</sup> *Feinberg J.* Die Rechte der Tieren und zukunfftigen Generationen // *Birnbacher D.* (Hrsg.). Ökologie und Ethik. – Stuttgart: Reclam, 2001. – S. 141.

<sup>50</sup> На цьому факті наголошував ще Томас Гобс: “Угоди з тваринами неможливі. Укладати угоди з дикими тваринами неможливо, бо, не розуміючи нашої мови, вони не розуміють і не приймають ніякого перенесення права, не можуть також вони самі перекладати ніяке право на інших, – а без взаємного отримання немає угоди (*Гоббс Томас.* Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. – Київ: Дух і літера, 2000. – С. 162).

природи. Ми не можемо говорити про природу, застосовуючи модальність, пов'язану з “повинним” і “належним”. Ми не можемо сказати: “природа повинна” або “їй належить” щось зробити, що вона “має обов’язок” перед нами, вона “відповідальна” за щось (когось) чи перед чимось (кимось). Ми не можемо сказати, що “природа винна”, що вона має “спокутувати свою провину” через покарання, що їй треба обмежити свободу, помістивши її за ґрати. Така риторика була б нісенітницею і видавалася б просто смішною.

Звісно, принаймні з вищими тваринами ми можемо спілкуватися, і вони навіть у певних межах здатні розуміти нашу мову. Проте ми не можемо з ними дискутувати, тим більше вести *аргументативний* дискурс, переконуючи “вагомішим аргументом” і на цій основі ставити їм щось в обов’язок. Отже, тварини не можуть жити за законами моралі й права, вони не здатні в моральному і правовому сенсі мати правильну чи хибну поведінку, виконувати чи порушувати свої обов’язки, отримуючи за це покарання. Адже коли ми, скажімо, караємо наших домашніх тварин, які не слухають нас або нашкодили, то цей процес треба вважати відновленням статусу кво нашого панування над ними, а не відновленням справедливості, і аж ніяк не помстою<sup>51</sup>.

І навіть коли ми говоримо, що, підкоряючи природу, ми наражаємося на протидію, і природа “зла на нас” і “жадає помсти” чи прямо “мстить” нам як свідомий суб’єкт природними катаклізмами, то це тільки антропоморфна метафора. І в цьому разі ми навряд чи можемо стверджувати, що природа, тим більше тварини чи речі, мають право, годі вже казати про обов’язок. Мабуть, кумедними видаються фрази: “дерево має право”, “камінь має обов’язок”, “сонце повинно світити і гріти”. Однак чи маємо ми так само обов’язок перед тваринами, тим більше перед неживими істотами, тим самим каменем. Адже, захищаючи природні ландшафти або культурні пам’ятки, ми це робимо задля них самих, тому що вони “мають право” на захист, чи ми це робимо задля самих себе, виконуючи обов’язок одне перед одним? Радше друге. Проте в цьому полягає і обмеженість такої позиції.

Справді, природа загалом *не може* подати позов до суду, аби обстоювати свої права, вона сама *не зможе звернутися до адвокатів і найня-*

<sup>51</sup> Як показав Гегель у Єнській реальній філософії, кара є не просто помстою, інакше покарання було б симетричним злочину, тобто здійснювалося б за принципом “око за око, зуб за зуб”. Кара є відновленням буття у визнаності, що позначається всезагальною волею. Коли злочинець порушує закон, він тим самим порушує свій договір визнавати всезагальну волю, що позначена цим законом (Див.: Гегель Г.В.Ф. Йенская реальная философия. – С. 335).

ти їх, аби вони захистили її інтереси, цінність і гідність. Така неспроможність позалюдської природи усвідомлювати й артикулювати свій власний інтерес призводить до виникнення концепцій, в яких власне й відмовляється природі в здатності висувати свої правові домагання<sup>52</sup>. Проте в такому разі ми маємо відмовити в правах дітям і душевнохворим, адже і їм можна зробити такі самі закиди.

Та попри те, що природа “не може за себе сказати”, тобто вербально обстоювати свою позицію, годі вже казати про те, щоб вона могла подати “позов” до суду, аби захистити свій інтерес, вона, як уже зазначалося, “очікує” від людини захисту й “визволення від рабства минулого”. І хоча досить незвичним є застосування морально-етичних і правових понять до природи, проте згадаймо ще раз, що й застосування їх до всіх людей також не завжди було таким очевидним, як сьогодні. Адже існувала соціальна, класова, етнічна, расова, гендерна та інша нерівність. І тільки з розвитком історії завдяки просвітництву та пов’язаних з ним “процесів навчання” поступово набували універсального характеру морально-правові цінності справедливості, рівності та свободи. І цей процес просвітництва ще не завершено, адже в багатьох країнах і досі залишилися релікти несвободи, нерівності та несправедливості різного ґатунку – від расової до гендерної.

Тим більше він не завершився сьогодні щодо природи, тому ще незвичнішими постає застосування правових категорій до неї. Я підтримую думку Маєра-Абіха про потребу в другому просвітництві, щоб поширити його основні цінності й на природу. У цьому параграфі я докладно не аналізуватиму конкретні питання нормативно-правового порядку, а зупинюся тільки на головних цінностях, які мають утворювати основу для легітимації відповідних норм. Це передусім такі цінності, як свобода, справедливість, солідарність.

Тематизація засадничої ролі цих цінностей у легітимації правових норм, що регулюють відношення суспільство–природа, наражається на неабиякі проблеми та складнощі. Перша з них стосується такої цінності, як свобода. Чи може бути природа свободною, і в чому саме проявляється ця свобода? Відповідь на запитання про свободу є ключовою для етики. Для Канта – це наріжний її камінь. І оскільки Кант наділяв свободою тільки людину, то етичні категорії є суто людськими.

Однак і свобода людини є історичним поняттям, так само як і людська суб’єктивність загалом. І новоєвропейська суб’єктивність хоча й

<sup>52</sup> Скажімо, Генрі Макклоскій вважає, що оскільки тварини не можуть усвідомлювати свій інтерес, то вони не можуть претендувати на право (*McCloskey H. Rights // Philosophical Quarterly*. 15 (1965). – P. 124.

не є суто новим явищем у розвитку людської історії, проте великою мірою відрізняється від попередніх історичних її проявів. І цей ряд щодо свободи і суб'єктивності можна продовжити, постійно, щоправда, наражаючись на нечіткість і розмитість межі її виникнення. Це добре показав засновник і протагоніст філософської біології Г. Йонас, запровадивши концепцію нарощування свободи в живій природі. Зокрема про це йдеться в його фундаментальному дослідженні “Феномен життя”.

Зауважимо, ця праця німецькою мовою побачила світ під назвою “Організм і свобода”. Відкриваючи в позалюдському житті множину подібних з людськими функцій і феноменів, Йонас стверджує, що людській свободі передують елементарні стадії її розвитку в позалюдському світі, що спростовує картезіанський дуалізм (душі, суб'єктивності, свободи, з одного боку, матеріальності, необхідності, механізму – з іншого). Така спорідненість свідчить про те, якою мірою наша спроможність до переживання і співчуття властива також і органічній природі загалом.

Звертаючись до шаблів розвитку органічного життя (від обміну речовин у клітині через опосередкування в рослинному та тваринному організмах аж до сприйняття і нарешті символічного сприйняття і самосвідомості людини), Йонас не тільки показує складність світу, а і якісне нарощування ризику свободи, який первісно постає вже в обміні речовин найпростішої живої істоти. Вважаючи, що суб'єктивність (внутрішня сторона) властива не будь-якому суцільному, Йонас, зокрема, звертає увагу на якісний стрибок у самості тварин порівняно із самістю рослин, який утворює новий рівень свободи. Тимчасом як рослини мають безпосередній контакт із довкіллям, тварина, відділяючись від свого джерела харчування, утворює подвійну (темпоральну й просторову) дистанцію щодо свого довкілля, тим самим підносячи ступінь своєї свободи на вищий рівень.

Отже, свобода й суб'єктивність виникають із німої круговерті природи, їхні зародки можна вглядіти вже в простому обміні речовин: “Існує фундаментальний феномен органічного, який відрізняє будь-який живий організм від неживого, а саме – обмін речовин. Організм взагалі існує тільки тоді, коли він постійно вбирає в себе світ, перетворюючи його в собі завдяки метаболізму, і знову віддає його світу. Це становище, де перетинаються необхідність і свобода”<sup>53</sup>. Аналіз органічної квазісвободи і спосіб бачення, яким описується народження свободи з обміну речовин у природі, Йонас називає “філософською біологією”, яка,

<sup>53</sup> Jonas H. Erkenntnis und Verantwortung: Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe “Zeugen des Jahrhunderts”. Hrsg. von Ingo Hermann. – Göttingen: Lamus, 1991. – S. 102.

за оцінкою Гьосле, є “найвидатнішим досягненням філософії нашого століття і в її феноменологічному тлумаченні, і в її метафізичних імплікаціях”<sup>54</sup>. І особливо важливим є саме метафізичний інтерес Йонаса до філософії біології, адже він прагнув через аналіз життя наблизитися до універсальної теорії буття, до якого входить і належне. Матерію Йонас тлумачить як “дух, що спить”, як потенцію суб’єктивності. Матерія є латентною суб’єктивністю”<sup>55</sup>. А живий організм – проміжна ланка між духом і матерією. А тому філософія живого є найважливішою ланкою і в Йонасовому прагненні подолати дуалізм модерну – душі і тіла, належного і сущого, онтологічного та аксіологічного.

Таким чином, можна виокремити емпіричний і метафізичний рівні свободи. Емпіричний *щабель* реалізації свободи свідчить про розвиток потенціалу суб’єктивності в природі, метафізичний пов’язаний з можливістю сущого в природі бути самим собою. Отже, має бути враховано право на свободу природи, тобто право на “природну поведінку”, право на свободу бути собою. Право на свободу природи потрібно так само захищати, як права на свободу людини: право на економічну свободу, тобто право людини на раціональну цілеспрямовану дію, право на політичну свободу, тобто (в найширшому сенсі) право створювати форми організації, аби з іншими людьми жити разом. “Надання природі можливості бути собою” як онтологічна категорія є ключовою для обґрунтування щодо природи таких понять, як гідність і шанування, що може правити за основу і для ідеї справедливості.

Справедливість пов’язана з обміном, хай це буде обмін людей між собою, хай це буде обмін людей і суспільства загалом з природою. У будь-якому обміні виникає запитання, наскільки цей обмін справедливий, тобто наскільки досягається баланс інтересів. Як уже зазначалося, обмін людей з природою породжує ентропію. Протидіяти ентропії можна справедливим обміном, що досягається відновленням балансу інтересів між людиною і природою, наданням природі можливості “бути собою”, отже можливості самовідтворення.

Таким чином, проблема балансу інтересів, а отже й справедливості, виникає не тільки в обміні людей між собою, а й в обміні людей і суспільства загалом з природою, а отже в єдності господарства людини (суспільства) і господарства природи. Хоча цей баланс знову-

<sup>54</sup> Hösle V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas // Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas.* – S. 108.

<sup>55</sup> Jonas H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen.* – Frankfurt a. M.: Insel, 1992. – S. 221.

таки опосередкований балансом інтересів людей стосовно одне одного. “Тому діяти справедливо щодо природи в наших відносинах обміну з нею є етичною вимогою до суспільства”<sup>56</sup>. А тому і захист природи є тільки одним із проявів екологічного балансу і справедливості щодо природи.

Справедливість щодо природи потребує визнання “прав” тварин і рослин на їхню природну поведінку, а також прав землі (всієї неорганічної природи) на відповідне природі поводження з нею, тобто як таке, що потребує захисту спроможності природи до самовідтворення за своїми власними законами, а отже й потребує визнання відповідних прав природи як релевантних щодо прав людини і запровадження їх, а також інтерналізація коштів, спрямованих на відтворення природних ресурсів, у відповідні людські дискурси ринку і демократії, де приймаються рішення<sup>57</sup>.

І так само, як виникнення товарно-грошових відносин було одним із найважливіших “винаходів” людської спільноти, коли *жорстка* стратегічна вимога “віддай!” поступилася місцем *м’якому* комунікативному проханню “давай поміняємося!”, так само і в обміні речовин з природою треба за можливості здійснювати рівноправний обмін, а не віднімати у природи геть усе, повертаючи взамін тільки всілякий непотріб, який вона самотужки вже не взмозі переробити і відтворити саму себе.

Ідея справедливості щодо природи потребує визнання певних власних прав природи, які існують незалежно від людської оцінки. Отже, справедливість щодо природи виходить за межі простого захисту або збереження, які власне й залежать від людської оцінки. Операціоналізація ставлення людини до природи залежно від оцінки залишалася б таким собі зверхнім ставленням до неї, мовляв: “ще побачимо: захочемо – захищатимемо (зберігатимемо), не захочемо – не захищатимемо (не зберігатимемо)!”.

Навіть більше, людина вже стільки всього знищила в царині першої природи, що вимога захисту природи була б спрямована тільки на збереження наявного кризового стану, що зрештою тільки підтвердило б безпорадність і неспроможність людини по-справжньому перейматися проблемами екології. Справедливість щодо природи

<sup>56</sup> Koslowski P. Ökonomie und Ökologie. Natur als ethischer und ökonomischer Wert. // Rapp F. (Hrsg.). Neue Ethik der Technik? Philosophischen Kontroversen. – Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag, 1993. – S. 186.

<sup>57</sup> Див. Koslowski P. Der homo oeconomicus und Wirtschaftsethik. – S. 85.

означає передусім надання можливості природі діяти за своїми власними законами, а людині – за своїми, узгоджуючи ці дії та досягаючи взаємності. “Визнання власного права природи означає визнання того, що ми так само ставимося до (побічних) наслідків нашої діяльності щодо природи і так само відповідальні за них, як і до (побічних) наслідків нашої діяльності щодо інших людей”<sup>58</sup>. Отож вимога справедливості в обміні з природою є і правовою вимогою, що передбачає врахування не тільки прав людини, а й прав природи, які людина мусить зробити значущими для себе, представляючи права “безголосі” природи щодо нас самих і нашої експансії. Таким чином, завдяки концепту справедливості, так само як через інші етичні категорії, до екології запроваджується морально-правовий вимір, природа втрачає свій ціннісно-нейтральний статус.

Свою чергою, ідея справедливості передбачає *визнання* Іншого та інакшого (іншої людини, культури, природи) рівноправним суб’єктом. Застосування такої власне етичної та правової категорії, як справедливість і до природи, а отже, й щодо обміну речовин з природою людиною і суспільством, потребує піднесення природи до статусу рівноправного суб’єкта обміну. І тут має діяти наступна головна цінність – цінність рівності. Якою мірою можна прирівняти (особливо в їхніх правах), скажімо, камінь і людину, тим більше вважати їх рівноправними?

Звісно, перше, що спадає на думку, це негативна відповідь на це запитання. Однак не забуваймо, що й досі так само важко прирівняти і людей одне з одним. Адже попри людську фактичну нерівність (а це емпіричний факт), історія досягла щабля, де рівність є регулятивною ідеєю, що уможливлює емпірію людських взаємин, гарантовану конституцією розвинених держав. Тут має бути діалектика єдиного і множинного, всезагального й окремого. Тому попри всю відмінність фрагментів природи варто і щодо них застосовувати категорії свободи, справедливості та рівності як регулятивні ідеї.

Отже, ми можемо сподіватися, що ці категорії застосовуватимуться і щодо природи. Адже права природи, її гідність можуть і *повинні* бути захищені на кшталт того, як захищаються права дітей, а також неосудних людей з розумовими вадами, душевнохворі тощо. Тобто хоча діти й неосудні, люди фактично не є рівноправними суб’єктами права,

<sup>58</sup> Kosłowski P. Ökonomie und Ökologie. Natur als ethischer und ökonomischer Wert. – S. 189.



вони не позбавлені можливості домагання права, де їхні права представляють дорослі, зрілі громадяни, які є такими суб'єктами. Поєднанням цих фундаментальних цінностей – свободи, рівності, справедливості – утворюється така цінність, як солідарність, яка має бути поширена і на солідарність з позалюдським світом. Визнаючи ці цінності і за природою, ми тим самим шануємо її гідність як природного універсуму, а не тільки нашого довкілля.

Однак є і ще один, переконливіший, аргумент на користь перенесення цих категорій як цінностей і на природу. Цей аргумент полягає в тому, що сучасна демократія є не прямою, а представницькою демократією. Це означає, що громадяни в сучасному складному й диференційованому суспільстві політично не є цілком “дорослими”, зрілими громадянами, а отже не можуть безпосередньо брати участь у політичному житті, як це було в давньогрецькому полісі. Із цього випливає, що начебто і їм треба відмовити в застосуванні тих категорій-цінностей, які застосовують до зрілих громадян. Та попри те, що громадяни не мають змоги безпосередньо керувати суспільними процесами, вони мають право на те, щоб делегувати свій голос своїм представникам, аби їхній голос було почуто в суспільстві.

Так само й права природи можуть бути представлені в суспільстві й відповідно захищені. Парадигмальним тут є принцип відповідальності Г. Йонаса, архетипом якого є монологічна асиметрична відповідальність батьків за дітей. І так само, як батьки переймаються своїми дітьми (особливо це стосується немовлят), так само і люди можуть перейматися “інтересами” природи, захищаючи її та обстоюючи її права. Це і є монологічна асиметрична відповідальність “за” (батьків за дітей, політиків за громадян, людей за природу). Однак, на мій погляд, монологічної асиметричної відповідальності тут замало, вона має бути доповнена діалогічною відповідальністю.

Проте, як зазначалося, стосунки людини з природою не можуть бути симетричними. Адже тільки людина є суб'єктом відповідальності, зокрема й відповідальності за природу, оскільки сама природа не може бути ані суб'єктом дії (зокрема й мовленнєвих актів), ані суб'єктом права, ані суб'єктом моралі. Однак ця асиметрія допустима в певних межах і не доконечно має суперечити принципу справедливості, якщо цей принцип поширити й на відносини людини з природою і разом з Дж. Ролзом доповнити його другим принципом, відповідно до якого нерівність морально виправдана тільки тоді, коли вона корисна всім. Тобто нерівність (асиметрія) може бути корисною

і для природи, коли людина бере на себе обов'язок опікуватися нею. З асиметрії ставлення людини до природи аж ніяк не випливає, що принцип універсалізації (і дотичний до нього принцип справедливості) не має жодного стосунку до природи.

Тому монологічна асиметрична відповідальність і в царині правових норм має бути доповнена симетричною відповідальністю, засадниченою принципом дискурсу. Таким чином, дискурс постає і моральною, і *правовою категорією*, тобто інстанцією легітимації правових норм, що регулюють відносини людини з довкіллям, визначаючи також і відповідну політику. Правові норми, що регулюють відносини людини з довкіллям, легітимуються не тими, хто має владу (позитивізм влади) або на основі простої більшості голосів у парламенті (правовий позитивізм), а на основі досягнення консенсусу громадян, який, своєю чергою, спирається на апріорний фундамент ідеальної комунікативної спільноти.

Ідеальна комунікативна спільнота і є сьогодні, тобто з огляду на парадигмальний поворот, носієм логосу, всезагального закону природи. Саме запроваджуючи концепт аргіогі ідеальної комунікації, засадниченої принципами відкритості та відсутності панування, ми тим самим надаємо і природі статусу найвищої легітимативної інстанції. А отже, і ціннісні орієнтації науки, яка вивчає закони природи, і техніки, що її перетворює, і ціннісні орієнтації господарства, яке через науку і техніку ці закони використовує, і ціннісні орієнтації права, що обмежує це застосування, спираються на один і той самий нормативний фундамент, зведений консенсусом громадян, що спирається на аргіогі ідеального консенсусу.

Такий нормативний фундамент має лежати в основі корекції відповідного (нині воно називається природоохоронним) законодавства, скажімо, ухваленням тих правових норм, які регулюють податки на використання природних ресурсів. Проте така корекція уможливорюється лише на основі відкритого обговорення тієї чи тієї проблеми, тобто знову ж таки залученням громадськості, яка утворює вже позаекономічний, політичний горизонт.

Звісно, ці рішення можна прийняти на основі науки, яка і є носієм логосу. Проте цей логос здебільшого поставав інструментальним розумом, який і був засобом інтервенції людини в природу, тобто він був цілераціональністю, редукуючи спільносвіт до довкілля як функціональної, прагматичної сфери забезпечення виживання людини як виду. Як зауважує Габермас у праці "Нова непрозорість", "західноєвропейський "логоцентризм" не забагато, а навпаки замало зобов'я-

заний розуму”<sup>59</sup>. А отже, “те, що відкидається під ім’ям “розуму”, є лише тотально перебільшена цілераціональність”<sup>60</sup>. Така раціональність зрештою і призводить до того, що у філософській і соціологічній літературі позначається термінами “нерациональності”, “нерозумної раціональності” і навіть “ірраціональності”.

Це означає, що цілераціональність втрачає свої остаточні смисли, а розум – своє відношення до цілого, перетворюючись на нерозумну раціональність. Ідеться про те, щоб віднайти способи, аби врятувати розум від тієї “нерозумної раціональності”, що утворилася внаслідок домінування інструментального її складника. А отже, йдеться про те, щоб не тільки відновити рівновагу між інструментальною та комунікативною раціональностями, а й підпорядкувати інструментальну раціональність *homo faber* комунікативній раціональності *homo sapiens*. Причому таке підпорядкування має бути здійснено на всіх рівнях соціального устрою, в усіх його функціональних системах.

---

<sup>59</sup> Habermas J. Die Neue Unübersichtlichkeit. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985. – S. 136.

<sup>60</sup> Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: Лекции и интервью, Москва, апр., 1989 г. – М., 1992. – 175 с.

## Прикладні аспекти етики дискурсу в умовах екологічної кризи

### 6.1. Наука і проблема нової раціональності

Ця вимога підпорядкування інструментального розуму морально-етичному, точніше дискурс-етичному, постає вже як прикладна проблема. Вона стосується таких соціальних систем, як наука, техніка, економіка тощо. Саме ця проблема застосування викликає найбільшу складність не тільки в комунікативній парадигмі, а й в інших напрямках моральної філософії та прикладної етики. Тому у філософських дискусіях останніх десятиліть особливе місце посідає обговорення питань практичної філософії як прикладної етики. Тематичне поле дослідження цієї дисципліни спрямовано не так на вирішення проблем обґрунтування моральних принципів – хоча і ця проблематика лишається доволі актуальною та важливою і нині, – як їх застосування до конкретних форм людського буття – економіки, політики, техніки, медицини і, що особливо важливо в контексті нашого дослідження, до проблем довкілля<sup>1</sup>.

Справді, проблема застосування (частина В, за Апелем) постає чи не найскладнішою в розробці дискурсивної етики. На цьому наголошував і Апел, коли писав, що “проблема застосування, а не обґрунтування останніх принципів ідеальної основної норми, є, мабуть, найважчою для політичної етики відповідальності”<sup>2</sup>. Складність застосування етики відповідальності стосується й інших соціальних систем. Про це говорить і Ю. Габермас у своїй праці “Залучення іншого”: “Дискурсивна позиція не дає *гарантованого* трансферу до дії”<sup>3</sup>. Однак, як на мене,

<sup>1</sup> Див.: Bayertz K. (Hg.). *Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik.* – Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991; *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre Theoretische Fundierung. Ein Handbuch.* Julian Nida-Rümelin (Hrsg.). – Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1996.

<sup>2</sup> *Apel K.-O.* Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit “aufgehoben” werden // *Moralität und Sittlichkeit.* Kuhlmann W. (Hrsg.). – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986. – S. 54.

<sup>3</sup> *Habermas J.* Einbeziehung des Anderen. Studien zur Politischen Theorie. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996. – S. 51.

з цього відвертого самовизнання аж ніяк не впливає, що “дискурсивна етика не взмозі вирішити проблему імплементації”, на чому наголошує К. Гоман<sup>4</sup>. Адже Габермас зауважує, що дискурсивна позиція не дає гарантованого переходу до дії, і це справді так, адже дискурс – це не позиція, що постає з необхідністю, тим більше з необхідністю торує шлях до майбутнього на кшталт об’єктивної ходи історії Маркса. Це також не константний масштаб, мірило, критерій, догма, які треба тільки аплікувати до тих чи тих дій, практик, теорій, інституцій тощо, аби оцінити їх з боку моральності. Дискурс – це тільки умова такої перевірки, що досягається впровадженням певних процедур, які, своєю чергою, також мають бути обґрунтовані. Така складність у застосуванні принципу дискурсу зумовлює виникнення концепцій, в яких робляться закиди комунікативній теорії та дискурсивній етиці в неопераціональності, непрактичності, утопізмі тощо<sup>5</sup>.

Передусім проблема застосування етики стосується такої соціальної системи, як наука, сфери наукових досліджень, технічних винаходів, технологічних практик. У вирішенні проблем науки виникає принаймні два важливі запитання. По-перше, яким чином пов’язана з *принципом об’єктивності* ціннісно-нейтральна наука, спираючись на свої системні коди (істина/хиба), водночас здатна враховувати моральні належності, кодами якої є добро/зло, добре/погане? По-друге, як у науці можна відновити цілісне осягнення світу, якщо вона дедалі більше диференціюється, аби дедалі більше бути інструментальною та функціональною? Адже саме таке цілісне розуміння світу містить і об’єктивні, і морально-ціннісні виміри, поєднуючи суще і належне.

Відповідаючи на перше запитання, зауважимо ще раз, що принцип “вільної від цінностей” об’єктивності лежить в основі розвитку самої науки, адже наука має бути ціннісно не упередженою, об’єктивною, тільки такою вона може претендувати на аподиктичну істинність. Тому безпосереднє втручання морально-практичного у сферу науки поклало б край розвитку самій науці. Саме проти цього застерігав Т. Адорно у своїй

<sup>4</sup> Homann K. Diskursethik und Wirtschaftsethik mit ekonomischer Methode. Zum 10-jährigen Bestehen der Arbeitsgruppe “Ethik und Wirtschaft im Dialog” // Wirtschaft und Ethik. EWD Band 12. – Münster: LIT, 2004. – S. 9.

<sup>5</sup> Та запитаймо самих себе, а коли взагалі в історії людства застосування етичних заповідей, приписів, норм, правил було легким? Хіба так просто було застосовувати золоте правило за часів Христа, коли розпинання людей у Римській імперії було поставлено мало не на конвеєр, а може “категоричний імператив” Канта з його універсалістським спрямуванням був простою справою в роздібненій Німеччині? Гадаю, ні! Етика ніколи не була “легким гешефтом”. Не є вона такою й сьогодні!

статті “Про техніку та гуманізм”, наголошуючи на тому, що “дієвість моральних норм, які заважають пізнанню, здебільшого сумнівна”<sup>6</sup>.

Проте саме втілення принципу ціннісної нейтральності й забезпечує цілераціональну експансію у світ, що й призвело до глобальної антропологічної, екологічної та онтологічної криз. Послідовна реалізація цього принципу дістала свого граничного прояву в жажливих медико-біологічних експериментах у нацистській Німеччині та комуністичному Радянському Союзі, засуджених як злочини проти людства. Нині ризики, пов’язані з реалізацією цього принципу, не тільки не подолані, а й набувають ще загрозливішого вигляду в генних технологіях, спробах клонування людини тощо.

Однак у пошуках вирішення цих проблем треба усвідомлювати, що науці навряд чи можна поставити наперед задані *релігійні* або *метафізично-(субстанційно-)етичні* перепони, не руйнуючи принципи об’єктивності, ціннісної нейтральності та свободи наукових досліджень. Адже без цих принципів наука просто не існує, і вже на зорі свого розвитку вона прагнула визволитися від “ідолів” різного штибу, так само як і від інституційних утисків. Тому навряд чи можна погодитися з концепцією “модерна наука і техніка – традиційні цінності”, локальним проявом якої було гасло: “західна наука й техніка – східні цінності”.

Такі підходи не витримують критики, по-перше, тому, що те, що називається східними цінностями, здебільшого є цінностями домодерних культур. По-друге, раціональність не є надбанням тільки Заходу. Згадаймо, мусульманський світ за доби середньовіччя був багатого раціональнішим, аніж християнська Європа. По-третє, і на Сході здійснюється процес модернізації, чинником якої є секуляризація і раціоналізація життєвого світу та світоглядних уявлень. І, по-четверте (найголовніше), в традиційній системі цінностей взагалі немає досвіду вирішення екологічних проблем того рівня, який пов’язаний із нинішнім розвитком науки й техніки.

Що стосується відповіді на друге запитання, то здається, що цілісність може бути забезпечена поверненням до (квазі) міфологічного або філософського світоглядів домодерної доби. Зокрема таку можливість допускає В. Гюсле у своїй праці “Практична філософія в сучасному світі”. У передмові до українського видання він, зокрема, зазначає: “Визнаючи завдання модернізації і при цьому не сахаючись глибинного метафізичного осягання, притаманного домодерним

<sup>6</sup> Адорно Т.В. О технике и гуманизме // Философия техники в ФРГ. – С. 370.

цілісним культурам, можна, мабуть, утворити ядро того синтезу модерну й домодерну, якого потребує людство, якщо воно воліє створити таку єдність умов життя, без якої неможливе мирне співіснування, і якщо воно не хоче геть скотитися до споживацького гедонізму, за який доводиться платити руйнацією нашого довкілля і баналізацією людського існування”<sup>7</sup>.

На підпорядкуванні світоглядним началам наполягають українські дослідники М. Кисельов і Ф. Канак<sup>8</sup>. Задля парадигмального спрямування вирішення екологічних проблем, на кшталт того, як це вирішення потребує ставлення до світу як до цілості, звертається й українська дослідниця Т. Гардашук. “Основа екологізму, – зазначає вона, – цілісний органістичний світогляд, становленню якого сприяє екологія”<sup>9</sup>. Так само й Маєр-Абіх, розвиваючи голістську парадигму, звертається до концепту цілості природи як ціннісно-орієнтаційного виміру нашої діяльності. До концепту наукового світогляду, “нової світоглядної мегаперспективи” апелює В. Лук’янець і його колеги у колективній монографії “Науковий світогляд на зламі століть”<sup>10</sup>.

Проте варто зауважити, що, по-перше, як існує розмаїття культур, так само існує і розмаїття життєвих світів, життєвих форм і стилів життя зі своїми системами цінностей, картинами світу та етосами. Нинішній світ внаслідок розмаїття культур і асинхронності їхнього розвитку доволі строкатий і щодо світоглядів, що стає на заваді досягненню порозуміння між культурами. Із цього приводу Беат Зітер зазначає: “У сьогоденнішньому плюралізмі світу з відповідною множинністю світоглядів доволі складно досягти консенсусу щодо етичних питань. Ідеться про те, щоб шукати розмови, аби з’ясувати, що можна було б стверджувати як спільне”<sup>11</sup>. Так само складно досягти консенсусу на основі різних світоглядів і щодо екологічної проблематики, а отже і щодо екологічної етики. Адже кожна культура має свої уявлення про природу, про відносини людини з природою і про межі вторгнення людини в довкілля.

<sup>7</sup> Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – С. 10.

<sup>8</sup> Кисельов М.М., Канак Ф.М. Національне буття серед екологічних реалій. – К.: ТанDEM, 2000. – С. 14.

<sup>9</sup> Гардашук Т.В. Концептуальні параметри екологізму. – С. 51.

<sup>10</sup> Див.: Лук’янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В., Мороз О.Я. Науковий світогляд на зламі століть. Монографія. – К.: Парапан, 2006. – С. 18–19.

<sup>11</sup> Sitter B. Vielfalt der Weltanschauungen macht Konsens schwierig. – S. 120.



По-друге, треба мати на увазі, що є відмінність у світоглядах і з огляду на філософію історії: міфологічний, релігійний, філософський, науковий тощо. І, по-третє, вже з розвитком новоевропейського капіталізму, як показав Ю. Габермас у праці “Про суб’єкта історії. Деякі міркування щодо хибних альтернатив”, “домінантні чинники культурної традиції дедалі більше *втрачають характер світоглядів*, отже, інтерпретацій світу, природи та історії загалом. Буржуазні ідеології є вже залишками ідеології, які частково вистояли під тиском елімінації, що поширювався з боку політико-економічної системи та системи науки (виділено мною. – А.Є.)”<sup>12</sup>. І коли йдеться про світогляд тієї або тієї культури, здебільшого мається на увазі домодерний – релігійний, міфологічний тощо світогляди. Щоправда, ці світогляди не зникли під тиском секуляризації та раціоналізації життєвого світу. Вони співіснують, незрідка конкуруючи поміж собою, як співіснують домодерн, модерн і постмодерн у сучасному світі.

Отже, і про “науковий світогляд”, і про “філософський” можна говорити з певними припущеннями, застосовуючи ці категорії хіба що тільки як метафори. Вже новоевропейська філософія в методологічному сенсі поволі втрачає свою світоглядну функцію, відмовляючись від конструювання всеосяжних картин світу. Тим більше це стосується сучасної постметафізики. Такі концепти, як плюральність світів і плюральність картин світу, плюральність раціональності, розуму, а звідси й плюральність ідеологій, а отже і світоглядів, стали ознаками сучасної філософії.

Та й сама сучасна наука поволі втрачає свою цілісність, дедалі більше перетворюючись на калейдоскоп різних дисциплін, що займаються конструюванням нової реальності, наносвітів, майже несумірних із життєвим світом людини, а також людським довкіллям, пов’язаним з людською тілесністю. Система знання стає дедалі відкритішою, що унеможливорює її прогностичну функцію, властиву закритим системам знання, пов’язаним із закритими системами людської дії. Отже, й наука вже не зможе конструювати універсальну картину світу.

“Втрата цілості”, комплексність світу з його контингентністю, що приховує ризики і загрози, є складником діагнозу сучасної доби. Видатний теолог Карл Ранер так описав цю ситуацію: “Сьогодні гуманітарне й природниче знання настільки диференційоване і настільки неосяжне, що його не може досягти ані людство, ані суспільство загалом, що

<sup>12</sup> Габермас Ю. Про суб’єкта історії. Деякі міркування щодо хибних альтернатив // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – С. 348.

стосується індивіда, то він щодо цього знання стає дедалі “дурнішим”, оскільки він своєю індивідуальною свідомістю дедалі менше здатний опанувати цією цілістю, яка постійно зростає; оскільки навіть інтелектуал, освічена людина дедалі більше стає спеціалістом, який розуміється в дедалі меншому секторі всього знання”<sup>13</sup>.

Така ситуація призводить також до складнощів щодо ідентифікації відповідальності науковця. Досліджуючи лише свій фрагмент реальності, розробляючи тільки “свою ділянку”, науковець не може знати напевне про ймовірні наслідки, тим більше далекосяжні наслідки своїх досліджень, особливо в разі прикладного застосування науки, пов’язаного із вторгненням у природу. Наука стає дедалі відкритішою системою, що ускладнює її прогностичні можливості.

Проблематичнішим постає і концепт “єдності раціональності”, “єдності розуму”, який дедалі більше ставиться під сумнів і в закордонній, і у вітчизняній філософії та соціології<sup>14</sup>. Тому навряд чи можна погодитися з тезою про “загальне світобачення постмодерну”, яка стверджується в зазначеній монографії “Науковий світогляд на зламі століть”. Адже постмодерн, якщо взагалі можна ідентифікувати це соціокультурне явище, якраз і заперечує таке “загальне бачення”, звертаючись до світоглядного контекстуалізму і плюралізму.

Однак чи означає така тенденція, що ми взагалі маємо відмовитися від концепту “єдності знання”, “єдності раціональності”, а зрештою і “єдності світу”? До того ж треба мати на увазі, що проблема єдності є фундаментальною для філософії. А тому питання про статус самого єдиного, а отже про відношення єдиного і множинного, є основним чи головним питанням філософії (якщо таке взагалі існує). Адже “єдність і множинність” визначальні для теми, під знаком якої було

<sup>13</sup> *Rahner K. Über die intellektuelle Geduld mit sich selbst // Toleranz. Tübinger Universitätsreden. Bd. 31. – Tübingen Attempo-Verlag, 1982.*

<sup>14</sup> Скажімо, *К. Карпенко* у своїй досить ґрунтовній дисертації “Гендерний вимір екологічної комунікації” висловлює думку, що головною причиною екологічної кризи є підпорядкування жіночої раціональності чоловічій і що не слід “ототожнювати загальнонародське лише з чоловічими цінностями, а розглядати його як гармонійну єдність нетотожного, тобто чоловічого і жіночого ставлення до світу”. І я цілком погоджуюся з нею. Проте я не розумію, чому підставою для цього має бути “відмова від універсалізму, від ідеалізації єдиного універсального розуму”. Адже розум тільки й може бути єдиним і універсальним, щоправда, як регулятивна ідея. І такі поняття, як значущість, достеменність, істина, не мають ані первинних, ані вторинних статевих ознак, адже вони позаемпіричні. (Див.: *Карпенко К. І. Гендерний вимір екологічної комунікації. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія і філософія історії. – Х.: ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2006. – С. 1.*)

започатковано метафізику”<sup>15</sup>. Тобто основним питанням філософії є питання: як можливе єдине у світі? Відповідь на це запитання саме і треба розглядати як *парадигмоутворювальний* чинник.

Тому в сучасному комплексному світі якраз і потрібні зусилля, спрямовані на пошук такої єдності як регулятивної ідеї. Адже без припущення такої єдності як регулятивного принципу (“als ob”), тобто припущення того, “яким світ є насправді”, а отже й істинного знання, ми заплутуватимемося у цьому розмаїтті і навряд чи щось зможемо сказати напевне. Без такого припущення будь-яке знання й пізнання навряд чи претендуватимуть на аподиктичну достеменність та універсальну значущість. Однак цей пошук за доби “постметафізичного мислення” треба спрямувати не на реабілітацію “світоглядних” начал у філософії, а на віднайдення можливостей дослідження комплексності світу, що й потребує також всеосяжної “критики комплексного розуму”.

Пошуки такої цілості останнім часом активізувалися відродженням чи оновленням парадигми голізму. Про це свідчать праці таких філософів, як Гернот Бьоме<sup>16</sup>, Клаус Міхаель Маєр-Абіх<sup>17</sup>, Міхаель Есфельд<sup>18</sup> та ін.

Проте хотів би зауважити, що навряд чи хтось із найвидатніших філософів у світі може досягти таку цілість, адже цілість, згадаймо “Фауста” Гете, “дана тільки Богові”. Та й окремий філософ, навіть зважаючи на всю його освіченість, не взмозі охопити весь світ. Тому він не взмозі врахувати всі наслідки, а особливо побічні наслідки своєї діяльності і діяльності людства загалом у їхній цілості, хай як звертався б він до світоглядних начал. Цілість дається тільки розуму, згадаймо Кантів принцип повноти, і то як регулятивний принцип. А з огляду на те, що сьогодні розум конципіюється такими поняттями, як аргументація, дискурс, консенсус, то він є комунікативним розумом, а отже цілість досягається в міждисциплінарному

<sup>15</sup> Габермас Ю. Єдність розуму в розмаїтті його голосів // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – С. 255.

<sup>16</sup> Böhme Gernot. Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht. – Zug: Die graue Edition, 2002. – 305 s.

<sup>17</sup> Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільновіту. Meyer-Abich K. M. Wissenschaft für die Zukunft – Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung. – München: Beck, 1988 та ін.

<sup>18</sup> Esfeld M. Holismus in der Philosophie des Geistes und in der Philosophie der Physik. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002. – 427 s.

дискурсі, і то, повторюю, є тільки регулятивним принципом, що мовою дискурсивної філософії позначається трансцендентальною, або ідеальною комунікацією.

Отож дискурсивна етика (і комунікативна теорія загалом) певною мірою також є голістичною. Проте голізм тут, по-перше, латентний, по-друге, він не світоглядно-метафізичний, тим більше не натурфілософський, а з огляду на парадигмальний поворот це – дискурсивний голізм. Тому хоча голізм останньої третини ХХ століття є доволі модним поняттям, голізм дискурсивної етики продовжує тенденцію, закладену аналітичною філософією та філософією мовлення, проте (в дусі німецького трансцендентального ідеалізму) не відмовляється від концепту “єдності розуму в розмаїтті його голосів” (Габермас) як регулятивної ідеї. Отож філософія має займатися не конструюванням такої цілості, а бути “хранителькою розуму”, “хранителькою раціональності” (Габермас), що корелюється з такою єдністю.

Таким чином, з одного боку, зазначена раціональність є причиною наших проблем, адже вона є ціннісно-нейтральною щодо кінцевих смислів нашого існування, з іншого, про що вже йшлося, – міфологічний і релігійний світогляди не мають взірців і алгоритмів вирішення цих проблем. Як пише Губерт Маркл у книжці “Природа як завдання культури”, “жодний міф не дає нам знання про реакцію фтористого вуглекислого газу та озонowego шару у високих ділянках атмосфери. Жодний міф не допоможе нам позбутися окису сірки та азоту з викидів теплоелектростанцій. Жодний міф і жодне традиційне розуміння природи не скаже нам, якою має бути сфера захисту і якою має бути популяція рослинних і тваринних видів, аби ми їх могли якнайліпше захистити”<sup>19</sup>. Міфологічні та релігійні світогляди не можуть нам дати знання про довгострокові наслідки й побічні наслідки нашої діяльності, тому вони аж ніяк не стануть нам у пригоді у пошуку конкретних способів вирішення цих проблем. Вони можуть містити тільки певні інтуїції щодо наших орієнтацій, які, до речі, можуть бути й хибними, як і будь-яке наше знання, зокрема й наукове. Тут неодмінно треба брати до уваги принцип фалібілізму. Тому обов’язок науки і суспільства загалом полягає в тому, щоб спрямовувати свої зусилля на продукування такого знання.

Отже, повернення до світоглядної парадигми і в науці, і у філософії, на мій погляд, по-перше, є реліктом докантової метафізики, який ставить під сумнів неупереджений характер науки як “ціннісно-

<sup>19</sup> *Markl H. Natur als Kulturaufgabe. Über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur.* – Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1986. – S. 229.

нейтральної”, а отже і її домагання універсальної значущості та аподиктичної достовірності. По-друге, це часто нагадує звернення до діалектики за радянських часів, що здебільшого має суто ідеологічний характер, позбавлений змістового насичення, а по-третє, просто небезпечне, оскільки дорефлексивність світоглядів містить небезпеку фундаменталізму. Адже наполягання на світоглядному вимірі нашого знання віддає перевагу якомусь одному світогляду, перетворюючи його на чинник духовної диктатури. Нагадаю, нацистська держава Німеччини ідентифікувала себе як світоглядна держава (*Weltanschauungsstaat*). Такою самою світоглядною державою була й радянська держава<sup>20</sup>.

Та чи означає цей, з першого погляду, невтішний висновок, що людині взагалі вже не варто сподіватися мати справу з цілістю світу, і кожне таке домагання містить небезпеку фундаменталізму. А отже, годі сподіватися на те, щоб прагнути розшифрувати “сенси” природи з огляду на її єдність, і що наука, спираючись на принцип об’єктивності, доконечно пов’язана тільки з партикулярним інструментальним розумом панування над природою, який остаточно втратив цілісність? І чи означає цей факт, що науці взагалі не можна покласти морально-етичні орієнтири та межі?

Відповідаючи на це запитання, можливо, варто тоді шукати вихід із скрутного становища в тому, що його спричинило, скориставшись як дороговказом славнозвісними рядками Гьольдерліна: “Де є небезпека, отам / Рятунок є теж”<sup>21</sup>. А це означає, що для вирішення проблем, пов’язаних з екологічною кризою і поверненням рівноваги наших відносин з природою, “потрібно мати у своєму розпорядженні *не менше*, а *більше* знання про природу, аби досягти зазначеної мети”<sup>22</sup>. А для того, щоб мати більше знання, треба й надалі розвивати принцип свободи наукових досліджень. Однак і цей принцип має бути обмежений. Як пише Маєр-Абіх, “основне

<sup>20</sup> Я згоден з думкою Анжея Валіцького, який називає державу Леніна світоглядною державою, *Weltanschauungsstaat*, тобто ідеократичною диктатурою, яка прагне домогтися тотального угодовства суспільства – і зовнішнього, і внутрішнього. *Валіцький А.* “Марксизм і стрибок у царство свободи. Історія комуністичної утопії” (Пер. з польськ. П. Андрухова). – К.: Всесвіт, 1999. – С. 277.

<sup>21</sup> Див.: *Гельдерлін Фрідріх*. Патмос // Гьольдерлін Фрідріх. Поезії. К., 1982. – С. 125. Зауважимо, щоправда, що цей підхід я запозичую у М. Гайдегера, Г. Йонаса та К.-О. Апеля, які у пошуку вирішення цієї проблематики звертаються до цитованих мною рядків Гьольдерліна.

<sup>22</sup> *Markl H.* Natur als Kulturaufgabe. Über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur. – S. 229.

право науки на свободу сприймається відповідально тільки тоді, коли наукова діяльність лежить у площині суспільного інтересу”<sup>23</sup>.

Уся проблема знову-таки полягає у тому, як ідентифікувати цей суспільний інтерес. Для цього, мабуть, потрібні певні процедури (політичні, економічні тощо) обговорення й досягнення консенсусу щодо знання цього суспільного інтересу та спільного блага загалом. Потрібні ще й відповідні соціальні, політичні важелі й технології використання та впровадження цього знання, аби воно не призвело до “ідеалістичної хиби” і не перетворилося на ще одну утопію (“в поганому розумінні”).

Тому пошуки нової раціональності, пошуки можливостей її підпорядкування цінностям тривають. Ідеться про те, щоб врахувати застереження Ф. Бекона: людська майстерність і знання, наука, техніка й технологія, якщо вони не підпорядковані вищій божественній мудрості, небезпечні, а тому їхній розвиток має спиратися на безумовні цінності та норми. У пошуках нової раціональності виникає проблема підпорядкування цілераціональності вищій божественній мудрості, або вищим цінностям. Така мудрість за сучасної секуляризованої доби часто ідентифікується з “мудрістю природи” і пов’язується з її цілісністю, на осягнення якої і претендує екологія. Тому екологію незрідка висувують як альтернативну науку, що й має уособлювати новий тип раціональності, враховуючи цю цілість.

Скажімо, К. Баєрц вважає, що оскільки екологія передусім досліджуватиме перетворену екосистему, тобто таку частину природи, в якій людина постає як діяльнісна істота, то її предмет лежить по той бік поділу на науки про природу й соціальні науки. Властивістю альтернативної науки є те, що вона не задовольняється положенням про ціннісно-нейтральну науку. Отже, з поняттям “екологія” пов’язана ідея нормативної науки, яка прагне подолати поділ пізнання та оцінки.

З нею, нарешті, щільно пов’язана ідея практичної науки, яка має також подолати традиційний поділ теорії та практики, науки й техніки. Екологія повинна не тільки аналізувати природу, а й неодмінно допомагати їй: превентивно – там, де природі загрожує небезпека, або безпосередньо, коли вона вже волає про допомогу<sup>24</sup>. З цього погляду

<sup>23</sup> Mayer-Abich K.M. Dreißig Thesen zur praktischen Naturphilosophie // Ökologische Probleme im kulturellen Wandeln. – München: Wilhelm Fink Verlag / Ferdinand Schöningh, 1986. – S. 105.

<sup>24</sup> Bayertz K. Ökologie als Medizin? Überlegungen zum Theorie-Praxis-Problem in der Ökologie // Ökologische Ethik (Hrsg. von K. Bayertz). – München, Zürich: Verlag Schnell&Steiner, 1988. – S. 89–90.

екологія розглядається певною мірою як метанаука, що утворює цілість людського знання та дії, гносеологічного, аксіологічного та світоглядного їх вимірів. Проте важливим є запитання, яким чинном етичні цінності можуть бути запроваджені до такої науки, як можуть взаємодіяти наукова й етична раціональності.

Можна виявити такі стратегії пошуку нової раціональності в науці. Осередням такого нового типу раціональності є прагнення до цілісного осягнення дійсності. Методологія традиційних природничих наук парадигмально розвивалася за образом і подобою фізики і була передусім аналітичною, що передбачала розклад комплексних цілостей на їхні окремі складники. Вона була також редукціоністською, зводячи феномени світу до закономірностей нижчих шаблів організації. Сучасна наука на чолі з екологією прагне заміни цього методологічного настановлення голістським поглядом на цілість. Згідно з цією позицією структури й способи дії систем потрібно розглядати з огляду на них самих та їхню складність (комплексність).

Тимчасом як традиційна наука чітко відокремлювала людину від природи, екологія людини є природничою наукою про соціальне і водночас соціальною наукою про природу. Згадаймо, що пріоритет такого погляду на майбутню науку належить К. Марксу, який писав: “згодом природознавство включить у себе науку про людину в такій же мірі, в якій наука про людину включить у себе природознавство: це буде *одна наука*”<sup>25</sup>. Проте Маркс тільки заклав тенденцію розвитку науки цим напрямом, не розвинувши її до скільки-небудь розгорненої теорії.

Цю думку про єдину науку згодом розвиватимуть і представники Франкфуртської школи, зокрема Г. Маркузе висуватиме концепт “нової науки”, спрямованої не на підкорення та експлуатацію природи, а на гуманне ставлення до неї. Природа в цьому сенсі розглядатиметься не тільки як “предмет” (Gegenstand), а і як партнер (Gegenspieler), іншими словами, парадигмою науки, що міститиме і науки про дух, і науки про природу, стане не суб’єкт-об’єктне, а суб’єкт-суб’єктне відношення.

До концепту єдності гуманітарних, соціальних і природничих наук звертається й Маєр-Абіх. Зокрема в праці “Тридцять тез до практичної натурфілософії” він пише: “поділ на природничі, гуманітарні та соціальні науки відповідає неприродному осягненню людини і позалюд-

<sup>25</sup> Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 р. – С. 115.



ському осягненню природи. Така організація науки відповідальна за руйнацію основ життя. Подолати цей поділ є важливим завданням філософії, в якій обидві сторони мають принаймні історичний зв'язок"<sup>26</sup>. У цих концепціях ідеться про те, аби наблизити одне до одного науки про природу і науки про культуру.

Однак чи означатиме це, що в такому наближенні до однієї науки гуманітарні, соціальні і науки про природу геть втратять свою відмінність і за предметом, і за методологією? Навряд чи. У цьому сенсі треба мати на увазі критику Маркузе Ю. Габермасом, який ставив під сумнів таку позицію. На мій погляд, наука й надалі розвиватиметься на основі подальшої диференціації і предметно, і методологічно. Положення про єдність науки стосується тільки *нормативного фундаменту* і природничих, і соціальних, і гуманітарних наук.

Проте де той топос, в якому формується цей фундамент науки, чи це неіснуюча земля, і кожна наука має цей фундамент у самій собі? І тут справді саме у філософії треба шукати цей нормативний фундамент. Проте і сама філософія, про що вже йшлося, історично і передусім парадигмально розвивалася, осягаючи і формуючи цей фундамент. Новоевропейська філософія прагнула знайти його в аподиктичній самоочевидності самосвідомості: "мислю, отже існую" (Декарт), "трансцендентальна єдність самосвідомості" (Кант), "Я є Я" (Фіхте), зводячи його до монологічного дискурсу<sup>27</sup>. Однак така монологічна позиція сама є інтеріоризацією самоочевидностей, що мають в основі інтерсуб'єктивну інстанцію як нормативний фундамент усього людського пізнання, зокрема й науки. Спершу засадничений самоочевидностями життєвого світу, цей фундамент через раціоналізацію життєсвіту формується в аргументативному дискурсі. Як зазначає Д. Бюлер у своїй праці "Реконструктивна прагматика", "різноманітні науки й філософія мають єдиний нормативний фундамент в аргументативній практиці"<sup>28</sup>.

Звісно, на такий дискурсивний фундамент мають спиратися й соціальні науки. Отже, питання про їхню цілість, а також етичну спрямованість має вирішуватися в процедурах дискурсу. У цьому сенсі саме етика має стати інстанцією виправдання-легітимації для

<sup>26</sup> Mayer-Abich K.M. Dreißig Thesen zur praktischen Naturphilosophie // Ökologische Probleme im kulturellen Wandeln. – S. 105–106.

<sup>27</sup> Нагадаю, що найвідоміша праця Рене Декарта називалася "Discours de la Methode".

<sup>28</sup> Böhler D. Rekonstruktive Pragmatik. – S. 19.

цих наук. Саме на цьому наполягає К.-О. Апель: “Не етика має бути обґрунтована засобами універсальної теорії реконструктивної соціальної науки – це було б ще одним, відповідним часу, відтворенням “натуралістичної хиби”, що досі супроводжувала ідентифікацію будь-якої реальної науки в процесі її становлення, – а трансцендентально-прагматичне обґрунтування етики потребує її змістової конкретизації за допомогою критично-реконструктивних соціальних наук і обґрунтовує тим самим визначальний для її предмета пізнавальний інтерес”<sup>29</sup>. Це означає, що соціальна наука має бути підпорядкована етиці, а саме дискурсивній етиці, проте дискурсивна етика безпосередньо не “втручається” в дослідження соціальних наук. Адже вони спираються на “логіку речей” соціальних явищ. Вони, як і раніше, мають залишатися об’єктивними, незалежними від будь-яких ціннісних уподобань.

Проте вони влітаються у тканину соціальних досліджень через процедури дискурсу. Соціальна теорія, будучи ціннісно-нейтральною, тобто об’єктивною, підпорядковуючись принципу дискурсу та утворюючи на цій основі нормативний фундамент, набуває і етичного спрямування. Навіть більше, саме (етичний) принцип дискурсу забезпечує і об’єктивність соціальних наук. Адже від того, наскільки науковці дотримуються процедур дискурсу, наскільки враховується принцип фалібілізму, тобто той факт, що наше знання може бути хибним, залежить і те, наскільки це знання може виправдати свої домагання значущості. На цьому нормативному фундаменті, а не апеляцією до світоглядних начал, вибудовується й цілість соціального знання. Соціальна теорія, зазнаючи дедалі більшої диференціації, в дискурсивному нормативному фундаменті набуває своєї єдності.

Проте цей нормативний фундамент є не тільки фундаментом філософії та соціальних наук. Він є єдиним нормативним фундаментом і для всіх інших наук, а також людської діяльності та співіснування людей загалом, що, своєю чергою, засадничується комунікативною практикою, яка до того ж – згадаймо *praxis* від Аристотеля до Канта – пов’язана з етикою. У вступі до тієї самої “Реконструктивної прагматики” Д. Бюлер пише: “політичні рішення, дії та інституції можна вважати легітимними, якщо вони відповідають *дискурсивному принципу*, який

<sup>29</sup> *Apel K.-O.* Die transzendental-pragmatische Begründung der ethischen Grundnormen und ihr Verhältnis zu den kritisch-rekonstruktiven Sozialwissenschaften // Sprachtheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998. – S. 395.

водночас є і моральним принципом<sup>30</sup>. Це вкрай важливе зауваження. З нього випливає, що й соціальна сфера (інституції, практики, дії, рішення) в сучасному секуляризованому суспільстві певною мірою також залишається ціннісно-нейтральною. Це означає, що соціальні системи в суспільстві орієнтуються на свої власні системні коди, підпорядковуючись власній “логіці речей”, тобто розвиваються поза етикою. Етика до соціальних систем входить опосередковано, а саме через відповідність принципу дискурсу і через його застосування в цих системах.

З огляду на сучасну екологічну кризу, спричинену експансією інструментального розуму в усі сфери суспільства, забезпеченого наукою – і цю експансію піддавали нещадній критиці впродовж усього XX століття, – виникає запитання, а чи можемо ми, повернувшись до цілості міфологічного або релігійного світоглядів, поза науково-природничим знанням вирішувати екологічні проблеми і повернути собі зруйновану рівновагу у відносинах з природою? Відповідь на це запитання не проста, адже й сама ситуація парадоксальна.

На сторінках цієї книжки не раз було зазначено, що саме на ціннісно-нейтральне знання спирається наша цілераціональна експансія у світі. Навіть більше, сциентистсько-позитивістська позиція власне й заперечує спроможність науки обґрунтувати такі норми і цінності, що й проявилася в концепції двох світів. Тому й постає запитання, як ми за нинішніх умов постметафізичного мислення можемо віднайти можливості виходу з цього становища, а отже повернутися до сприйняття природи як цілості, що має свою власну цінність, незалежно від ціннісних уподобань самої людини?

У зв’язку із цим повернімося знову до контрверзи “розуміння–пояснення”. Традиційно, з XIX століття, методи розуміння застосовували в гуманітарних і соціальних науках, тимчасом як методи пояснення – в природничих. Проте у XX столітті ситуація докорінно змінилася. Адже людина діє не тільки згідно з власним смислом, а й виконує певну функцію, вона підпорядкована системним чинникам. У так званих позитивістсько-зорієнтованих соціальних науках (наприклад, системно-функціональній теорії Т. Парсонса, функціонально-системній теорії Н. Лумана) широко застосовувались і методи пояснення. Своєю чергою, і в природничих науках внаслідок розвитку етології, генетики, герменевтичної екології почали застосовувати й методи розуміння. Якою мірою можуть бути

<sup>30</sup> Böhler D. Rekonstruktive Pragmatik. – S. 25.

дотичними ці методи та якою мірою їх застосування маркуватиме різні наукові дисципліни?

Щоб відповісти на це запитання, звернімося до прикладу такого представника комунікативної теорії Берлінської школи трансцендентальної прагматики, як Д. Бьолер, концепція якого зазнала докорінних змін упродовж її становлення й розвитку. Як зазначає сам Бьолер, у 80-ті роки ХХ століття, коли герменевтична екологія набула неабиякого розвитку і впливу, він віддавав перевагу методології розуміння, поширюючи її і на природничі науки, зокрема і у вирішенні екологічних проблем. Однак з 90-х років, всупереч самому собі 80-х, доходить висновку, що “проблема етичної відповідальності за природу як екосферу не залежить від можливості екології розуміння і “подолання” конструктивістської об’єктивістської позиції природничої науки. Вирішення цієї проблеми варто очікувати радше в площині самої науково-технічної раціональності, оскільки остання іманентно виходить за межі самої себе на рівень міждисциплінарної, відкритої нормативно-практичної раціональності дискурсу”<sup>31</sup>. Це означає, що методи пояснення не доконечно суперечать методам розуміння, якщо вони розвиваються в річищі відкритого дискурсу. І знання, отримане в ньому, не віддаляє нас від розуміння природи, а навпаки, наближує нас до нього.

Адже щоб збагнути “автентичні” смисли природи та її телеологію (в Аристотелевому розумінні), не уникнути природничих методів пояснення та конструювання. Апелює теж на цьому наполягає: “Тому я рішуче відкинув би будь-яку вульгарну полеміку, що полягає в романтичних чи ірраціоналістських звинуваченнях природничої науки стандартного типу як так званого знання панування. Оскільки я переконаний, що ми не маємо шансів подолати екологічну кризу, якщо нам не вдасться всю технологічну силу *homo faber* поставити на службу усунення тієї шкоди, яку завдав і завдає *homo faber* нашій природній екосфері”<sup>32</sup>. І справді, навіть якби ми, всі разом на планеті, усвідомили велику шкоду своєї діяльності як *homo faber* і вирішили покласти цій діяльності край, тобто вирішили повернутися назад до природи, “начебто нас тут і не було”, то навряд чи ми могли б це зробити на основі повернення до методів розуміння, заперечуючи методи пояснення. Тобто нам все

<sup>31</sup> Böhler D. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten. – S. 265.

<sup>32</sup> Апелює К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – С. 439–443.

одно довелося б використовувати науку з її принципом об'єктивності і техніку, що спирається на парадигму цілераціональності.

І навіть розшифрування генетичних кодів як книги природи уможлиблюється саме завдяки генетиці й генним технологіям. Звісно, ці методи дають неповне знання, однак надолужити їхню незавершеність можна не поверненням до цілісності міфологічного або релігійного світоглядів, і навіть не поверненням до філософської – метафізичної чи трансцендентальної (в парадигмі самосвідомості) – цілісності, а на основі міждисциплінарного дискурсу, опертям якого є *a priori* ідеальної комунікації. А відкритість дискурсу забезпечує його моральність, а отже й дає можливість висувати моральні вимоги до природничих наук і технологічних практик. Саме тут і збігається істина й консенсус. І саме в дискурсі об'єктивне, пояснювальне знання сягає розуміння своїх смислів, коли природа промовляє до нас і ми розуміємо смисли її висловлювань. Прагнення зрозуміти ці смисли через міфологію і релігію дає нам у розпорядження тільки певні інтуїції, які хоча й забезпечують нас деякими орієнтирами, однак не можуть бути чинниками вирішення сучасних складних екологічних проблем, що під силу тільки науці. Дискурс про нормативні засади як теоретичний дискурс уможливлює також повернення до теорії в первісному значенні цього слова, пов'язаного зі спогляданням, а не з активним втручанням у природу, що, своєю чергою, є умовою ставлення до природи не як до об'єкта, а як до суб'єкта.

Здається тоді, що лише фахівці можуть бути експертами, тобто представники систем (господарства, науки, техніки) взмозі визначати екологічний збиток, пов'язаний з реалізацією того чи того наукового, технічного або економічного проєктів. Однак наслідки цих проєктів зачіпають не лише інтереси безпосередніх агентів цієї діяльності. Вони є соціально та екологічно значущими для *всіх* людей. “Адже для життя людей, так само як і для всього, що становить світ людей, тобто для екосфери, урешті-решт не існує інших експертів, окрім самих людей, точніше кажучи, “людей” у сенсі необмеженої комунікативної спільноти, зважаючи також і на претензії майбутніх поколінь”<sup>33</sup>.

Це твердження набуває особливої ваги за умов глобальної екологічної кризи. Тому й наслідки людської діяльності на планеті мають бути враховані багатосторонньо. А тому й етика має бути не тільки деонтологічною, а й телеологічною, тобто такою, що враховуватиме прямі та

<sup>33</sup> Böhler D. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten. – S. 265.

побічні наслідки нашої активності у світі. Як пише Апель, “планетарна етика відповідальності за майбутнє на противагу всім традиційним формам конвенційної моралі повинна враховувати і поєднувати все дане нам у розпорядження знання як наукових дисциплін, так і позанаукової рефлексії та мудрості”<sup>34</sup>.

Звісно, світоглядні уявлення домодерних культур, зокрема міфологічний і релігійний досвід, мудрість східних світоглядів, також мають бути враховані, коли йдеться про цілісність нашого знання і про його використання в подоланні екологічних проблем. Вони можуть правити за досвід і навіть бути каталізатором у вирішенні сьогоднішніх складних проблем. “З одного боку, ми можемо покладатись на те, що принципи дискурсивної етики повинні визнаватись, принаймні імпліцитно, будь-якою філософською етикою, хай які були б її тези; проте, з другого боку, ми повинні постулювати, що жодна школа філософської етики не повинна стверджувати, що вона взмозі *дедукувати* зі своїх принципів конкретні, відповідні ситуації, норми діяльності. Радше кожна школа має розглядати свої принципи як *пропозиції*, які підлягатимуть критичній дискусії в площині практичних дискурсів, де враховувалися б інтереси всіх учасників і все дане нам у розпорядження знання експертів – філософів та науковців, а також і нефахівців”<sup>35</sup>. Зокрема таким каталізатором у розбудові етики відносин людини з природою може бути золоте правило, як воно сформульовано в джайнізмі, поширюючи принцип універсалізації на всіх живих істот і на все суще загалом. Звісно, воно має бути реконструйоване на основі сучасної етики дискурсу, коли у філософствуванні дискурсом через людей представляються інтереси всього суцього, як це було сформульовано вище.

Так само й дані конкретних наук, що вивчають довкілля, зокрема й етологія, особливо у своєму герменевтичному варіанті (вміння слухати та інтерпретувати “мову” природи), можуть бути використані у визначенні наслідків і побічних наслідків експансії людини в природне довкілля. Проте жодна з цих царин людського знання не повинна претендувати на безумовну незаперечність і достеменність, апелюючи до світоглядної довершеності. Така незаперечність може визначатися лише відкритими науковими дискурсами, здійснюваними за певними правилами або процедурами, що передбачають рефлексію щодо невимушеної аргументації рівноправних учасників цих дискурсів.

<sup>34</sup> Апель К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці. – С. 444–445.

<sup>35</sup> Там само.

За приклад конкретного застосування такого дискурсивного підходу до наукових досліджень може правити вирішення досить гострого сьогодні питання про можливість клонування людини та застосування біотехнологій задля поліпшення людської природи. Сюди додамо ще й конструювання штучного біологічного світу, зокрема й біологічної конституції самої людини. Якою мірою людина може взяти під власний контроль свою подальшу природну еволюцію і керувати нею? І чи не покладе це край існуванню наявної людської природної конституції, а отже й існуванню самої людини? І чи не призведе це конструювання до нового етапу розвитку самої природи, створенню, так би мовити, третьої природи? Це саме ті питання, які зумовили виникнення із 70-х років минулого століття нової науки – біоетики, яка ще дужче загострила проблеми моральної філософії, і не тільки в площині її застосування, а передусім у площині її обґрунтування, що стало поштовхом до переосмислення фундаментальних для етики питань: співвідношення буття та цінності, сущого і належного, свободи та відповідальності і, нарешті, моральної автономії суб'єкта, зокрема й суб'єкта науки.

Звісно, проблема біоетики, пов'язана з біологічним переконструюванням людини, не є цілковито новою. В її основі – сциєнтичне тлумачення біблійної нарації про те, що місце “старого Адама” має заступити “новий Адам”. Таке сциєнтичне тлумачення є також складником концепції “обхідного шляху” до раю і надання йому поцейбічного виміру, перетворення його з регулятивної ідеї розвитку історії на конститутивну. Таким пошуком власне й надихалася новосвропейська наука з самого початку. Ця ідея отримала конкретніші ідеологічні та технологічні виміри в концепціях створення “нової людини” марксизму-ленінізму, що діставало свого прояву і в біологічних дослідях. Вона також була продовжена в ніцшеанській концепції надлюдини. Однак особливого значення вона набула, як ми бачили, наприкінці XIX – початку XX століття і дістала свого прояву в такій науці, як євгеніка, яку було використано в націонал-соціалізмі.

Проте особливого значення євгеніка набуває останнім часом у зв'язку з новими успіхами генетики, пов'язаними з розшифруванням геному людини, можливостями його зміни, клонування людини тощо. Вона також зачіпає проблематику преімплантаційної діагностики<sup>36</sup>, яка стосується насамперед ще ненароджених дітей. Головним тут передусім постає питання про те, який моральний і правовий статус

<sup>36</sup> Метод, що дає змогу піддати ембріони на восьмиклітинній стадії розвитку запобіжній генетичній перевірці.



мають ембріони, ненароджені діти взагалі? Чи можуть вони мати свої права і заявити про них і як вони можуть про це заявити? Адже знову ж таки вони не є рівноправними суб'єктами діалогу, вони взагалі не можуть “взяти слово” та обстоювати свої права. Своєю чергою, відповідь на це запитання наражається на питання початку життя загалом і початку *людського* життя зокрема, а також на питання про початок суб'єктивності.

Ці питання мають не тільки морально-етичне значення, а й правове, соціальне та політичне. Головне моральне й правове питання полягає в тому, наскільки штучно створені люди можуть бути взагалі людьми? Які відносини виникатимуть між так званими природними і штучними, клонованими, людьми, і чи не викривлятиметься тут симетрія, що становить основу сучасної демократії, яка спирається на принцип рівності людей за природою чи від народження? Чи не порушуватимуться права поліпшених засобами преїмплантаційної діагностики дітей і чи матимуть вони взагалі однакові права з природними, адже вони можуть втратити симетричність у відносинах з іншими людьми, стати нерівноправними суб'єктами діалогу, а отже й нерівноправними суб'єктами права та моралі? І яким чином вони взагалі можуть заявити про свої права, якщо вони ще ненароджені? Чи, можливо, такі права втратять “природні” люди порівняно з поліпшеними, які зверхньо дивитимуться на своїх творців, внаслідок чого з'являться нові соціальні (класові) суперечності? Так чи так тут виникатиме “нова асиметричність”, а отже ще одне (котре вже в нашому переліку!) соціальне питання.

Годі сподіватися, що у відповідях на ці складні запитання досягнемо консенсусу. Адже цю проблематику генетичного втручання в природу, зокрема і в природу людини, треба розглядати і в набагато ширшому контексті, пов'язаному з переконструюванням і перекодуванням біологічного світу, а отже й “переписуванням” його як книги. Занепокоєння щодо цього висловив Г. Йонас: “Припустімо, – пише він, – генетичний механізм повністю проаналізовано та його письмо, нарешті, повністю розшифровано; тоді ми могли б узятися до переписування цього тексту”<sup>37</sup>. І особлива небезпека чатує тут саме у переписуванні генетичного тексту людини. Адже таке “переписування” уможливило б реалізацію нових утопій і соціального конструювання людини чи “надлюдини” з відповідними якостями, властивостями та здатностями, проти чого й виступає Йонас, висуваючи на противагу утопії Е. Блоха,

<sup>37</sup> Цит. за Блюменберг Г. Світ як книга. – С. 522.

засадничений “принципом надії”, антиутопію, в основу якої покладено “принцип відповідальності”.

Концепція відповідальності за людську природну конституцію спирається у Йонаса на метафізичні та релігійні підвалини. Він на-полягає на неприпустимості генно-технологічного втручання в природу людини, оскільки наша природна конституція є онтологічною даністю, успадкованою нами від усієї попередньої еволюції. Ця конституція отримана нами від Бога як книга природи, завершеність якої аксіологічно освячена самим Богом: “і це добре!”. Спираючись на цей онтологічно-аксіологічний факт, Йонас розбудовує й концепцію монологічної відповідальності *за* буття, зокрема й буття людини, архетипом якої є відповідальність батьків за дітей. І так само, як батьки відповідальні за життя своїх дітей перед своїми батьками, так само й людство відповідальне за природу, а відповідно й за збереження природної конституції нащадків перед усією природною еволюцією і перед усім, створеним Богом.

Є й інші підходи до проблеми генетичного втручання в людську природу, скажімо, апеляція до саморефлексії науки, зокрема біології, як це робить Е. Цимер, зауважуючи, що клонування людини поклало б край випадковій комбінації батьківських генів, а відтак зруйнувало б природний варіативний механізм, який тільки й уможливорює генетичну унікальність людини. Тому Цимер доходить такого висновку: “якщо люди клонуватимуть себе, то це суперечитиме тим принципам, яким вони завдячені своїм існуванням. Тому вони не можуть собі цього дозволити”<sup>38</sup>.

Відтак Цимер, подібно до Йонаса, апелює до незмінності людської природи, інакше кажучи, сама природа, на їхню думку, забороняє людині клонувати саму себе. Вирішення питання про допустимість клонування людини в такому разі зорієнтоване не на моральні категорії, як ось: свобода й відповідальність, а на категорії біології, метафізику природи, що корелюється з аксіологією, оминаючи “метафізику” нормативних питань і зводячи проблему значущості етичних норм, зокрема й норм біоетики, до їхньої генези. У цьому разі сама природа та її генеза перетворюється на “останній аргумент”, вона стає граничною підвалиною етики, тобто в біоетиці наголос ставиться на першому складнику цього словосполучення, тобто на біології. Біоетика

<sup>38</sup> *Habermas J.* Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden // *Habermas J.* Die postnationale Konstellation. Politische Essays. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998. – S. 248.

постає не прескриптивною, а дескриптивною наукою, в якій нормативні питання підпорядковані аналітичним. У ліпшому разі біоетика розглядається як деяке *кентаврове знання*<sup>39</sup>, хоча така еклектика навряд чи може стати у пригоді в обґрунтуванні етики, хай це буде біоетика чи якась інша прикладна етика.

Звісно, раціональне обговорення питань біоетики потребує неабиякої обізнаності в царині природничих наук, зокрема в біології. Проте тільки на цій основі не можна раціонально вирішувати *нормативні питання*, які належать уже до “метафізики моралі”, яка, звернімося знову до Канта, має передувати питанням практичної філософії. І так само, як нормативні питання етики загалом не можуть бути зведені до дескриптивних, тобто відповідь на ці запитання не слід шукати суто в площині соціальних і герменевтичних наук, так само і пошуки відповіді на запитання біоетики, екологічної етики загалом не можуть обмежуватися цариною біології або інших природничих наук. Адже така позиція, як на мене, по-перше, зводить нанівець найголовнішу підвалину етики, а саме свободу, по-друге, вона редукує належне до сущого, а тому є ще одним проявом “натуралістичної хиби” в етиці.

Проблема клонування людини та поліпшення її генетичного коду задля поліпшення людської конституції викликає ще одне вкрай важливе питання. Адже вдосконалення людської конституції і таким чином поліпшення людини ставить під сумнів одну з найголовніших підвалин етики – принцип свободи. Клонування людини і поліпшення людської конституції, взагалі питання формування людини, переносить у площину цілераціональної дії. Відповідно до такої позиції людина може бути сформована цілераціонально, подібно до того, “як кухар готує страву”. І якщо припустити, що генетична карта людини є “книгою”, в якій записано всі її якості, а цю книгу написати (переписати) заздалегідь, то здається, що таким чином можна сформувати і всі, зокрема й соціальні, якості людини. Такою позицією ставиться під сумнів одна з найфундаментальніших підвалин етики, а саме свобода волі, а тим самим і питання про осудність і відповідальність людини. До того ж цілераціональне формування людини є похідною від комунікативної дії, де результат є не цілеспрямованим досягненням мети, а наслідком людського спілкування, що спирається на суб’єкт-суб’єктні відносини. Саме через ці відносини ті чи ті людські якості і здібності набувають своєї значущості і смислів.

<sup>39</sup> Пустовит С.В. Глобальная биоэтика: становление теории и практики (философский анализ). – К.: Артур, 2009. – С. 8.

На мою думку, саме *реконструйований* на засадах комунікативної парадигми *принцип універсалізації* тільки й узмозі правити за дороговказ у вирішенні цієї проблеми. Про це свідчить запропонований Габермасом у суперечці з Цимером на сторінках одного з есею збірника “Постнаціональна констеляція” інший спосіб аргументації проти клонування: “Я вважаю, – зазначає Габермас, – що універсалістські принципи егалітарного правового ладу припускають тільки такі рішення (*Entscheidungskompetenzen*), які узгоджуються зі взаємною повагою до рівної автономії кожного громадянина”<sup>40</sup>. Тому такі рішення мають спиратися на фундаментальний регулятивний принцип “свободи людини”. Звісно, цей принцип, своєю чергою, засадничується *a priori* ідеальної комунікативної спільноти, контрфактичної щодо реальної. Остання ж у своєму суто емпіричному прояві завжди асиметрична і проявляється в різних формах панування – класового, расового, етнічного, національного тощо.

У цьому сенсі клонування загрожує фундаментальній симетрії відносин між свободними й рівними особами, адже клонування ставить одних людей у ситуацію залежності від проекту інших, що призводить, на думку Габермаса, до нових проявів рабства, “генетичного расизму” абоощо. Перед тим, як ухвалювати рішення про дозвіл чи заборону клонування, суспільство має вирішити цілу низку проблем, пов’язаних із визначенням статусу клонованих і неклонуваних істот та їхніх взаємин. Висновок Габермаса в назві цього есею: “Не природа забороняє клонування. Ми самі маємо вирішувати”<sup>41</sup>. І я поділяю цю думку.

Цю тему Габермас розвиває також і в книжці “Майбутнє людської природи. На шляху до ліберальної евгеніки?”<sup>42</sup>. Він зауважує, що біотехнології стирають досить значущу для життєвого світу відмінність між тими, хто виростає (народжується) природним чином, і тими, кого створено штучно (сконструйовано). Тобто засобами біотехнологій змінюються критерії всього того, що виникає “у природний спосіб”, відповідно до якого ми усвідомлюємо й розуміємо себе як нероздільних авторів власного життя й рівноправних членів моральної спільноти, засадничених міжособистісними стосунками взаємного

<sup>40</sup> *Habermas J.* Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden // *Habermas J.* Die postnationale Konstellation. Politische Essays. – S. 249.

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? – М.: Весь мир, 2002.

визнання, егалітарним ставленням особистостей одне до одного. Знання своєї “сконструйованості”, “запрограмованості”, на думку Габермаса, призводитиме до того, що й тут утворюватиметься новий тип асиметричних відносин. У разі генетичної інтервенції дитина буде не в змозі зайняти позицію рівноправного учасника інтеракції, що й надалі консервуватиме відповідну асиметричність.

Окрім морально-етичних імплікацій, преімплантаційна діагностика, за Габермасом, призводитиме до того, що генне програмування підриватиме підвалини демократично конституційованого плюралістичного суспільства. Практика поліпшувальної евгеніки не може бути легітимована, як вважає Габермас, оскільки “селекція бажаних схильностей *a priori* не вільна від упередженого рішення щодо певних життєвих планів”. Вона обмежує простір людської свободи, потрібний для становлення публічної сфери та демократії як форм людського життя, в яких вирішальну роль відіграють симетричні (комунікативні) відносини взаємного визнання одне одного як рівноправних суб’єктів комунікації. Подібну позицію займає і американський філософ Ф. Фукуяма, стверджуючи, що генні технології, які змінюватимуть успадковані природним чином характеристики біологічної конституції людини, загрожують концепції рівності, засадничувальній для західної демократії<sup>43</sup>.

Проте чи не суперечать такі висновки тій позиції Габермаса, яка закликає “вирішувати самим”, а не користуватися онтологічними, натуралістичними чи релігійними аргументами? І чи не є ще одним варіантом натуралістичної хиби у Габермаса і Фукуяма спроба вивести із спільних біологічних рис людини і моральні, і правові інституції?

Річ у тому, що “народження природним чином” тільки на позір утворює основу для симетричності. Фактично за природою люди народжуються якраз *нерівними*, і така нерівність власне й створює основу для асиметрії міжсуб’єктних стосунків і соціальних відносин. Концепт “рівності від природи” і виникає як очевидність тільки тоді, коли починає діяти концепт рівності як регулятивна ідея, що є контрфактичною щодо “нерівності від природи”. Тому симетрія є регулятивною ідеєю, що спричиняє рух суспільства до такого стану, в якому вона уможливорюється, цілковито ніколи не виповнюючись фактично в емпіричному суспільстві. Тому апеляція до “народження неприродним чином” навряд чи може бути підставою для

<sup>43</sup> Fukuyama F. Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution. – N.Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2002. – P. 13.

заперечення євгеніки або клонування, навіть більше, вона суперечитиме вимозі “вирішувати нам самим”.

До того ж потрібно усвідомлювати, що процеси клонування, євгеніки тощо навряд чи можна зупинити, як, зрештою, не можна зупинити розвиток науки й техніки загалом. І вже сьогодні цілком імовірно припустити, що з'являться “нові люди” з цілковито новою тілесною конституцією або з гібридною, що певною мірою і стане “кінцем історії”, коли місце “старого Адама” заступить “новий Адам”. Тоді важливішим буде питання не про дозвіл чи заборону таких технологій, а питання про співіснування з “новими людьми” і можливості досягнення з ними порозуміння.

Однак якщо ці нові істоти будуть розумними, тоді незалежно від їхньої природної конституції на них поширюватиметься той самий дискурсивний принцип універсалізації, про який ішлося. Тобто вони існуватимуть і розвиватимуться в певному правовому і моральному полі, яке й утворюватиме громадський дискурс на основі регулятивного принципу ідеальної комунікації, тобто симетричних відносин. І навіть якщо в них домінуватиме тільки один складник раціональності, а саме інструментальна раціональність, і вони вступатимуть у суперечність з нами, то для того, щоб вижити, їм доведеться нас знищити або з нами домовлятися<sup>44</sup>. Своєю чергою, це означає, що й ми, люди, хоч там як, маємо захищати і свою власну гідність, і свої власні права, зокрема і права на нашу власну тілесну конституцію. Таким чином, концепт “народження неприродним чином” навряд чи може бути загрозою інституціям демократичного суспільства.

Тим більше це стосується тих генних технологій, які ставлять на карту існування людського роду. У такій ситуації має спрацювати вимога розумового експерименту, висунена Г. Йонасом і розвинена Д. Бюлером: “у разі сумніву віддавай перевагу відповідальності (діалогічній відповідальності) за життя і людську гідність”. Це означає, що коли ті чи ті технології, техніки, дії ставлять на карту існування людини і людської гідності, людськості загалом, то від них варто утримуватися. Бюлер вважає, що цей обов'язок обачливості треба поширити й на людські ембріони, моральний статус яких хоча й не доведено, але завдяки уявленню це можна зробити через розумовий експеримент. З огляду на такий мисленнєвий експеримент Бюлер дає позитивну відповідь на запитання “чи маємо ми обов'язок співвідповідальності за право на життя ембріонів”, наводячи такі докази:

<sup>44</sup> Тут має діяти той самий принцип, який Кант поширював навіть на суспільство чортів.

- ✓ технології, впровадження яких містить ризики того, що ставиться на карту вся сукупність інтересів істот, які мають такі моральні права, не роблячи внесок у порятунок людства, морально безвідповідальні;
- ✓ преімплантаційна діагностика і дослідження ембріонів ставлять на карту людський ембріон, не роблячи внесок у порятунок людства, отже вони також морально безвідповідальні;
- ✓ оскільки не є достеменним (фактично тут немає консенсусу, фактично це невідомо), що ембріони мають моральні права;
- ✓ оскільки не можна навести вагомі аргументи проти відповідного способу дій, залишається фундаментальний обов'язок із серйозністю ставитися до того, що людина в конкретних питаннях здатна на помилку, а отже серйозно сприймати аргументативний діалог замість того, щоб обирати на користь таких дій, які призводять до людських страждань, і оскільки у своїх наслідках вони незворотні, то вони неприпустимі. Із цих доказів випливає: “У разі сумніву віддавай перевагу життю ембріона і не використовуй його”<sup>45</sup>. Таким чином, у підґрунті такого розумового експерименту лежить також принцип *als ob*, в основі якого, своєю чергою, лежить принцип свободи, що й дає змогу людям “вирішувати самим”, а не посилалися на якусь зовнішню інстанцію.

І ця вимога “вирішувати самим” людям за допомогою аргументативного діалогу має бути поширена й на екологічну етику, якщо вона справді є етикою. Не природа має вирішувати, не традиція і не Бог. Адже тоді це була б гетерономна етика, яка не дає людині вільного вибору, позбавляючи її автономії. Однак цей неабиякий тягар відповідальності не зможе витримати й окремий суб'єкт. Цей тягар можна нести тільки спільно, як спільну відповідальність. І така відповідальність має бути конституйована певними суспільними інституціями, які власне й утворюватимуть “нормативний порядок”, мережу норм, що спонукатимуть людей до тих дій, які не були б ворожими довікільню, а отже й не завдавали йому шкоди. Така спільна відповідальність не суперечить індивідуальній відповідальності, а знімає, доповнюючи її. Це не анонімна відповідальність бюрократії, що як “машина” (М. Вебер), або “das Man” (Гайдеггер) перекладає відповідальність на знеособлені соціальні системи. Це ідентифікована відповідальність, де кожний разом з усіма іншими за певними процедурами відповідальний і за свої дії, і за суспільне ціле.

<sup>45</sup> Böhler D. Mitverantwortung für die Menschheitsukunft // Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas. – S. 34.



Така відповідальність не обмежується етикою інституцій, до чого звертався А. Гелен. Адже й самі інституції, своєю чергою, мають бути легітимовані вищою інстанцією, аби соціальна етика не перетворилася на партикуляристську, “внутрішню” етику, тобто таку, що діє в інтересах певних соціальних груп, спільнот, класів тощо. Тому такою інстанцією має бути широкий громадський дискурс, здійснюваний за певними правилами, які, своєю чергою, легітимуються вищою інстанцією, якою є ідеальний дискурс. Саме відкритий науковий дискурс може бути тією легітимативною інстанцією, яка здатна обґрунтовувати і легітимувати норми здійснення генно-технологічних проєктів та експериментів, а також усі інші проєкти експериментально-технологічної науки, техніки та технологій, які докорінно впливають на життя людей і на буття природи. Горизонтом наукового дискурсу має бути широкий громадський дискурс, що як метаінституція забезпечує “легітимацію легітимації”, а також механізм контролю за виконанням ухвалених наукою норм.

Водночас не заперечується наукова раціональність. Навіть більше, остання через доповнення її комунікативною раціональністю тільки й може бути забезпечена. Як зауважує Бюлер, “нова експериментальна якість і принципова необмеженість соціо-екологічних наслідків генно-технологічних проєктів призводять до того, що наукова раціональність у цій критичній точці уможливлюється тільки тоді, коли вона забезпечена громадсько-дискурсивною раціональністю і пов’язана з ідеєю необмеженого дискурсивного універсуму як останньої інстанції – отже трансформується в комунікативний практичний розум”<sup>46</sup>.

Повага до аргументації дає змогу зняти антагонізм поміж знанням експертів чи об’єктивною, “вільною від цінностей”, наукою з її “забуттям буття” чи “забуттям життєвого світу” і самим життєвим світом (моральністю), якщо, звісно, не наполягати на вульгарно-романтичних або ірраціоналістичних звинуваченнях науки як виключно “знання панування”.

Практично це реалізується таким чином, що в дискурсі, *відкритому* будь-яким експертам, для вирішення конкретних проблем людського існування використовуються як аргументи дані різних наук, до того ж враховуються міркування профанів, тобто всіх можливих учасників. Звісно, така відкритість не означає, що аргументи нефаківців мають ту саму вагу, що й аргументи фахівців, і що будь-хто “з вулиці” може аргументативно вирішувати проблеми “ядерної технології”, медицини,

<sup>46</sup> Böhler D. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten. – S. 265.

архітектури тощо. Принцип відкритості означає, що нефахівці мають право вимагати незалежної експертизи того чи того проекту, залучаючи до її проведення інших (незаангажованих) фахівців.

Отже, ціннісно-нейтральне знання, до якого прагне наука з її принципом об'єктивності, доповнюється трансцендентально-комунікативною передумовою ненейтрального щодо цінностей відношення комунікативного взаєморозуміння. Утім, цінності життєвого світу (моральність) входять у контекст науки не безпосередньо (це поклало б край будь-якій науці), а опосередковано, а саме – як норми аргументативного досягнення порозуміння. Це дає змогу реабілітувати й домагання гуманітарної науки на обґрунтування загальнозначущих етичних норм, долаючи обмеженість концептів “ціннісно-нейтрального знання”, з одного боку, та децизіоністського ірраціонального характеру етичних цінностей – з іншого. Таким чином, “ціннісно-нейтральне знання” опосередковано набуває й ціннісного виміру.

Такий підхід дає можливість уникнути етичного редукціонізму, зведення етики до біології, що призводить до “біологічної хиби”. “Біологічна хиба” в етиці полягає в тому, що значущість етичних норм виводиться з біології. У цьому разі біоетика втратила б свій нормативний, прескриптивний фундамент, перетворилася б на дескриптивну науку, а отже перестала б бути власне етикою. За такої редукції етика не могла б претендувати на аподиктичну достеменність і значущість, тим більше на те, щоб обґрунтувати “нову формулу”, тобто категоричний імператив щодо біологічних та екологічних систем<sup>47</sup>. Звідси випливає, що предметом *біоетики* є не відношення людина-біосистема (цим займаються біологічні науки), а людські відносини *щодо* біосистем.

Це, своєю чергою, означає, що предметом екологічної етики є не природа як така або її фрагменти – цим займаються природничі науки, і не ставлення людини до природи (це – предмет екології), а *соціальні відносини* людей *щодо* природи. У цій точці перетинаються соціальна та екологічна етики. Проте вони обидві обмежені і предметно, і методологічно. Ця обмеженість знімається практичною філософією, яка в своїх засновках містить трансцендентальний вимір, що з огляду на парадигмальний поворот проявляється в аргументації трансцендентальної, або

<sup>47</sup> На жаль, такий редукціонізм властивий багатьом дослідженням з біоетики. Часто цією проблематикою займаються біологи, які не надто обізнані в царині практичної філософії та етики. Скажімо, в книжці “Биоэтика и будущее человечества” фактично не йдеться про біоетику як прикладну етику, годі вже казати про обґрунтування її принципів та її ціннісно-нормативної системи загалом. (Див.: Горлов А.А., Бисюк Ю.А. Биозтика и будущее человечества. – Симферополь: Издательство КГМУ, 2001.)

ідеальної комунікації. Предметом практичної філософії природи постають відносини людини з природним спільноsvітом з огляду на цілість природи, тобто логос, що й артикулюється в практичному дискурсі. У цьому сенсі практична філософія, яка охоплює і практичну філософію природи, виходить за межі екологічної етики, тобто за межі соціальних відносин щодо природи, її предметом є вже морально-етичні регулятиви соціального відношення людини до природного спільноsvіту, що постає як квазісуб'єкт дискурсивного процесу. Такий підхід уможливило осягнення людиною не тільки свого обов'язку стосовно самої себе і не тільки обов'язку стосовно інших людей, а й обов'язку людей щодо природи, він дає змогу не подолати (що малоймовірно), а трансформувати антропоцентризм в етиці відповідно до біологічної та екологічної етик як прикладних дисциплін, які у своїх засновках не суперечать практичній філософії природи, а отже й універсалістській етиці загалом.

## **6.2. Практична філософія техніки.**

### ***Техніка як ключова етична проблема***

#### **6.2.1. Техніка та етика в історичному вимірі**

Навряд чи можна прагнути до подолання екологічної кризи, не звертаючись до проблеми техніки, адже саме через техніку людина і суспільство взаємодіють з природою, перетворюючи її на своє довкілля. Техніка є фундаментальним чинником редукції універсуму до ойкосу. І без знання закономірностей розвитку техніки, без відповіді на запитання про можливості створення нової техніки у вирішенні питання про співвідношення етики та екології на нас чатує небезпека “нормативної хиби”. Адже етична переорієнтація всієї нашої діяльності на вирішення проблем екології має бути науково і технічно обґрунтованою та економічно виправданою. Проте і тут треба враховувати складність цієї проблеми в сучасному світі. Конструювання техніки не є свободним актом людини, адже в такому конструюванні винахідник спирається на об'єктивні закони природи. У цьому сенсі техніка є природним явищем, а тому вона є ціннісно-нейтральною, що розвивається за своєю “логікою речей”, а тому існує, так би мовити, “по той бік добра і зла”.

Техніка в сучасному світі постає самореферентною соціальною системою, яка спирається на свої функціональні коди, де інші системи, зокрема й моральна сфера, є її довкіллями. Однак, розглядаючи техніку тільки з огляду на її перетворювальну діяльність, пов'язану з інтервенцією в природу, і системну самореферентність, тобто поза

її культурними і нормативними вимірами, на нас чатує і щодо техніки натуралістична хиба, особливо коли йдеться про нормативні рамки розвитку техніки. Тому варто простежити кілька вимірів цієї проблеми: “логіку речей” розвитку самої техніки, етос інженерно-технологічних працівників, універсалістську етику щодо техніки загалом і соціальну етику, пов’язану з технікою, зокрема.

Оскільки сучасна екологічна криза виникла через сучасну техніку, то техніка постає важливою онтологічною проблемою. “Сьогодні, у вигляді сучасної техніки, – пише Ганс Йонас, – *technē* у своєму безмежному поступі змінила людство. У її значущій активності, в її поступі постійного піднесення над самою собою, прагненні оволодіти дедалі більшою кількістю речей намагаються вгледіти покликання людини, а її успіх щодо максимального панування над речами і над людиною сприймається як здійснення її призначення”.

Отже, тріумф *homo faber* над своїм зовнішнім об’єктом є водночас і тріумфом над внутрішньою природою *homo sapiens*, якою цей тріумф і був обумовлений. Інакше кажучи й абстрагуючись від її об’єктивацій, техніка набуває етичного значення завдяки тому центральному місцю, яке вона зараз посідає в суб’єктивній меті життя людини. Її кумулятивна творчість, а саме – створення штучного довкілля, що постійно розширює свої межі, своєю чергою посилює ті особливі сили, які вона викликала: те, що вона вже створила, потребує дедалі нових засобів її збереження та подальшого розвитку і винагороджується дедалі зростаючим успіхом – який знову-таки робить внесок у її владні домагання”<sup>48</sup>. Отже, кумулятивний характер розвитку техніки обумовив те, що вона дедалі більше перетворюється на самоціль, набуваючи власної, самостійної динаміки розвитку. Тому техніка постає і філософською, і морально-етичною проблемою.

Звісно, техніка завжди цікавила філософів, адже вона є однією з найважливіших ознак людини. На це поняття як “*technē*” можна натрапити вже у софістів, про що свідчить Платонів “Протагор”, в якому йдеться про розповідь Протагором міфу про Прометея та Епіметея, згідно з яким титан Прометей навчив перших людей ремеслам (“*technē*”) і дав їм вогонь, викравши його з майстерні бога Гефеста та богині Афін<sup>49</sup>. Своєю чергою, і ремесла, і вогонь постають компенсаціями недостатності людини, пов’язаної з її природною конституцією, про що вже йшлося.

<sup>48</sup> Йонас Г. Принцип відповідальності. – С. 24–25.

<sup>49</sup> Див.: Платон. Протагор // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1994. – С. 430–432.

На основі концепції природної недостатності людини вибудовується “протезна теорія” техніки і технології у філософській антропології А. Гелена. Зокрема у своїй праці “Душа за доби техніки” Гелен визнає технології як “сукупність об’єктивованих людських органів”<sup>50</sup>. У цій праці він поділяє технології на три типи, згідно з її функціями і щодо організму: “Компенсаційні технології”, які замінюють ті органи, яких людині бракує. До такого типу належить, наприклад, зброя. Адже біологічно людина досить вразлива і незахищена, оскільки вона недостатньо облаштована засобами захисту і нападу. У неї немає ані гострих зубів, ані кігтів, ані рогів, які й компенсуються зброєю.

“Підсилювальні технології” зміцнюють людські органи. Скажімо, молоток або сокира посилюють ударну спроможність людської руки, а мікроскоп і телескоп – зорову спроможність людських очей. “Технології розвантаження” звільняють людські органи від виконання якоїсь певної роботи. Прикладом таких технологій є колесо, яке розвантажує ноги. Такими технологіями розвантаження є і соціальні інституції. Надалі ми використаємо цю типологізацію для вирішення проблеми етики і технології в пошуках нової техніки і технології.

На поняття “техніки” (*“technē”*) можна також натрапити у Сократа. Воно посідає чільне місце у філософії Аристотеля, утворюючи важливий складник у тріаді людських діяльностей і спроможностей – *theoria*<sup>51</sup>, *poiesis*<sup>52</sup>, *praxis*<sup>53</sup>. Технічна діяльність пов’язана з поетичним ставленням людини до світу, що існує поряд з теоретичним і практичним ставленням. Тимчасом як в *theoria* відношення суб’єкта до об’єкта споглядальне, отже пасивне, в *poiesis* суб’єкт змінює об’єкта, то в *praxis* ідеться про інтерсуб’єктивні взаємини<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Gehlen A. Die Seele im technischen Zeitalter. – Hamburg, 1957. – S. 10. Fjelland R. Natur und instrumentale Vernunft. Bemerkungen zu Marcuse, Habermas und Apel // Die pragmatische Wende. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986. – S. 242.

<sup>51</sup> Theoria – (давньогр. θεωρία, від θεωρέω – розглядаю, досліджую); у філософії Аристотеля – споглядальна, умосяжна діяльність, спрямована на пізнання універсальної будови речей.

<sup>52</sup> Poiesis – (давньогр. ποιησις – творчість, виготовлення); у філософії Аристотеля – діяльність, спрямована на створення творів мистецтва та предметів технічного виробництва.

<sup>53</sup> Praxis – (давньогр. πραξις – вчинки); у філософії Аристотеля – діяльність, пов’язана зі свободним вибором, з практичним (етичним і політичним) життям, універсальними правилами людської поведінки.

<sup>54</sup> Я посиляюся тут на Гьослеву реконструкцію цих Аристотелевих понять у праці “Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität”, 2 Bde., Hamburg 1987. – S. 257 ff., а також у його статті “Чому техніка стала ключовою філософською проблемою?”. (Див.: Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – С. 108.)

Звісно, ці здатності не можна зводити одну до одної, адже це призводить до порушення їхньої рівноваги. Проте не варто й відривати їх одну від одної, а треба розглядати в діалектиці взаємовпливу, відповідній тій чи тій історичній добі. Це стосується й нашої проблематики, пов'язаної з екологічною кризою.

Саме слово “техніка” в європейських мовах походить від давньогрецького “*technē*”, що означає такі знання й спроможність, які спрямовані на виробництво та конструювання, посідаючи, таким чином, середнє місце між суто досвідним знанням, *empeireia*, і теоретичним знанням, *epistēmē*. *Technē* відрізняється від теоретичного знання, епістеми, тим, що останнє має справу з незмінним, наявним і первинним у всіх його відношеннях і смислах (скажімо математика), тимчасом як *technē* як “продуктивне знання” має прямий стосунок до царини змінного, що перебуває у стані становлення і набуває буття. *Technē* спирається на емпірію, на досвід. Тимчасом як простий досвід, засадничений тим, що зберігається і зв'язується в пам'яті, належить тільки до окремих випадків та їхніх зв'язків, *technē* переходить від багатьох окремих випадків до загального поняття<sup>55</sup>.

Від *technē* в давньогрецькій мові сформувався прикметник технікон (*technikon*), який на додаток до здатності до виробництва означає також сукупність того, що є відповідним вмінням або майстерністю. Звідси походить і сучасне слово “техніка”, що означає, по-перше, майстерність (коли йдеться про техніку, скажімо піаніста або футболіста), по-друге, як засіб для перетворювальної діяльності у сфері природи.

Нас цікавитиме передусім другий аспект цього поняття, тобто “техніка, пов'язана з цілераціональною дією, що спрямована на перетворення природної речовини або енергії та продукування й застосування таких предметів, як знаряддя, пристрої, машини або що”<sup>56</sup>. Однак у контексті нашого дослідження, а саме вирішення екологічної

<sup>55</sup> Див.: Шадевальд В. Понятие “природа” и “техника” у греков // Философия техники в ФРГ. – С. 99. Проте, як зазначає Шадевальд, це поняття за своєю етимологією має індоєвропейську основу, що позначається словом *tekr* і означає деревообробка чи теслярське ремесло. Латинське слово *texo* (звідси походить і “текстиль”), а також давньоверхньонімецьке *dehsala* “сокира” і середньовірньонімецьке *dehsen* “тіпати льон” мають ту саму основу. У давніх греків це поняття з'являється досить рано (вже у віршах Гомера) і пов'язується з діяльністю “будівельника” й “теслі”. Корінь *tēktōn* зберігається і в *architekt* – “архітектурний”, і в *tectonic* – “конструктивний”. Проте до *tēktōn* належить і слово *technē*, що означає вміння або майстерність теслі чи будівельника, а загалом – мистецтво в будь-якому виробництві. – Там само. – С. 97.

<sup>56</sup> Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – С. 101.

проблеми, наш науковий інтерес спрямовуватиметься на з'ясування філософського і насамперед морально-етичного аспекту техніки.

Як уже зазначалося, *technē* пов'язано з цілераціональною дією, яка, своєю чергою, повторює чи *начебто* повторює процеси породження і становлення в природі. Тобто *technē* пов'язано з фісис. Уже давні греки говорили про те, що *technē* імітує природу, і це означає, що *technē* в процесі виробництва діє аналогічно до природних процесів породження. Водночас давньогрецькі мислителі зауважували, що техніка здатна поліпшувати та вдосконалювати те, чого сама природа не зможе зробити. Це поліпшення вочевидь здійснюється з позиції того, що корисно людині. Відтак *technē* діє, з одного боку, аналогічно до природи, спираючись на знання її каузальних відношень, з іншого – поліпшує природу з огляду на людські потреби. Тобто техніка, по-перше, стає складником інструментального розуму, по-друге – складником ойкосу людини, її “світу помічання” та її “світу дії”. Отже, техніка, здійснюючи редукцію світу до ойкосу людини, є важливим чинником створення економіки та екології як її довкілля.

Оскільки кінцевою категорією визначення цих потреб є людське благо, а вищим його проявом – спільне благо, регулятивною ідеєю якого є вище добро, то техніка має також ціннісно-нормативний вимір. А оскільки останній пов'язаний зі сферою належного, яке має інтерсуб'єктивний зміст, то техніка також має відношення до праксис, а отже й до практичної філософії, індивідуальної та соціальної етик. Тобто техніка, з одного боку, є природним феноменом, що спирається на використання законів природи, і без природничих наук її не можна створити й досягти. З іншого – техніка є суто людським феноменом, який містить метафізичний, соціо-культурний, ціннісно-нормативний і морально-етичний змісти.

Тобто техніка у своїй перетворювальній спроможності виходить за межі суто емпіричного виміру світу, сягає буття у своїх універсальних визначеннях, торуючи шлях для досягнення сфери ідеального, тобто того, що має бути. Оскільки техніка спрямована на *перетворення* емпіричних речей, вона має справу не тільки з фактичним, а й контрфактичним, адже пов'язана з телосом, з метою, з тим, чим річ має стати. Звісно, без техніки не було б *homo faber*. І справді, тут я погоджуюся з Гьосле, що не треба бути марксистом, аби вгледіти в техніці один з архетипів власне людського. І не випадково археологи у своїх пошуках початку виникнення людини пов'язують його з технічними артефактами. Тому техніка є одним із найважливіших чинників антропогенезу.



Навіть більше, розвиток техніки є однією з небагатьох самоочевидностей історичного прогресу. Це та сфера, про яку можна сказати напевне, що в ній прогрес таки існує.

Однак чи має техніка відношення й до *homo sapiens*, чи в останньої тільки одне джерело, а саме – інтерсуб’єктивна комунікація, як стверджують, скажімо, Ю. Габермас, П. Ульріх та інші представники комунікативної теорії?

На мій погляд, техніка не тільки компенсує недостатність людської природної конституції, вона також уможливорює утворення дистанції до емпіричного, трансцендування за його межі, а отже спонукає до уявлення, що є початком рефлексивного ставлення до дійсності як до належного, а отже й ідеального. Не тільки сама інтерсуб’єктивність, а й *можливість* технічного перетворення дійсності, інтерсуб’єктивно транспоноване до інших, є початком самопередування людини, а отже й трансцендування. І в цьому сенсі справді можна погодитися з думкою Г. Ропля про те, що *homo faber* є умовою *homo sapiens*<sup>57</sup>. Звісно, визначення людини як “tool making animal” однобічне, проте не хибне. *Homo faber* ще не є *homo sapiens*, проте без *homo faber* немає *homo sapiens*.

Сфера належного відкривається не самим використанням знаряддя, адже спорадично застосовувати знаряддя можуть і вищі тварини. Техніка перетворюється на справді суто людський феномен, коли вона отримує інтерсуб’єктивно-темпоральну тяглість свого застосування, тобто перетворюється із *засобу* спричинення на *знак-заклик* до цього спричинення, значущий для інших, що, так би мовити, “запрошує” чи спонукає їх до дії. Як складник “світу дії” вона водночас є складником і “світу помічання”, що мають природно-позаприродний вимір. У цьому сенсі техніка містить й інтерсуб’єктивно-нормативний зміст, тобто здатність задавати *межі* поведінки іншому, тобто *норму*, а отже через неї відкривається й сфера повинного. Техніка – це феномен, який не тільки потребує нормативного знання, а й певною мірою зумовлює і уможливорює його виникнення<sup>58</sup>.

Адже якщо техніка постає як засіб досягнення цілей, то ланцюг ціль–засіб–результат закінчується, так би мовити, останніми цілями, тобто цінностями, якими можуть бути “щастя”, “добре життя”, “спільне благо”, “справедливість”. А це вже етичні категорії, це вже

<sup>57</sup> Див.: Ропль Г. Является ли техника философской проблемой? // Философия техники в ФРГ. – С. 196.

<sup>58</sup> Зауважу ще раз, що латинське поняття “*погма*” походить також із будівельної справи.

сфера повинного. Деонтологія дістає свого конкретного втілення через телеологію. І техніка тут відіграє не останню роль.

Новим етапом звернення до проблем техніки є філософія новоєвропейської доби, протагоністом чого був Ф. Бекон, який вбачав у розвитку науки і техніки “обхідний шлях до раю”. Підвалини для соціології техніки заклав К. Маркс, який до того ж у своїй концепції суспільно-економічних формацій техніці як суттєвому складнику продуктивних сил надає статус найважливішої загальносоціологічної категорії та ключової категорії філософії історії. Техніка постає мало не головним чинником базису соціально-економічної формації, суспільно-економічного розвитку загалом. Проте у Маркса техніка набуває й аксіологічного виміру. Адже, обумовлюючи історичний розвиток, техніка не може бути ціннісно-нейтральною категорією.

Скажімо, машинне виробництво як суттєвий складник матеріального базису капіталізму уможливлює експлуатацію пролетаріату, а отже є також ціннісною категорією. А оскільки техніка пов’язана з матеріально-перетворювальною діяльністю, а отже з природою, то експлуатація та відчуження пролетаріату корелюється також з експлуатацією та відчуженням природи, що також має ціннісний вимір.

Маркс продовжив також лінію Бекона, розглядаючи техніку найважливішим засобом торування “обхідного шляху до раю”, тобто до комуністичного суспільства, яке є суспільством свободи “по той бік власне матеріального виробництва”. У “Капіталі”, а також “Економічних рукописах” 1957–1959, 1961–1963 років Маркс вибудовує свою концепцію комплексно-автоматизованого виробництва, в якому вже немає ані праці, ані капіталу. А отже, подолання відчуження людини пов’язується з подоланням відчуження природи. І в цьому сенсі техніка набуває ціннісно-нормативного змісту.

Така концепція в оцінці техніки дістала подальшого розвитку у представників Франкфуртської школи, які, синтезуючи концепції філософії історії Гегеля, раціоналізації Вебера, відчуження Маркса, розглядають техніку як “сутнісне” знання, спрямоване на панування над внутрішньою і зовнішньою природою людини. Техніка є субстратом панування, засобом експлуатації, найадекватнішим проявом якої є капіталістичне виробництво. Такий підхід послідовно застосовують Е. Блох, Г. Маркузе та інші представники Франкфуртської школи, для яких інструментальний розум є тільки засобом панування людини над природою, реалізацією “волі до влади”, що обумовлює і панування людини над людиною.

Однак як окрема царина філософського знання “філософія техніки” з’являється тільки в XIX столітті. Сам термін “філософія техніки” запровадив Ернст Кап у книжці “Основи філософії техніки” (*Grundlinien einer Philosophie der Technik*) 1877 року, в якій і започатковується систематична розробка цієї проблематики. Важливу роль у дослідженнях цього напрямку відіграв Фридрих Десауер, який 1927 року видав книжку “Філософія техніки. Проблема реалізації”. Десауер був також одним із перших філософів техніки, хто заперечував позицію, за якою “техніці нічого робити з етикою”, і прагнув знайти відповідний техніці етос. Він також виступав і проти ідеалізації техніки минулого, наголошуючи, що будь-яка “втеча” від сучасної техніки морально невинуватна.

Для визначення етичного виміру техніки Десауер запроваджує поняття “послугуваність”, чи “служіння” (*Dienstwert*), що означає альтруїстичну допомогу іншим у разі потреби. “Сенс технічних об’єктів полягає в служінні людям”<sup>59</sup>. Техніка за своєю сутністю є “заповіданою допомогою людям”. “Справжня техніка” передбачає незалежність людей від небезпек і бідності. Створюючи послугуваність, техніка слугує не певним людям (ближнім), а “незнайомим братам” (дальнім). Чеснота готовності допомогти завдяки техніці звільняється від безпосередньої доброчинності (*Face-to-face-Hilfeleistung*), не втрачаючи від цього морального змісту. Навпаки, завдяки їй цей зміст універсалізується.

У цих міркуваннях Десауера закладено вкрай важливий зміст, на основі якого я хотів би показати взаємодоповнювальність техніки та етики. По-перше, він показує ненейтральність техніки щодо ціннісно-нормативних питань, по-друге, сама техніка, долаючи межі безпосередніх людських стосунків, що спираються на життєвий світ, тим самим торує шлях до універсалістських моральних приписів, які виходять за горизонт “етики ближнього”, засадничуючи “етику дальнього”. У розвитку техніки закладено потужний потенціал, який розгортається поза відношенням до світу як тільки до об’єкта панування, ресурсу або довкілля. Завдяки спрямованості на подолання бідності цей потенціал розгортається у ставленні до світу як до мети, а отже ставлення, що спирається не на інструментальну раціональність, а на логос як універсальний закон природи, дотичний вже до практичного, тобто етичного, розуму.

<sup>59</sup> Dessauer F. Philosophie der Technik. – Bonn, 1927. – S. 73.

Таким чином, розвиток техніки є одним із найважливіших чинників універсалізації світу, а отже й універсалізації моралі. Виходячи за межі людської біологічної конституції (за межі тілесного *a priori*), техніка, раціоналізуючи життєвий світ, долає й межі *a priori* локального життєвого світу, а отже й межі розсуду, засадниченого здоровим глуздом, перетворюючись на чинник логосу. Не слід робити непримиренними інструментальний і комунікативний розум. Набуваючи універсального характеру, техніка сягає логосу, а тим самим долає й партикулярність етосу, а отже стає чинником універсалістської моралі. Цей процес уможлиблює також становлення техніки і технології як *культури*, можливість руху назустріч одне одному того, що людина *повинна* робити, і того, що вона *може* робити, а також перекинути місток між належним і сущим.

Є ще один аспект відношення техніки до етики за Десауером, на якому я хотів би наголосити, розглядаючи техніку як етичну проблему. Перекладаючи працю на машину, техніка трансформує відношення “панування–підкорення”, чим не тільки зменшує дистанцію у відношенні між “паном і слугою”, а й перетворює це відношення на суто функціональне. За доби технічної цивілізації “суспільну піраміду” *вертикальної диференціації* заступає *горизонтальна диференціація*, що складається із системи технічно опосередкованих функціональних залежностей.

Скориставшись термінологією Лумана, можна сказати, що техніка стає важливим чинником функціонально-системних перетворень у суспільстві, що позначаються переходом від секторальної до сегментарної диференціації. Ієрархічні форми взаємного визнання як основи нормативної системи перетворюються на анахронізм. Передумови дистрибутивної справедливості дають більше шансів вільного визнання та самовизначення індивідуальності. Тому Десауер не переймається критикою культури “масового суспільства”, як це робить, скажімо, Ортега-і-Гасет, а навпаки в такій масовизації, що спирається на розвиток техніки, вбачає основу для побудови суспільства на принципах справедливості.

Таким чином, Десауер робить важливі кроки в напрямі дослідження співвідношення техніки та етики. До цих думок варто додати й той незаперечний факт, що техніка, збільшуючи продуктивність праці та відповідну кількість благ, уможлиблює також перехід до соціального ринкового господарства і соціальної держави, а тому постає технологічною передумовою побудови суспільства “всезагального добробуту”, а отже й вирішення “соціального питання”. Тому можна

висловити гіпотезу, що саме в подальшому розвитку техніки і технології потрібно шукати вирішення і наступного “соціального питання”, а саме “екологічного соціального питання”. Перефразувавши славновісні рядки Гьольдерліна, можна сказати, що в небезпеці розвитку техніки треба шукати й порятунк.

Отже, ключовою філософською проблемою техніка постає у XX столітті, а ключовою етичною проблемою – насамперед у другій половині XX століття<sup>60</sup>. Ще більшої гостроти наприкінці XIX – початку XX століття набуває питання, чи є техніка чимось етично-нейтральним, що може бути використано однаковою мірою і задля добра, і задля зла, чи від її змістового насичення, від її розвитку залежить і зло, і добро? Скажімо, Карл Ясперс, окреслюючи позицію ціннісної нейтральності техніки в уже цитованій праці “Про початок і мету історії”, писав: “Оскільки (техніка) сама не покладає собі мету, вона стоїть по той бік добра і зла... Щодо їх обох вона ціннісно-нейтральна”<sup>61</sup>. Ця позиція великою мірою була спричинена і концепцією Макса Вебера про ціннісну нейтральність цілераціональної дії, а отже й техніки, яка безпосередньо пов’язана з нею.

Сьогодні загострення цієї проблеми пов’язано з тим, що техніка дедалі більше постає загрозою і для людського довкілля, і для самої людини, чинником подальшого її самовідчуження і врешті-решт навіть остаточного знищення. Вона містить не тільки загрозу “кінця природи”, а й загрозу “кінця історії” і “кінця людини”. Причому не тільки загрозу фізичного знищення людини, а й загрозу її існування як виду. Адже сучасні генні технології спрямовано до того, щоб взяти саму людську конституцію, природну еволюцію людини “під контроль”, аби місце “старого Адама” заступив “новий Адам”.

Таке становище і пов’язане з тим, що сама техніка й технологія виходять на передній план людської діяльності, передуючи іншим спроможностям людини. Техніка й технологія перетворюються на один з основних чинників культури. Як пише В. Гьосле в цитованій вище книжці, “сутність технічної доби полягає в тому, що властива колишній історії рівновага між *theoria*, *poiesis* і *praxis* докорінно порушена – чисте споглядання світу так само, як і орієнтовані на моральні норми міжлюдські стосунки дедалі більше підпорядковуються

<sup>60</sup> Див.: Гьосле В. Чому техніка стала ключовою філософською проблемою? Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – С. 98–119.

<sup>61</sup> Ясперс К. Истоки истории и её цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – С. 131.

технічним критеріям, втрачаючи своє значення”<sup>62</sup>. Отож від нас залежить, стане техніка засобом знищення людини чи перетвориться на чинник справжньої людської культури, яка взмозі буде контролювати і розвиток самої техніки.

Тому в подоланні екологічної кризи важливим є питання про можливість точок дотику морально-практичного і технічно-практичного, морально-нормативної системи і техніки. Саме цим переймаються сьгодні філософи, соціологи, політичні й релігійні діячі. Ще 1979 року папа Йоган Павло II в енциклиці *Redemptor Hominis* сформулював таким чином цю проблему: технічний прогрес потребує “відповідного розвитку у сфері морального життя та етики”<sup>63</sup>.

Проблему поєднання техніки й етики потрібно розглядати у трьох площинах: перша стосується створення нормативної системи для розвитку техніки; друга пов’язана з розвитком самої техніки назустріч цій нормативній системі; а третя визначається дослідженням можливостей створення *етики відповідальності* для творчості техніків та інженерів.

### 6.2.2. Можливості створення нової техніки

Розглянемо перший аспект цієї проблеми. Адже в подоланні екологічної кризи важливим є питання про можливість створення принципово нової техніки, що, своєю чергою, пов’язано з нормативними стандартами її розвитку. А це означає пошук відповіді на запитання, якими мають бути норми й цінності, що спрямовують розвиток техніки, і в чому полягає їх легітимність? Тобто якщо машинерія є регресом, то чи можливий прогрес у сфері техніки? Здається, це запитання риторичне, адже сфера техніки й технології є мало не єдиною, де ми з очевидністю можемо констатувати саме прогрес. Проте ця очевидність стосується передусім розвитку самої техніки: її поліпшення, вдосконалення, ускладнення та збільшення продуктивності й ефективності.

Проте наше запитання спрямовано на пошук відповіді, яка передбачає саме можливість такої докорінної зміни техніки, яка керувалася б неантагоністичним ставленням людини до природи. Наскільки це можливо, якщо мати на увазі, що техне з самого початку спрямовано на об’єкт як щось зовнішнє (*Gegenstand*), яке треба контролювати, яким треба опанувати і володіти, якого треба підкорити, пере-

<sup>62</sup> Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – С. 108.

<sup>63</sup> Цит. за Rock M. *Theologie der Natur* // Birnbacher D. (Hrsg.). *Ökologie und Ethik*. – Stuttgart: Reclam, 2001. – S. 80.

творити на потрібний для людини стан, на довкілля. Адже техніка як засіб є важливою ланкою інструментальної дії, що відбувається за схемою мета–засіб–результат, а отже й засобом панування людини над природою. Тому питання створення нової техніки є відповіддю на питання подолання панування людини над людиною і людини над природою. Отже, це й відповідь на питання про можливості досягнення справедливості у відносинах між людиною і природою, а отже й відповідь на питання про співвідношення техніки та етики.

Пошуком стратегій вирішення цієї проблеми переймалися представники Франкфуртської школи, зокрема Е. Блох і Г. Маркузе. Зрозуміло, якщо наука і техніка постають засобами панування та експлуатації, то подолання такого панування передбачає і революціонізацію науки і техніки. Зокрема Блох, розглядаючи “буржуазну техніку” як таку, що спрямована на “перехитрування природи” задля панування, вважав цілком імовірним, навіть необхідним створення “техніки злагоди” з природою, яка б уможлиблювала “дружнє” і “солідарне” ставлення людини до природи і природи до людини.

Маркузе також вибудовує свою концепцію техніки, спрямовану на подолання ставлення людини до природи як до об’єкта. Революціонізація техніки, з погляду Маркузе, має ствердити ставлення людини до природи як до партнера, отже бути засадниченою не принципом “волі до влади”, а принципом “волі до взаємності”. Подолання техніки як панування та експлуатації природи і людини має бути також чинником етизації техніки, адже “воля до взаємності” є початком і основою для етики.

Таку позицію критикує Габермас, називаючи її залишком “спекулятивної містики”<sup>64</sup>. За Габермасом, нова техніка неможлива, оскільки техніка загалом – тут він пристає до концепції філософської антропології А. Гелена – пов’язана з людською тілесною конституцією. Вона є засобом інструментальної дії, спрямованої на забезпечення існування людини як організму, а тому завжди відтворюватиме схему мета–засіб–результат на основі S–O–відношення і слугуватиме ствердженню панування людини над природою.

Проте пошук концепцій нової або іншої техніки триває і сьогодні. Ним переймаються такі сучасні філософи техніки, як Роберт Юнг<sup>65</sup>,

<sup>64</sup> *Habermas J.* Technik und Wissenschaft als “Ideologie”. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1967. – S. 54.

<sup>65</sup> *Jungh R.* Der Jahrtausendmensch. Berichte aus den Werkstätten der neuen Gesellschaft. – München: Bertelmann, 1973.



Отто Ульріх<sup>66</sup> та інші. Загалом можна виокремити такі концептуальні стратегії в цьому пошуку.

*Перший напрям* пов'язаний з підпорядкуванням техніки жорсткому контролю суспільством. Його спрямовано на те, щоб за допомогою парадигмально старої техніки контролювати ту саму техніку, аби усунути шкоду, завдану суспільству і природі її застосуванням. У межах цього напрямку розвивається також піднапрямок, скерований не тільки тим, щоб знешкодити негативні наслідки застосування техніки, а й запобігти їм. Проте загалом цей напрям є паліативний, що цілковито відповідає розвитку капіталістичного суспільства, коли проблеми не вирішуються докорінно, а компенсуються якимись додатковими засобами, додатковими зусиллями в межах усталеного соціально-економічного порядку.

*Друга тенденція* пов'язана з тим, щоб якомога більше витіснити техніку, зменшити її дію і звести її до граничної міри. Вона спрямована не тільки на “приборкання” старої техніки, а й на те, щоб створити нову, “дружню життю” техніку або техніку продукування “життєвих засобів” для людини і природи. Здебільшого цей напрям властивий країнам, що розвиваються. У зв'язку із цим Юнк виокремлює специфічні азійську, африканську та латиноамериканську техніки.

Техніці великого виробництва протиставляється розвиток малих і середніх технологій, часто доіндустріального формату, техніці *масового виробництва* – *техніка мас*. Техніці *масового виробництва* властива “воля до влади”, вона ворожа людині, оскільки отупляє її, вона ворожа й довкіллю, оскільки потребує необмеженої експлуатації невідновлюваних природних ресурсів. Техніка *виробництва масами* засадничується “волею до взаємності”, сприяє децентралізації, вона розвивається у злагоді із законами екології і відповідає сучасному стану знання й досвіду, спрямована на ощадливе використання обмежених ресурсів, а тому слугує людині, а не перетворює її на раба машини. Така техніка, пов'язана з невеликим і середнім виробництвом, проявляється в так званій природній техніці, техніці пристосування, або інтермедіальній техніці, яка є посередником:

- між її наявними спроможностями і людськими та суспільними потребами;
- між “власним життям природи”, як воно проявляється, зокрема, в екологічних законах, і потребами людей, що продукуються;

<sup>66</sup> Ulrich O. Technik und Herrschaft. Vom Hand-Werk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produktion. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.

- між ремісничою працею доіндустріальної доби і науково-індустріальною;
- між “життєзабезпеченням” людини і землі<sup>67</sup>.

Тема “іншої техніки” є вкрай важливою і для “феміністичного” руху, обговорення якої також можна віднести до цього третього напрямку. Для оцінки розвитку техніки використовуються метафори “чоловічої” та “жіночої” раціональностей і техніки. Техніка, що розвивалася досі, розглядається як типово “чоловіча”; вона жорстка, агресивна, спрямована на панування, експлуатацію та війну, а зрештою руйнівна й ворожа життю. Вона виходить за межі людської міри і концентрує свої інтереси за межами людської “домівки” (ойкосу). На противагу “чоловічій” техніці відповідно висувається образ “жіночої” техніки, що вивільнилася з чоловічого світу і має розвиватися феміністично налаштованими інженерами та техніками. Це “чиста” (м’яка), техніка, яка не має ознак “чоловічої” (жорсткої) техніки, спрямованої на панування й підкорення; вона знову піклується про “домівку” та “домашнє вогнище”, її мірою є людина, безпосередні людські стосунки та життя в злагоді з природою.

Звісно, така техніка має право на існування, вона може бути реалізована в традиційних народних промислах і ремеслах країн, що розвиваються, проте навряд чи вона може дістати широкого використання в розвинених країнах. Її всезагальне застосування було б втіленням “новітньої” консервативної утопії селянського або ремісничого господарства, що засадничується безпосередніми стосунками у спільноті людей одне з одним і людей з природою.

Спроби реалізації такої утопії, як ми бачили, не раз виникали впродовж історії людства. У наш час вони позначаються створенням різноманітних об’єднань з натуральним господарством, рухами “назад до природи”, “повернення до батьківщини” тощо. Їхнє антимодерне спрямування містить і певні загрози тоталітаризму з відповідним етосом, про які також уже йшлося, що й нині подекуди проявляється в створенні “природних комун” з елементами тоталітарної організації, яка часто спирається на легітимацію, пов’язану з релігійними світоглядами.

До того ж сьогодні можна спостерігати ще одну тенденцію реанімації й розвитку ремісничої техніки. Скажімо, в країнах, що розвиваються, особливо зі стрімким розвитком туризму, нового життя набувають

<sup>67</sup> Ulrich O. Technik und Herrschaft. Vom Hand-Werk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produktion. – S. 401–402.

традиційні ремісничі промисли, відроджуються техніки та технології минулого, проте й вони дедалі більше підпорядковуються ринковим відносинам, здебільшого перетворюючи відповідні вироби на ерзаци витворів справді ремісничого мистецтва минулого. Тому відновлення та відтворення таких техніки та технологій не призводить до повернення до безпосередніх людських стосунків і взаємин з природою.

Хоча можливі й інші варіанти, які є певним поверненням до технологій минулого на новому рівні з використанням нових відкриттів у науці й техніці. Це видно з деяких названих мною ознак такої іншої техніки. Ці підходи позначаються контроверзою парадигм на кшталт “енергія сонця” (вітру, води та ін.) versus “енергія атому”, “жорстка” versus, “м’яка” технології тощо. Проте загалом цей напрям, пов’язаний з консервативними утопіями “природної техніки”, регресивний, він суперечить основним тенденціям розвитку науки, техніки та технології, тому є маргінальною гілкою такого розвитку. Найголовнішим його завданням є корекція курсу розвитку техніки, закладеним ще добою модерну. Тому він може бути певним каталізатором в обговоренні проблем, пов’язаних зі створенням нової техніки.

*Третій напрям* створення нової (іншої техніки) – найфантастичніший – спрямований на те, щоб зробити техніку подібною до живих організмів і цивілізувати її за допомогою “керованої еволюції”. Цей напрям певною мірою є подальшим розвитком ідеї Е. Блоха про “техніку злагоди”. А оскільки людина – біологічна істота, то якнайліпше така злагода досягатиметься створенням біотехніки та біотехнологій. Необхідність такої біотехніки свого часу обґрунтовував англійський кібернетик Гордон Паск, який писав: “прикметно, що порядок, яким ми визначаємо наше довкілля, не є відбитком нашого власного організму”<sup>68</sup>. Основа нашого довкілля – органічна природа надто віддалена від нашого організму різними механічними системами, пригнічуючи його. Це і є причина утворення провалля між нами і нашим довкіллям. Аби подолати це провалля, “нам потрібні машини, побудовані на основі біологічних проєктів”<sup>69</sup>, за допомогою яких людина органічно вписуватиметься в (біологічне) довкілля, утворюючи злагоду (альянс – за Блохом) з природою. Однак нескладно уявити, що такий розвиток біотехніки зрештою може призвести до виникнення розумної техніки, що конкуруватиме

<sup>68</sup> Цит. за Ulrich O. Technik und Herrschaft. Vom Hand-Werk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produktion. – S. 406.

<sup>69</sup> Цит. за Ulrich O. Technik und Herrschaft. Vom Hand-Werk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produktion. – S. 406–407.

з людиною, перетворюватиметься з об'єкта на суб'єкт, що й потребуватиме нормативної системи регуляції відносин людини і суспільства з цією розумною технікою, а зрештою і новими розумними істотами.

І, нарешті, *четвертий напрям* пов'язаний з тим, щоб переорієнтувати техніку на інші цілі, аби вона розвивалася у злагоді з людиною і довкіллям. Цей напрям передбачає також утворення такого ціннісно-нормативного поля, яке орієнтувало б розвиток техніки та технології на відповідні цілі. У межах цього напрямку можна виокремити такі дві позиції: ціннісно-консервативну, яка передбачає обмеження розвитку науки й техніки на основі традиційних цінностей, і дискурс-етичну, що вбачає відповідні обмеження в дискурсивно обґрунтованій системі норм і цінностей.

Зрозуміло, кожний з цих напрямів може перетинатися з іншими, доповнюючи один одного та утворюючи проміжні форми. Проте ці чотири напрями – контроль за технікою, обмеження техніки, докорінна зміна техніки і наближення її до органічного тіла людини та керування розвитком техніки – поряд одне з одним і разом одне з одним спрямовані на те, щоб запровадити нове, невороже відношення між людиною та її інструментальним розумом, утворюючи злагоду з довкіллям, аби подолати ту кризу, яка спіткала людство у ХХ столітті та яка триває й досі.

Проте техніка, про що вже йшлося, діє не тільки подібно до природи, а й поліпшує природу відповідно до людських потреб, кінцевою інстанцією яких є спільне благо як таке. А це вже нормативне питання, пов'язане зі сферою етичного. Тому вирішення проблем техніки – це практична проблема, а філософія техніки є складником практичної філософії. Практичне тут (у сенсі Канта) мається на увазі і як технічно-практичне, і як морально-практичне. Причому технічно-практичне має бути підпорядковане морально-практичному. Тобто розвиток техніки треба досліджувати разом із розвитком нормативної системи. Як зазначає Фридрих Рап у статті “Нормативні детермінанти технічних змін”, “контроль за розвитком техніки передусім є нормативною та історичною проблемою, а не питанням науково-природничого пізнання і технічного способу дії”<sup>70</sup>. Це означає, що проблема техніки – це не тільки проблема “логіки речей” розвитку самої техніки, це насамперед нормативна проблема, яку мають вирішувати люди й людство, обґрунтовуючи норми, що обмежують, регулюють і спрямовують розвиток техніки.

<sup>70</sup> Pann Ф. Нормативные детерминанты технических изменений // Философия техники в ФРГ. – С. 231.

### **6.2.3. Ціннісно-нормативні аспекти техніки та етичні кодекси**

Таким чином, практична філософія техніки постає і як прикладна етична дисципліна, в якій ідеться про ціннісно-нормативні обмеження застосування техніки, і як філософія техніки, що має своє опертя в моральній філософії. Тому етичні виміри техніки не зводяться тільки до проблем її застосування, на кшталт того, що сама техніка ціннісно-нейтральна, а її морально-етичні виміри пов'язані зі сферою використання: мовляв, вона може слугувати і добру, і злу, і все залежить від того, як до неї ставитися. Тому “проблема полягає не в тому, як ставитися до науки і техніки, а в тому, що морально дозволено, а що ні”<sup>71</sup>. А це означає, що вирішення питання про техніку треба шукати у площині підпорядкування технічного розуму розумові практичному як морально-етичному. Практичний розум має задавати технічному розуму регулятивні принципи, на основі яких обґрунтовуються відповідні практичні та технічні норми. Однак тут потрібно взяти до уваги застереження щодо безпосередньої дії морально-практичного на технічно-практичне, яке було висловлено й щодо науки. Проте аби практичний розум не залишався суто ригористичним і безсилим, технічний розум має бути “готовий” сприймати його приписи, принаймні рухатися цим напрямом, прямувати назустріч морально-етичному. Саме тому проблему техніки як морально-етичну проблему не можна розглядати тільки у прикладній площині.

А для того, щоб з'ясувати, наскільки це можливо, треба розглянути тенденції розвитку технічного розуму. Для цього потрібна філософія історії техніки, яка, своєю чергою, має спиратися на філософію природи, і насамперед на практичну філософію природи. У цій точці й має перетинатися практична філософія як ціннісно-нормативна система, що задає належності й утворює основу для морально-оцінних суджень, з природничими та технічними науками. Тому проблема техніки – це не тільки прикладна проблема її застосування, де морально-етичні приписи мають діяти тільки зовні, а сама техніка ціннісно-нейтральна. Розвиток техніки сам утворює певні передумови для реалізації морально-етичних приписів, отже є і морально-етичним чинником.

Її основи було закладено філософією історії К. Маркса, який виокремлював ремісничу техніку, машинне виробництво і комплексно

<sup>71</sup> Hösle V. Die Metaebene der bioethischen Diskussion. Einige Bemerkungen zu Michael Neumann Kirchentagereide // Hösle V. Philosophie und Öffentlichkeit. – Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2003. – S. 81.

автоматизоване виробництво, які відповідали також і формаційному поділу суспільства на докапіталістичне, капіталістичне і комуністичне.

Подальший розвиток цього напрямку досліджень пов'язаний з німецьким інженером, кібернетиком, представником філософії техніки, одним з ідеологів Німецького інженерного товариства Германом Шмідтом, який вибудовує філософію історії техніки відповідно до її засобів, вирізняючи техніку знарядь, техніку робочих і силових машин і, нарешті, техніку автоматів. Критерієм цієї типології є поступальна об'єктивація людської праці – тимчасом як знаряддя передбачає і фізичну працю, і розумові зусилля працівника, машина бере на себе першу, а автомат – ще й другу функції. “З кожним з цих трьох щаблів здійснюється поступ в об'єктивації досягнення мети за допомогою техніки аж доти, доки поставлена нами мета не досягатиметься тільки автоматами без нашої фізичної та розумової участі. Звісно, вищим щаблем розвитку техніки є повна автоматизація. Техніка досягає в ній свого *методичного завершення*...”<sup>72</sup>.

В. Гьосле запроваджує наступний критерій типологізації розвитку техніки: техніка з огляду на згадану вище своєрідність природи прагне перетворити спершу неорганічну, потім органічну і, нарешті, власну природу людини. З того факту, що людина взмозі об'єктувати себе й долати свої власні межі, цілком логічно випливає (і навіть перетворюється на мету програми новоєвропейського розвитку техніки) ідея за допомогою технології заново створити окрему людину і навіть людську природу.

І Гьосле показує два ймовірні шляхи створення нової людини. Перший – генно-технологічні маніпуляції, внаслідок яких людська природа зазнає радикальних змін, хоча й залишатиметься в межах органічного геному. Другий – це можливе й заміщення людських дій неорганічними засобами, такими як комп'ютер, який виконуватиме моторні, а врешті-решт і розумові функції. На думку Гьосле, другий шлях розвитку ще небезпечніший. Небезпека полягає в тому, що такі роботи-люди можуть майже не відрізнятися від людей зовні, але не мати внутрішньої сторони, тобто душі. Можна уявити дві істоти, які зовні виглядатимуть майже подібними. Проте перша претендувала б на самоціль, а друга залишалася б машиною, яку можна розібрати для її подальшого вдосконалення. Гьосле робить висновок, що обидва сценарії, мабуть, імовірні. Про таку імовірність говорить і численна науково-фантастична література та кіномистецтво.

<sup>72</sup> Schmidt H. Die Entwicklung der Technik als Phase der Wandlung des Menschen // VDI-Zeitschrift № 96, 1954. – S. 119.

Проте цілком можливим є і третій варіант, коли назустріч одне одному розвиватимуться ці два процеси. Тобто заміна людських функцій не тільки через розвиток неорганічних процесів (скажімо, сучасних комп'ютерів), а й створення на основі біо- і генних технологій таких пристроїв, які виконуватимуть відповідні функції у самій людині. Це й будуть кроки на шляху до створення “нової людини”. Проте це тільки гіпотези, хоча й гіпотези, які спираються на певні тенденції такого технічного розвитку. Зрештою, яким напрямом рухатиметься цей розвиток, ми напевне навряд чи можемо знати.

Однак нас цікавитиме передусім здатність людства взяти цей процес під власний контроль, тобто здатність *homo sapiens* контролювати *homo faber*. Тому я хочу запропонувати наступний щабель розвитку техніки, пов'язаний з опредмечуванням людської комунікації. Саме на основі розвитку комунікаційних мереж розум розвивається до своєї універсальної форми, відкриваючи шлях до участі в дискурсі всіх зацікавлених.

У поєднанні з повністю автоматичним виробництвом комунікативна техніка є кроком зняття антагонізму людини і природи. Адже комплексно-автоматизоване виробництво, “виштовхуючи” людину за межі “власне матеріального виробництва”, з одного боку, починає розвиватися як сама природа, як “третья природа”. По-друге, таке “виштовхування” призводить до наступного кроку створення “третьої природи”, яка для людини перетворюється на “першу”, а саме призводить до домінування людського спілкування, комунікації над працею. Здійснюється перехід від “суспільства праці” до “суспільства комунікації” (Габермас).

Проте цей процес знову-таки пов'язаний із здатністю контролювати *homo faber* з боку *homo sapiens* на основі розвитку самої *homo faber*. Техніка утворює підґрунтя не тільки для розвитку виробництва, а й для розвитку комунікації. Завдяки засобам комунікації, що спираються на таку технічну базу, комунікації універсалізуються, універсалізуючи й життєві світи і долаючи партикулярні етоси, що спираються на окремі життєві світи. І тут ми можемо говорити про подвійну роль техніки в раціоналізації життєвого світу.

Техніка, по-перше, департикуляризує життєвий світ, виводить його на рівень “любові (точніше поваги) до дальнього”, а по-друге, генералізує саму комунікацію, закріплюючи таке ставлення до “дальнього” в соціальних інституціях, які, своєю чергою, потребують такої легітимації, що спирається на концепт “ідеального дальнього” як інтеріоризації ідеальної комунікації. Можна стверджувати, що розвиток техніки переформатує також і славнозвісну триаду технічно-практичного,



мовно-практичного і морально-практичного. Сфера практичного, яка з часів античності була пов'язана з етикою, за новоевропейської доби, як ми бачили, дедалі більше редукується до інструментального, технічно-практичного змісту, що найпоплідовніше проявилось у філософії марксизму, через мовно-практичне знову набуває свого первинного значення у практичному дискурсі. Через практичний дискурс технічно-практичне підпорядковується морально-практичному.

І тут ми підходимо до другого аспекту проблеми взаємовідношення техніки та етики, пов'язаного з етикою технічно-інженерної творчості. У цій площині і сьогодні існують відмінні, часто протилежні підходи. Скажімо, Отфريد Гьофе у своїй книжці “Мораль як ціна модерну” зауважує, що не тільки техніка, а й техніки (інженери) як такі є морально індиферентними. Щоправда, здається, така позиція не узгоджується з іншою вимогою Гьофе, а саме “з самого початку” пов'язати техніку з моральною практикою, адже техніки та інженери висловлюють певні судження щодо техніки, що виключає ціннісну нейтральність. Проте ця суперечність певною мірою позірна.

Справді, техніка, пов'язана з цілерациональною дією, є ціннісно-нейтральною і з погляду інженерної творчості. Звісно, інженер має завжди озиратися на ті наслідки й побічні наслідки, які згодом виникатимуть внаслідок застосування техніки. Тому він має бути відповідальним, тобто уникати ризикованого, що згодом міститиме негативні результати, поведження з технікою, з винайденням нової техніки. Тут має спрацювати індивідуальна етика, яка спирається на імператив, що вимагає утримуватися від конструювання тих технік і технологій, які містять загрозу і людському існуванню, і довкіллю.

Проте варто також зазначити, що техніку чи інженеру, спираючись тільки на власне сумління, самотужки доволі важко прорахувати ці наслідки. Адже він наражатиметься на неабияку складність науково-технічних взаємозв'язків, які він сам не взмозі прорахувати. Навіть більше, таке “прорахування” може й заважати цьому розвитку. А спроба впровадити цей розвиток у певне, раз і назавжди усталене, ціннісне поле, скажімо, орієнтуючись на традицію або ті чи ті заведення певної культури, може покласти край розвитку будь-якої техніки. Тим більше, що сучасний розвиток техніки та технології постійно долає такі “табу”. У цьому сенсі я цілком згоден з Отто Ульрихом, який наголошує: “аби науковці й техніки могли змінити процес оречевлення і панування за допомогою науки і техніки, навряд чи стануть у пригоді ані нові “внутрішні цінності”, які особистісно виплекані й вербально проголошені, ані “клятва Гіпократу для інженера”, тут насамперед потрібне

відповідне знання суспільно-політичних залежностей їх власних діяльностей, політична свідомість *scientific community*”<sup>73</sup>.

Тому в такому розрахунку інженер має спиратися на інституційний етос, який виходить за межі індивідуальної етики і постає як соціальна етика, що позначається приписами, зафіксованими в певних етичних кодексах інженерів, техніків і конструкторів. Щоправда, і це не має бути остаточною інстанцією, адже наслідки дій, пов’язані з інженерною творчістю, мають загальний характер, вони стосуються всіх нас: і інженерів, і виробників, і споживачів інженерної продукції. Соціальна етика інженерів і техніків є партикулярним етосом, який має бути легітимований вищою інстанцією. Тут також має стати у пригоді принцип універсалізації, який дістає своєї реалізації в якомого відкритішому дискурсі суспільства щодо ціннісно-нормативних орієнтирів розвитку техніки та технології.

Звісно, цей аспект важко відокремити від ціннісно-нормативного аспекту розвитку самої техніки. Тому норми розвитку техніки та приписи, що регулюють інженерну творчість, можуть мати однаковий вигляд. Проте якщо нормативна сфера розвитку техніки пов’язана з цариною соціальної або інституційної етики, то інженерний етос – з практичною філософією як прикладною етикою. У практичній філософії інженера і перетинаються інженерний етос як соціальна етика інженера і його індивідуальна етика, що керується власним сумлінням.

Інженерний етос має свої передумови в етосі ремісників. Проте значення саме інженерних етичних кодексів як етосу – як це показав Г. Ленк у своїй статті “Моральні кодекси – поміж гарною видимістю і “тяжкою” повсякденною реальністю” – актуалізується саме з кінця XIX – початку XX століття<sup>74</sup>. У цей період виникають перші спілки та товариства інженерів і техніків, які розробляють і ухвалюють свої етичні кодекси, започатковуючи принципи та норми корпоративної етики. Одним із перших серед них стала Спілка німецьких інженерів,

<sup>73</sup> Ulrich O. Technik und Herrschaft. Vom Hand-Werk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produktion. – S. 437.

<sup>74</sup> Вже на зламі століть, – зазначає Г. Ленк, – стає очевидною потреба в етичних кодексах інженерів, а тому з’являються перші спроби розробки таких етичних кодексів. Наприклад, Американське товариство будівельних інженерів уже 1893 р. прагне розробити такий кодекс. Проте ця справа просувалася досить важко. Про це свідчить той факт, що проекти таких кодексів неодноразово відхиляли – спочатку 1893, потім ще раз 1902 р. Нарешті 1914 р. будівельні інженери дійшли згоди щодо такого кодексу. До перших ухвалених етичних кодексів спілок науковців та інженерів належать також кодекси таких товариств, як Спілка британських електроінженерів (IEE) 1871 р.; Спілка британських будівельних інженерів (The Institution of Structural Engineers) 1908 р. і Спілка британських гірничо-будівельних інженерів (The Institution of Mining

яка з самого початку займалася не тільки науковими та технічними розробками, а й питаннями професійної етики, що й дістало свого прояву у відповідних інженерних кодексах. Подібні процеси відбуваються і в інших країнах.

Ранні кодекси, як показано в статті Ленка, приписують таку поведінку інженера, яка має бути спрямована до спільного блага в межах відповідної інженерної страти або корпорації. Скажімо, про це йдеться в Етичному кодексі честі Американської спілки будівельних інженерів 1914 р. Неетична поведінка виключається тим, що інженеру забороняється перешкоджати праці інших інженерів або конкурувати з ними у невідповідній страті інженерів способом, а саме: їх публічної критики або нечесної реклами вихвалянням себе та дискредитацією інших. Особливо варто наголосити на тому, що в кодексі заборонено критикувати інших інженерів своєї страти, тобто тут діє принцип “не виносити сміття з хати”.

У цих кодексах спершу взагалі не йдеться про моральні обов’язки щодо спільного блага, безпеки суспільства в цілому. Загалом ці кодекси є партикулярними, вони не стосуються спільного блага і закриті для критики громадськістю. Як наголошує Ленк, “фактично це *професійний кодекс* звичаїв та вимог для регуляції внутрішніх професійних стосунків, отож він власне не має нічого спільного з етикою, з універсальною мораллю”<sup>75</sup>. До речі, цим хибують кодекси й інших професійних об’єднань. Це можна назвати “дитячою хворобою” розвитку професійного етосу, коли він на рівні “професійного онтогенезу” повторює шаблони універсалізації, які проходять суспільство і людство загалом у філогенезі. Тобто професійні етоси проходять шлях від простої взаємності через генералізовану взаємність до універсалізованої взаємності.

Лише 1947 року в “Етичних канонах інженера” Ради інженерів професійного розвитку містяться положення, які стосуються не лише

---

Engineers) 1915 р. Головні ідеї британських інженерів досить швидко поширювались і запозичувались товариствами інженерів інших країн, зокрема, вони лягли в основу розробленого 1911 р. кодексу Американського товариства інженерів (AICE). Вже 1907 р. також і Американська спілка електроінженерів (AIEE) висунула кодекс поведінки, проте лише 1912 р. його було ухвалено. Так само й Спілка інженерів-хіміків (AICChE) 1912 р. ухвалила свій кодекс, а будівельні інженери (ASCE) те саме зробили 1914 р. Отож цей час був визначальним для розробки та ухвалення етичних кодексів. (Див.: Ленк Г. Моральні кодекси – поміж гарною видимістю і “тяжкою” повсякденною реальністю. Переклад з німецької А. Єрмоленка // *Magisterium*. Історико-філософські студії. Випуск перший. – Київ: НаУКМА, 1988. – С. 128.

<sup>75</sup> Ленк Г. Моральні кодекси – С. 128.

чесності й неупередженості інженера щодо клієнтів, замовників та інших інженерів. Уперше там приписано обов'язок щодо спільного блага суспільства. До того ж з'являється розділ "Стосунки з громадськістю", в якому інженерові ставиться в обов'язок взаємодія із суспільним загалом, яка вперше приписує норму враховувати спільне благо, спільну безпеку та здоров'я. Відтепер ця норма запроваджується до всіх кодексів інженерів і науковців.

Варто зазначити, що інженерні кодекси, тобто правила та норми, які регулюють діяльність інженерів, здебільшого й досі залишаються партикулярними. Проте спостерігається певна тенденція до їхньої універсалізації. Це проступає, по-перше, в передуманні спільного блага над інтересами інженерних страт, а по-друге, у вимозі публічності, яка приписує, аби "до засадничих моральних обов'язків інженерів належало те, щоб інформувати громадськість про наслідки та побічні наслідки технічного розвитку загалом та наслідки їхньої власної роботи зокрема"<sup>76</sup>. Сам Ленк висуває важливі пункти такого кодексу, серед яких варто зазначити, зокрема, пункт 7: "Універсально-моральна відповідальність передує, як правило, функціональній та рольовій відповідальності"; та пункт 9: "Громадське благо, спільне благо має передувати всім іншим специфічним та партикулярним неморальним інтересам"<sup>77</sup>.

Я гадаю, цей процес до універсалізації інженерного етосу, а отже й переходу його до універсалістської моралі, триватиме й надалі. Важливим свідченням такого переходу є наступний принцип Директив Спілки німецьких інженерів: "Метою всієї технічної діяльності є забезпечення і поліпшення умов людського життя через розвиток і раціональне застосування технічних засобів"<sup>78</sup>. Звісно, до цих умов належать і екологічні умови людського життя. Мабуть, навряд чи можна піддати сумніву цей принцип. Щоправда, здебільшого досить складно визначити, що належить до кращих умов людського життя, тим більше – до суспільного блага як такого.

Тому Ганс Йонас наполягає на тому, щоб в основу етики для технологічної цивілізації було покладено принцип *In dubio pro...* (у разі сумніву віддавай перевагу негативним прогнозам перед позитивними), в основі якого, своєю чергою, – принцип страху, про що вже йшло-

<sup>76</sup> Ленк Г. Зазнач. праця. – С. 134.

<sup>77</sup> Ленк Г. Там само. – С. 131.

<sup>78</sup> Цит. за: Ott K. Technik und Ethik // Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Julian Nida-Rümelin (Hrsg.). – Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1996. – S. 486.

ся вище. Проте цей принцип дає нам змогу утриматися від тих дій, проєктів, технологій, які містять ризики та небезпеки, зокрема й екологічного характеру. Тобто він дає відповідь на запитання, що *нам не слід робити*, на запитання, що *ми повинні робити*, він не дає відповіді. Відповідь треба шукати в концепті спільного блага, на що спрямовано, як ми бачили, більшість сучасних інженерних кодексів.

Проте спільне благо є змістовим, субстанційним поняттям, яке також складно визначити, якщо немає відповідних інтерсуб'єктивних процедур такого визначення. А тому історія містить безліч прикладів, коли концепт спільного блага був просто ідеологією, коли за спільним благом приховувалися партикулярні (приватні, класові, етнічні, націоналістичні тощо) інтереси. Тим більше, оскільки спільне благо є емпіричним поняттям, воно не може претендувати й на універсальну значущість.

Тому потрібно звернутися до формального принципу, який не задає змістових параметрів визначення спільного блага, а тільки вказує на ту процедуру, завдяки якій тільки й можна його визначити. За основу тут може правити принцип справедливості (Дж. Ролз, О. Гьофе, комунікативна теорія), який можна застосувати і щодо техніки, як це робить, скажімо, Г. Гаштедт у праці “Просвітництво і техніка”, висуваючи запитання про те, які “техніки за яких умов можуть зробити внесок у спільне благо в справедливому суспільстві?”<sup>79</sup>.

Відповідаючи на це запитання, Г. Гаштедт наголошує, що “техніка є легітимною тільки тоді, коли вона відповідає якомога всеосяжнішій системі рівних основних свобод для всіх”<sup>80</sup>. Хочу зауважити два моменти. По-перше, тут застосовано вимогу відповідності, конкретизовану поняттям “узгодженості”. Розвиток техніки має бути узгоджений з конституцією держави, суспільством і довкіллям. По-друге, застосовується принцип універсалізації (“для всіх”). До “всіх” належать і майбутні покоління з їхнім правом на гідне добре життя, а отже й на сприятливе та дружнє довкілля. По-третє, принцип універсалізації дає змогу такої легітимації розвитку техніки, яка здійснюється на основі логосу, що проявляється у відкритому, вільному від панування, дискурсі як регулятивному принципі.

Варто зазначити також, що цей принцип має й інший складник, що зауважує необхідність громадського дискурсу у визначенні напряду розвитку техніки, а тому передбачає і певні процедури такого

<sup>79</sup> Hastedt H. Aufklärung und Technik. – Frankfurt a. M: Juhkamp, 1991. – S. 252.

<sup>80</sup> Там само.

визначення. Отже, він передбачає певний тип суспільного устрою, який пов'язаний з деліберативною демократією. Враховуючи той факт, що він також обумовлює і відношення людей одне з одним і щодо їхнього відношення до довкілля, то **принцип універсалізації** щодо легітимації розвитку техніки та інженерної творчості можна сформулювати у такому вигляді:

*“Технічні проекти, технології, виробництва можуть бути морально виправдані тільки тоді, коли вони, а також наслідки та побічні наслідки, що згодом впливатимуть з їх застосування, можуть бути без примусу прийняті всіма, кого це стосується, в процесі аргументації, в якому не залишатиметься поза увагою жодний раціональний аргумент”.*

На основі цього принципу можна сформулювати відповідний моральний імператив для техніко-технологічної діяльності: *чини так, щоб максима твоєї технічної дії, проекту, винаходу, технології та виробництва, які впроваджуватимуться у життя, а також наслідки та побічні наслідки, що згодом впливатимуть з їх застосування, могли б бути без примусу прийняті всіма, кого це стосується, в процесі аргументації, в якому не залишався б поза увагою жодний раціональний аргумент!*

Таким чином, можна зауважити, що й щодо розвитку техніки нормативний фундамент її лежить в аргументативному дискурсі, який є також і моральним принципом. Це рівень принципів та імперативів, який по суті відрізняється від етичних принципів та імперативів в інших сферах лише за сферою застосування (в цьому разі йдеться тільки про розвиток техніки та інженерну творчість). Цей рівень формальний, він визначає не матерію інженерно-технологічної творчості, а тільки процедуру інженерного дискурсу, переводячи таке визначення у площину відповідного дискурсу, який має бути відкритим для участі громадськості, всіх тих, кого це стосується. До останніх належить і приroda, інтереси якої представлено в дискурсі.

Із цього рівня випливає, що етичні принципи та імперативи входять до “тканини” техніки, технології та інженерної творчості досить опосередковано, утворюючи багаторівневі відношення. Технічні інновації тільки тоді морально виправдані, коли вони узгоджені з чимось зовнішнім: конституцією держави, громадянським суспільством, відповідними дискурсивними практиками в ньому, де представляються інтереси окремих громадян, суспільства загалом і довкілля. І оскільки сам техніко-технологічний дискурс постає як необмежений, то в ньому представлено не тільки довкілля людини, а й природу як таку.

Рівень принципів та імперативів постає тут як вищий рівень і як умова моральних суджень щодо техніки. Спираючись на працю К. Отта “Техніка і етика”<sup>81</sup>, назвемо його рівнем (а). Проте цей рівень впливає на сферу інженерних суджень не безпосередньо, а опосередковано, через інші рівні або шаблі. Спускаючись сходами до конкретної інженерної творчості, можна виокремити такі шаблі:

- (б) принципи, що мають саме технічну специфіку (наприклад, Головний принцип Спілки німецьких інженерів, Припис Десауера, Припис Ленка);
- (в) постулати оцінки наслідків застосування техніки (застереження, участь, передбачення негативних наслідків тощо);
- (г) професійні кодекси (лояльність, колегіальність, спільне благо тощо);
- (д) моральні приписи (“не зашкодь!”);
- (е) основні права (право вільного пересування, тілесна неушкодженість тощо);
- (ж) чесноти, настановлення (незворушливість, аскеза, обережність, обачливість);
- (з) загальні цінності (здоров’я, безпека, мир);
- (і) особисті уподобання (“х” мені до вподоби більше, ніж “у”, я хочу “х”);
- (й) калькуляція рентабельності, витрат і доходів (вигідно/невигідно);
- (к) інструментальні судження (наскільки щось потрібне або дієве).

Як бачимо, в інженерно-технічній творчості існує багаторівнева система суджень. У цій системі категорії (й) та (к) утворюють групу правил здорового глузду (Klugheit); категорії (і) та (з) – групу цінностей; рівень (ж) – персональні установки; категорії (е) – (б) – групу норм, нарешті (а) – етичні принципи. Етичні принципи є процедурами перевірки норм. Чесноти є цінностями або нормами в модусі (внутрішніх) персональних основних настановлень. Інтеріоризовані уподобання можна назвати похідними чеснотами, інтеріоризовані значущі норми – первинними чеснотами.

Таким чином, цілком можлива формальна оцінка сфери технічного за допомогою таких категорій, хоча тут ще не йдеться про значущість самих цінностей, які містяться у цих судженнях. Отже, коли формулюються такі судження, тоді оцінюється й сама техніка. Адже судження застосовують і щодо того, наскільки раціональнішим або ефективні-

<sup>81</sup> Ott K. Technik und Ethik. – S. 656–657.



шим є той чи той вибір засобів, проте так само і щодо того, наскільки той чи той пристрій належний до того чи того способу життя<sup>82</sup>.

Звісно, принцип універсалізації, а також категоричний імператив щодо інженерної творчості, який обґрунтовується на основі цього принципу, це також регулятивний принцип, проте він дає орієнтир і процедуру для формування конкретних норм оцінювання виробництв, технологічних проектів тощо. Це формальний принцип. Він створює процедурні умови для оцінювання, а не самі цінності. Самі ж цінності утворюються в дискурсі, регулятивним принципом якого є знову ж таки вільний від панування відкритий дискурс. До того ж що ближче до останніх пунктів, то цей дискурс спеціалізованіший, хоча це не означає, що він має бути закритішим. Потенційно він також має бути відкритим. Щоправда, не в тому розумінні, що всі безпосередньо беруть у ньому участь, адже є межа компетентності окремих громадян, а в тому, що він у принципі відкритий для участі всіх зацікавлених, хай через своїх представників у вигляді відповідних експертів.

Звісно, інженери та техніки краще розуміються на вирішенні тієї чи тієї інженерної проблеми, в доборі тих чи тих засобів для її вирішення, в оцінці ефективності цих рішень. Це незаперечний факт. Так само вони мають і свої ціннісно-нормативні уподобання. Проте результати їхньої творчості (зокрема екологічні) можуть мати наслідки, які стосуються не тільки їх, а й усього суспільства. Тому суспільство має цю творчість контролювати, залучаючи незалежних експертів, які так само добре розуміються на цих проблемах і здатні неупереджено оцінювати висунені тією чи тією групою інженерів рішення та наслідки втілення цих рішень у життя.

Це також не означає, що будь-який проект має бути підданий такій експертизі, однак він має бути *відкритий* для такої експертизи, коли, повторюю, наслідки його реалізації значущі не тільки для суб'єктів інженерної творчості, а й для пересічних громадян. Звісно, така відкритість – не проста справа. Адже є бізнесові, державні, військові таємниці. Тому такі експертизи, зрозуміло, мають проводитися на основі відповідного законодавства, а законодавство, своєю чергою, легітимується дискурсивними процедурами громадянського суспільства, і зрештою ухвалюється відповідними державними органами, про що вже йшлося.

Матеріальним принципом тут є цінність і гідність природи та рівновага відносин людини з природою, а врешті-решт і справедливість цих

<sup>82</sup> Ott K. Зазнач. праця. – S. 656–657.

відносин. Реалізація цього принципу якраз і потребує нової техніки, яка б уможливлювала ставлення до природи як до рівноправного партнера (Г. Маркузе) або спільносвіту (К.М. Маєр-Абіх), що й уможливорює таку справедливість. Пріоритетним тут має бути не принцип “волі до влади”, а принцип “волі до взаємності”.

І тут я не погоджуюся з позицією Габермаса, який, розриваючи працю та інтеракцію і наполягаючи тільки на їх взаємовпливі, заперечує можливості створення нової техніки з такими новими властивостями, які б і уможливлювали таку справедливість. За такого підходу важко перекинути місток між належним і спроможним, між належним і сущим, а отже і між повинним і буттям. Як уже було наголошено, не тільки *homo sapiens* є умовою *homo faber*, а й навпаки. Габермас розглядає техніку тільки з боку “технічного інтересу”, прив’язуючи його до “тілесного а пріорі” людини, а отже редукуючи техніку до контролю й панування над об’єктом. Тим самим у техніці він вбачає і відношення до природи тільки як відношення панування, що, на думку Гунара Скірбека, не дає змоги вирізнити “м’яку” та “жорстку” технології.

Скірбек наводить два приклади таких технологій. До першої належить, скажімо, вітрильник, який гармонійно ладнає з водою, вітром, хвилями тощо, до другої – моторний човен, який таку гармонію порушує. Звісно, можна сказати, що обидва човни використовують закони природи, тобто в обох випадках немає нічого неприродного. Проте це в тому разі, коли природу редукувати тільки до фізичного, і тоді справді немає особливих відмінностей між вітрильником і моторним човном. Якщо ж до природи ставитися не тільки в термінах фізики, а й у термінах екології, біології, іхтіології, географії, метеорології тощо, тоді впадає в очі суттєва відмінність між тихим, що не забруднює довкілля і не потребує штучної енергії, вітрильником і гучним, енергомістким, брудним для довкілля моторним човном. Приклад з вітрильником і моторним човном Скірбек поширює й на вирішення проблеми довкілля загалом, показуючи відмінність між техніками й технологіями, які органічно вписуються в довкілля, “м’яко” використовуючи його, і тими, що протистоять довкіллю, “жорстко” його підкорюючи<sup>83</sup>.

Приклад, точніше метафору, вітрильника, що органічно вписується в довкілля, використовує і Маєр-Абіх, також поширюючи цю метафору на ставлення до природи загалом. Звідси випливає, що будь-яка людська діяльність і техніка, що її забезпечує, мають бути “дружніми”

<sup>83</sup> Skirbekk G. Pragmatische Naturbegriff? Anmerkungen zu Habermas // Die pragmatische Wende. – S. 230.

до довкілля. Проте, на мій погляд, “м’яка” технологія постає тільки ланкою для переходу до такого рівня, який Гелен назвав відповідним рівнем розвантаження і який Маркс розглядав як комплексно-автоматизоване виробництво, щодо якого людина й посідає місце “по той бік власне матеріального виробництва”. Адже техніка й технологія тільки тоді зможуть органічно вписатися в природу, коли самі перетворюються на природу, яка розвиватиметься вже поза людиною. У цьому виробництві людина не може вже ставитися до природи як до об’єкта панування, оскільки це виробництво розвивається на кшталт самої природи, проте вже *третьої* природи.

І розвиток сучасних нанотехнологій<sup>84</sup>, який дослідники називають “третьою індустріальною революцією”, спрямований саме на створення такої третьої природи, в якій технологічні процеси здійснюються на атомному й молекулярному рівнях. Нанотехнології спричиняють також революцію в різноманітних царинах людського світосприйняття та знання про світ. Так виникають нові дисципліни: наноепістемологія, нанометафізика, наноестетика і навіть нанорелігія, як це показав дослідник нанотехнологій Й. Шумер у книжці “Нанотехнологія. Гра з межами”<sup>85</sup>. Третя природа вже не є природою, пов’язаною з біологічною конституцією людини (перша природа), вона не є і продовженням цієї конституції як “неорганічне тіло людини” (друга природа), третя природа вже розвивається тільки за межами людського світу, тому людина вже не є “мірою всіх речей”. Розвиток нанотехнологій, що діють на рівні мікрочастинок, створює абсолютно несумірний з людською природною конституцією, людським життєсвітом і людським довкіллям світ, світ *наносистем*, який я пропоную назвати терміном “наносвіт”.

У нанотехнологіях і створеній за їхньою допомогою третій природі, наносвіті, якнайбільше проявляється суперечність між “світом дії” і “світом помічання”. Наносвіт, що виникає за допомогою мікротех-

<sup>84</sup> Нанотехнології (від давньогр. *nános* – карлик) займаються дослідженням і конструюванням у сфері надмалих структур: нанометр відповідає мільйонній частинці міліметра. Вони охоплюють напрями дослідження у сфері живої та неживої природи, відкриваючи світ найменших речей. Сфера їх застосування величезна – від фізики та хімії до інформатики, біології, медицини та екології. Це технології майбутнього, рушієм яких є гасло “менше та швидше”, замість “вище і далі”. Докладніше про це див.: Лук’янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В., Мороз О.Я. Науковий світогляд на зламі століть. Монографія. – К.: Парапан, 2006.

<sup>85</sup> Schummer J. Nanotechnologie. Spiele mit Grenzen. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009. – S. 7.

нологій, захоплюючи дедалі нові сфери, аж до інтелектуальної, містить нові виклики та загрози<sup>86</sup>, пов'язані зі ще більшою комплексністю та контингентністю утвореного таким чином світу. Наслідком такої несумірності є дедалі більший вихід людини з технологічного процесу. Людина намагатиметься залишати за собою тільки процеси контролю, хоча й ці процеси дедалі важче буде здійснювати. Вони матимуть багатоступеневу структуру, частина елементів якої поступово переходитиме до самого наносвіту.

Наносвіт тому поступово породжуватиме й відповідні форми самоорганізації, утворюючи й нові форми “суб’єктивності”. І складне питання, яке місце посідатиме в цій самоорганізації людина і як вона зможе контролювати новий світ, залишатиметься відкритим. Можна тільки висунути якнайзагальнішу гіпотезу, яка полягає в тому, що цей контроль переміщуватиметься з технологічної площини в площину морально-правову, утворюючи нормативну основу для співіснування і співпраці з цим новим світом.

Отож виникнення і функціонування наносвіту потребує нормативної регуляції. Про необхідність такої регуляції дедалі більше говорять самі науковці та інженери. Так, 2004 року такі наукові та інженерні організації, як *Royal Society* і *Royal Academie of Engineering*, оприлюднили докладну доповідь, в якій виступили з вимогою посилити нормативно-регуляторні заходи щодо нанотехнологій<sup>87</sup>. Отже, вже на початку XXI століття з'явилася нова рубрика і в практичній філософії – наноетика<sup>88</sup>. Наноетика як складник етики техніки та інженерної етики була спершу спрямована на те, щоб проаналізувати конфлікти в сфері норм і цінностей, спричинені розвитком і застосуванням нанотехніки і нанотехнології. Тому її завданням було насамперед виявлення цих конфліктів, а також популяризація нанотехніки і технології та підготовка позитивного сприйняття її здобутків громадськістю. Тим часом унаслідок усвідомлення ризиків і небезпек, пов'язаних з її подальшим розвитком

<sup>86</sup> Ця проблема поглиблюється ще й тим, що світ, створений сучасною технікою, операціонально може бути досить простим, коли за допомогою певних алгоритмів можна “запускати” технологічний процес (“світ дій”), глибоко не занурюючись у його зміст (“світ помічання”), а тільки виконуючи певні операції. Така ситуація особливо загрозлива у сфері військової техніки та технології, коли ними оволодівають у країнах і культурах з комунікативно нерационалізованим життєсвітом, тобто з нерозвиненими інституціями демократичного контролю за їх створенням і застосуванням.

<sup>87</sup> <http://de.wikipedia.org/wiki/Nanotechnologie>. – С. 5.

<sup>88</sup> Gordijn B. Nanoethics: From Utopian Dreams and Apocalyptic Nightmares towards a more Balanced View // *Science and Engineering Ethics* II. – 2005. – P. 521–533.

та поширенням, постають нові завдання перед етикою, пов'язані з обґрунтуванням відповідних норм і цінностей на основі принципів розуму. Такі завдання зокрема висуває Й. Шумер у згаданій книжці<sup>89</sup>. Проте нормативні системи таких досліджень ще будуються таким чином, щоб регулювати відносини між людьми (науковцями) щодо створюваного ними наносвіту, а не відносини між людьми і самим наносвітом. І це зрозуміло, оскільки відносини між людьми і наносвітом поки що не виходять за межі відносин між людьми і першою та другою природами. Проте коли виникатимуть нові центри суб'єктивності, тоді доведеться також обґрунтовувати й регулятиви відносин між людьми і третьою природою, утвореною наносвітом. Тому людині ще доведеться відшукувати нову формулу і нові регулятиви у відносинах між цією новою природою, аби з нею співіснувати й співпрацювати, створюючи та застосовуючи й морально-етичні категорії, про які йшлося раніше, й до певних елементів наносвіту.

За браком такої регуляції та в разі “непередбачуваності” наслідків має спрацьовувати принцип “*In dubio contra projectum*”. За приклад такого підходу може правити ініціатива Північно-південного наукового товариства *ETC Group* (Канада), яке 2003 року висунуло вимогу запровадити мораторій для нанотехнологій внаслідок їхніх небезпечних непередбачуваних ризиків<sup>90</sup>. Ефективність таких заходів тим більша, що відкритіше обговорення цих процесів, що дужче до них залучатимуть громадськість. Варто зауважити, що вже наприкінці 90-х років минулого століття і особливо на початку XXI століття громадськість починає відігравати важливу роль в обговоренні цих процесів і в становленні відповідної нормативної бази для їх регуляції.

Проте ця третя природа недоконечно має бути чимось цілковито антагоністичним першій природі та життєвим формам самої людини (другій природі), хоча й набуватиме дедалі більшої самостійності. У цьому полягатиме діалектика: що дужче людина прагнудиме керувати цією сферою, то дужче ця сфера поставатиме комплекснішою й контингентнішою, породжуючи нові й нові “ризиким і загрозим” самій людині. Отож людині, захищаючи власну природну конституцію, зрештою, щоб не згинутим як вид і залишитим місце для свого існування, доведеться шукатим способим співіснування, співпраці й досягнення компромісів і навіть порозуміння з такою третьою природою.

<sup>89</sup> *Schummer J.* Nanotechnologie. Spiele mit Grenzen. – S. 149.

<sup>90</sup> Там само.

Габермас тому й не розвиває концепцію Маркса, Маркузе і Блоха, що він услід за Геленом пов'язує техніку з людською тілесністю, а отже з ремісничою технікою, абстрагуючись від того, що третій щабель розвитку техніки, комплексно-автоматизоване виробництво, вже не пов'язаний з людською тілесною конституцією, а отже не пов'язаний не тільки з першою природою, а й з другою природою, що й ставить крапку на суперечці між технікою і мораллю. Техніка справді стає по той бік праці, по той бік людини, а отже і по той бік добра та зла.

Техніка як третя природа набуватиме цілковито власної динаміки розвитку, незалежної від людської тілесності, від людської біологічної конституції, від людського первинного довкілля загалом. І в цьому розвитку вже навряд чи можливе цілковите повернення до простих, скажімо ремісничих технік і технологій, хоча її рецидиви як певні маргінальні утворення ймовірно існуватимуть завжди, доки існуватиме людина. Так само навряд чи можна обійтися простою переорієнтацією техніки на дружні з людиною і природою відносини. Тут потрібен буде не так контроль за розвитком техніки, як співпраця з “розумною технікою”, тобто “альянс” з нею.

Саме в межах такого альянсу можна розглядати і відношення нової техніки до нашого довкілля. Тому гармонію техніки з нашим довкіллям можна кваліфікувати тільки як регулятивну ідею, до реалізації якої можна тільки прагнути, до неї можна наближатися, проте її не можна досягти остаточно. Адже будь-яке перетворення природи є порушенням первісної рівноваги самої природи (без людини). Найголовніше в цьому сенсі – завжди потрібно враховувати метод критики Канта, показуючи межі застосування тієї чи тієї теорії, технології та техніки. Тут також має стати в пригоді принцип фалібілізму. Не треба бути упередженим, пам'ятаючи, що будь-яка теорія може бути хибною, а будь-яка техніка ворожою людині та її довкіллю.

Отже, коли йдеться про нові технології, хай це будуть відновлювані види енергії, нанотехнології тощо, то завжди варто очікувати непередбачуваних, побічних, що містять загрози, ефектів. Скажімо, той самий вітрильник, до якого як до прикладу звертаються і Скірбек, і Маср-Абіх, може також завдавати якоїсь (з першого погляду непомітної) шкоди довкіллю. Вітряки можуть вбивати птахів, комах, а культивация олієнасичених рослин, на які покладають сподівання у виготовленні альтернативного палива, стає дедалі більшим навантаженням на ґрунти, загострює продовольчу проблему, а отже й створює додаткову соціальну напруженість у світі. А це знову ж таки є і морально-етичною проблемою.

Однак таку гармонію потрібно розглядати як ціннісно-нормативну основу для оцінювання розвитку самої техніки й технології, а отже й обґрунтування відповідної ціннісно-нормативної системи. Власне основи такої ціннісно-нормативної системи закладаються відмінністю між “м’якою” та “жорсткою” технологіями ще за доби неолітичної революції, коли “жорстку” технологію полювання, спрямовану на підкорення об’єкта, навіть його знищення, заступає “м’яка” – культивация рослин і тварин, що потребують дбайливого ставлення до них, піклування та опікування. Неолітична революція була відповідною реакцією на одну з перших екологічних криз, що зрештою заклало основи для власне людської культури *homo sapiens*.

Сьогодні дедалі більше зростає потреба в другій неолітичній революції, де принцип експлуатації природи й використання її тільки як засобу або ресурсу поступився б принципу піклування про неї та співпраці з нею. Однак це означає не реалізацію принципу “назад до природи”, тоді людина розчинилася б у ній і стала б істотою поряд з іншими природними істотами. Вона підпорядковувалася б лише природним каузальним взаємозв’язкам з усіма наслідками, що звідси випливають, зокрема стала б тільки ланкою в природному ланцюгу харчування. Тоді людина втратила б свободу, а відповідно й домагання бути моральною істотою, а отже й здатність до відповідальності.

За таке гасло має правити: *вперед до природи!* А це, своєю чергою, означає, що в нас немає іншого шляху, як подальше конструювання другої, а потім і третьої природи, переносячи принцип конструювання на якомога більше рівнів: органічний, біологічний і, зрештою, антропологічний. Проте цей принцип тільки тоді спрямовуватиметься на конструювання “м’якої” технології, а потім і технології як третьої природи, коли його буде доповнено принципом дискурсу, в якому спершу як квазірівноправний суб’єкт через своїх “адвокатів” (людей, громадськість), а згодом, сягаючи розумного рівня, і самостійно братиме участь і сама (третя) природа. І тільки в цій третій природі можна шукати єдність, де діяли б рівноправні, справедливі відносини.

Проте ще раз варто наголосити, що така єдність людини з природою може бути тільки регулятивним принципом. Адже, повторюю, конкуренція, боротьба – це незаперечний і неминущий принцип існування всього у світі як природного. Тому можна очікувати, що так само неминучою буде й боротьба з цією третьою природою, основи розвитку якої ми закладаємо в сучасних нанотехнологіях. І від нас зараз залежить те, наскільки ми можемо закласти й моральні принципи



такого спільного існування, коли ці відносини засадничуватимуться не тільки стратегічною дією, а й комунікативною, через яку ми зможемо досягати розуміння та порозуміння і з третьою природою. Отже, конструюючи розумні машини, а згодом і розумні істоти, потрібно закладати такі моральні основи, що засадничуються принципом універсалізації, який, звернімося ще раз до Канта, чинний для всіх розумних істот.

### **6.3. Етична трансформація економічної раціональності.**

#### ***На шляху до соціально-ринково-екологічно-етично-зорієнтованого господарства***

Ми впритул підійшли до проблематики практичної філософії, яка пов'язана з такими її прикладними аспектами, що стосуються економіки. Без вирішення цієї проблематики годі й казати про можливості зміни ставлення людини до довкілля. Це передусім проблема ціннісно-нормативної переорієнтації економіки, а отже й економічної теорії, це проблема реінтеграції економічної теорії до практичної філософії. Її складником є подолання орієнтації економіки на суто економічні категорії: прибуток, калькуляція, рентабельність тощо. Сюди, відповідно, належить і проблема подолання засадничого для новоевропейської доби концепту “*homo oeconomicus*”, абсолютизація якого досягла свого апогею саме другої половини ХХ століття. Адже наслідки ціннісно-нейтральної економіки, що керується принципом формальної раціональності, стали вже неодмінним складником діагнозу цієї доби.

На жаль, цей діагноз залишається актуальним і сьогодні. І глобальна економічна криза 2008–2009 років – перша економічна криза постмодерного, інформаційного суспільства – свідчить про те, що ціннісно-нейтральна економіка, зорієнтована тільки на прибуток, є ознакою і нинішньої економіки, щоправда, з тією її специфікою, що спекулятивний капітал набув неабияких масштабів завдяки його віртуалізації. Хоча можливість такої віртуалізації в господарстві закладено з самого початку, зокрема, як ми бачили, вже в хрематистиці.

Відокремлення хрематистики від економіки, мінової вартості від споживчої вартості, формальної раціональності від матеріальної раціональності спричинило те, що спекулятивний капітал перетворився на віртуальний капітал зі своєю стрімкою динамікою розвитку. Віртуалі-

зація грошової економіки ще більше орієнтує спекулятивний капітал на короткострокові цілі.

Таке становище проявляється не тільки у відкритих ще Марксом перетворених формах на кшталт “капітал–процент”, а й у тому, що мало не весь (розвинений) світ почав жити в кредит, “проїдати ще не зароблене”, забувши зрештою про *спільне благо*, годі вже казати про благо прийдешніх поколінь. Однак саме це спільне благо, що й вимірюється етичними категоріями, і має бути орієнтиром, а також легітимативною основою для розвитку економіки. Як пише Д. Бьолер, “суспільна ситуація у світі початку третього тисячоліття явно відзначається тим, що ratio високотехнологічного індустріального суспільства, орієнтоване на короткотермінові результати (*kurzfristige Erfolgsratio*) – до того ж підсилюване доволі спекулятивною грошовою економікою, – унебезпечнює, *навіть руйнує* нетривку сукупність (*stets wechselnde Zahl*) екологічних, соціальних та культурних умов життя, які водночас є умовами *відповідальності за майбутні покоління*”<sup>91</sup>. У цій ситуації саме поняття “економіка” остаточно втрачає свій первісний зміст, пов’язаний з ойкос, з домівкою людини, із соціальними та культурними умовами її життя, і перетворюється на хрематистику. Що дужче розвивається спекулятивний віртуальний капітал, то дужче він втрачає свій зв’язок з praxis.

Окреслена ситуація у світі свідчить, що економічна криза інформаційного суспільства є передусім етичною кризою, кризою відповідальності на всіх рівнях. Тому потрібно по-новому ставити проблему відповідальності в царині господарства, відповідальності бізнесу, менеджменту, економічної відповідальності загалом. А це вже площина етики. Тому й вирішення її варто шукати саме в етичній площині. Звісно, треба додати: *не тільки* в етичній. І сама економіка має рухатися назустріч етиці, тобто виходити за межі суто економічних категорій.

Такий діагноз, позначений роз’єднанням економіки та етики, конкретизується й сучасною економічною теорією. Його було поставлено задовго до економічної кризи. Зокрема англійський економіст індійського походження, лауреат Нобелівської премії у сфері економічної теорії Амартья Сен у своїй невеличкій праці “Етика та економіка” зазначає, що сучасна економіка суттєво збіднюється внаслідок утворення дедалі більшої дистанції між економікою та етикою<sup>92</sup>.

<sup>91</sup> Бьолер Д. Ідея та обов’язковість відповідальності за майбутнє. Ганс Йонас та етика діалогу: перспективи духу епохи. – С. 118.

<sup>92</sup> Див.: Sen A. On Ethics and Economics, Oxford, New York: B. Blackwell, 1987.

Тому важливою проблемою сьогодення світу є проблема співвідношення етики та економіки: чи вzmозі вони взаємодіяти, чи взагалі не можуть перетинатися, і словосполучення “економічна етика” не має змісту, на кшталт “дерев’яного заліза” або “жовтого логарифму”?<sup>93</sup> Як мають співвідноситися етика та економіка, прагнення прибутку і прагнення добра, економічна та етична раціональності? До того ж коли йдеться про це співвідношення як співвідношення між науковими дисциплінами, то треба мати на увазі, що економіка є аналітично-дескриптивною наукою, а етика – прескриптивною. Де тоді в ринковій економіці місцеперебування етики, її топос? Відповіді на ці запитання варто, мабуть, шукати на перетині інтеракціоністського та (об’єктивістсько-) системно-теоретичного підходів до економіки.

Вирішуючи ці проблеми, потрібно мати на увазі той незаперечний факт, що, з одного боку, в економіці діють свідомі суб’єкти соціальної дії, люди, зорієнтовані на розуміння й порозуміння одне з одним, з іншого – вони діють стратегічно і є певними знеособленими функціями такої соціальної системи, як економіка, утворюючи одне щодо одного об’єктивний “порядок речей” як довкілля. З одного боку, вони (як суб’єкти дії) керуються морально-етичними категоріями, з іншого (як функції) – підпорядковані “системним імперативам”.

Щоправда, в європейській християнській культурі ця проблематика має свою традицію, що впливає з позиції, згідно з якою прагнення багатства є чимось “гріховним”. Відповідно до цієї традиції церква частіше говорила про ідеал бідності, аніж про ідеал багатства. Хоча варто зауважити, що чимало релігійних понять, таких, скажімо, як провина, спокутування, продаж і купівля, промисел Божий і Божий розрахунок тощо, – саме економічного походження.

Проте економічна метафорика тут пов’язана з “Господою Божою” і є таїнством Божим, до якого повинна бути залучена людина. Це не емпірична дійсність, не “емпірична економіка”, а те, що лежить в її основі, те, що надає їй смисл. Економічна метафорика пов’язана з теологією, а це свідчить про те, що економічна діяльність не є *a priori* небогоугодною справою, коли вона засадничена смислами, що виходять

<sup>93</sup> Про проблематичність такої взаємодії свідчить анекдот, який я надібав у статті Томаса Бауша “Міркування щодо операціональної етики господарства і підприємництва”: Студент звертається до викладача: “Пане професоре, я хотів би записатися на ваш курс з економічної етики”. “Гаразд! – відповідає професор, – та спершу визначіться, будь ласка: або те, або те”. (Див.: Bausch T. Bemerkungen zu einer praktikabel Wirtschaft-und Unternehmensethik // Philosophieren aus Diskurs. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. – S. 521.)

за межі суто економічної діяльності, а освячена самим Богом. У цьому разі економічна діяльність може бути спрямована на те, щоб славити Бога, втілювати в життя його смисл і замисел.

Ця традиція, традиція розгляду економічної діяльності як богоугодної справи, була розвинена етикою протестантизму, згідно з якою прагнення багатства не суперечить “промислу Божому”, навіть більше – є умовою спасіння. Саме цей етос, як показав М. Вебер, і був дотичним до “духу капіталізму”, певною його ціннісно-легітимативною основою. Проте загалом у християнській традиції економіку розглядали як антипод етиці. Тим паче, коли економіка капіталізму дедалі більше стає ціннісно-нейтральною і не потребує легітимації з боку етики або, в термінології Лумана, орієнтуються лише на власні системні коди: гроші, прибуток, рентабельність, ефективність, розрахунок тощо. Тимчасом як етичними категоріями, а отже й відповідними соціальними кодами, є добро, справедливість та ін.

Однак саме таке роз’єднання етики та економіки, втрата останньою “граничних смислів” свого розвитку і призвело до глобальної кризи, що охопила всі рівні людського й позалюдського буття. Тому сьогодні важливими в цьому напрямі постають запитання, наскільки етика та економіка можуть бути не антиподами, а партнерами, які доповнюватимуть одне одного? У новітній історії цю дискусію було започатковано на початку 80-х років працею П. Козловські “Етика капіталізму”<sup>94</sup>, в якій ставилося питання про необхідність етичного оновлення капіталізму<sup>95</sup>. Фактично в цій книжці, оприлюдненій у серії видань Інституту Вальтера Ойкена, який заклав ідейні підвалини соціального ринкового господарства, йдеться про морально-етичні рамки, які не обмежуються суто господарською етикою, або етикою бізнесу, а поряд з соціальними рамками утворюють всеосяжну структуру ціннісних орієнтацій, координацій та легітимацій економічної діяльності. Ця ідея дістала подальшого розвитку і в інших працях П. Козловські, зокрема в книжці “Принципи етичної економії”, в якій чітко сформульовано завдання: “Етика та економіка мають доповнювати одна одну, дістаючи своєї довершеної форми в етичній економії та пов’язаній з економією етиці”<sup>96</sup>. Відтак загострюється обговорення

<sup>94</sup> Koslowski P. Ethik des Kapitalismus. Mit einen Kommentar von James Buchanan. – Tübingen: Mohr, 1982. – 80 s.

<sup>95</sup> Koslowski P. Ethik des Kapitalismus. – S.61.

<sup>96</sup> Koslowski P. Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik. – Tübingen: Mohr, 1988. – S.19.

проблеми *діалогу етики та економічної теорії, етики і господарства*. До того ж цей процес дедалі більше стає двостороннім. Я маю на увазі той факт, що не тільки представники філософії моралі переймаються прикладними аспектами застосування етики до такої сфери, як економіка, а й представники економічної теорії дедалі частіше звертаються до етики, висуваючи концепти “економічної етики” та “етичної економії”<sup>97</sup>. Економічна етика претендує мало не на нову парадигму не тільки економічних наук, а й філософії<sup>98</sup>.

Цікавим у цьому сенсі є німецький досвід. Ось кілька прикладів. Скажімо, важливим на цьому шляху став симпозіум “Етичні аспекти інновацій у сфері господарства: перспективи діалогу між господарством і етикою”<sup>99</sup>, що відбувся у Штутгарті-Гогенгаймі 1989 року під егідою католицької церкви в рамках проекту “Програма діалогу господарства і християнської етики”. Взагалі варто зауважити, що католицька церква має потужну соціальну та практичну філософію, зокрема й етику господарства.

Величезну роль у цьому обговоренні з 1994 року відіграє також науково-дослідницька група під керівництвом Д. Бюлера *Діалог етики й господарства*, орієнтована на етику дискурсу, започатковану працями К.-О. Апеля та Ю. Габермаса.

Після попередньої апробації 1986–1987 років у вигляді тимчасових робочих груп у ФРН 1989 року сформовано постійний комітет “Економіка та етика” в “Спільці із соціальної політики”. Від 90-го року

<sup>97</sup> Принаймні можна назвати праці лауреатів Нобелівської премії у сфері економічної теорії, зокрема: *Sen A.* Зазнач. праця; *Buchanan J.* Die konstitutionelle Ökonomie der Ethik // *Neuere Entwicklungen in der Wirtschaftsethik und die Wirtschaftsphilosophie* (Koslowski P. Hrsg.). – Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 1992, а також праці таких дослідників, як *Ulrich P.* Transformation der ökonomischen Vernunft: Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft. – Stuttgart, Bern: Haupt, 1986; *Хоман К., Бломе-Дрез Ф.* Экономическая и предпринимательская этика // Политическая и экономическая этика / Пер. с нем. С. Курбатовой, К. Костюка. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001 та ін.

<sup>98</sup> Так принаймні називається вступна стаття Петера Козловські: Koslowski P. Einleitung. Wirtschaftsethik – ein neues Paradigma der Wirtschaftswissenschaft und der Philosophie? // *Neuere Entwicklungen in der Wirtschaftsethik und die Wirtschaftsphilosophie* (Koslowski P. Hrsg.). – Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 1992. – S. 12. І хоча назва цієї статті закінчується знаком запитання, однак той факт, що економічна теорія дедалі більше “дрейфує” до етики, навряд чи можна поставити під сумнів.

<sup>99</sup> *Moral als Kapital. Perspektiven des Dialogs zwischen Wirtschaft und Ethik.* Wörz M., Dingwerth P., Öhlschläger R. (Hrsg.). – Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Sekretariat, 1990.

в Німеччині існує так звана *Німецька мережа з етики господарства* (Deutsche Netzwerk Wirtschaftsethik – DNWE), а з 2000 року виходить *Часопис з етики господарства й підприємництва*. У багатьох німецьких університетах відкрито кафедри з етики господарства. Треба додати, що цей процес можна спостерігати і в інших країнах. У цей час спершу в США, а згодом і в Європі з'явилася і стрімко розвивається така дисципліна, як “економічна етика”, яка запроваджується до університетських програм і вивчається студентами з неабияким інтересом.

Проте йдеться тут не тільки про економічну етику як суто академічну дисципліну. Вона перетворюється на повсякденну практику, коли її залучають до структури підприємств, установ, інших суб'єктів господарювання, перетворюючи на важливий структурний підрозділ відповідних організацій. Можна стверджувати, що відбувається процес інституціоналізації економічної етики, який здійснюється в різноманітних формах, а саме у вигляді розробки й запровадження етичних програм для фірм, семінарів для керівного персоналу, створення етичних кодексів для підприємців і менеджерів. Як зазначають Карл Гоман і Франц Бломе-Дрез у праці “Економічна та підприємницька етика”, “етика перебралася на керівні поверхи великих підприємств; відповідні семінари для менеджерів замовлені далеко заздалегідь і перетворилися для їхніх організаторів на прибутковий бізнес. Сьогодні в США існує чимало організацій, які діють у широкій сфері “поширення етики”<sup>100</sup>. В Європі загалом інституціоналізація етики представлена різноманітними організаціями аж до владних структур, координація діяльності яких здійснюється, зокрема, такою організацією, як *European Business Ethics* (Брюссель).

Таке становище пов'язано з тим, що і у сфері економічної діяльності дедалі частіше виникає потреба в регулюванні конфліктних ситуацій, оцінюванні пов'язаних з ними ризиків, ідентифікації відповідальності, визначенні легітимності комерційної та підприємницької діяльності тощо. Дедалі частіше застосовується моральна риторика, вживається моральна термінологія, лунають моральні звинувачення чи заохочення, виносяться ціннісні судження та моральні оцінки економічній діяльності загалом. Тому суб'єкти підприємницької діяльності звертаються до підприємницької етики, бізнес-етики, економічної етики, які набувають дедалі більшої значущості в суспільстві.

<sup>100</sup> Хоман К., Бломе-Дрез Ф. Экономическая и предпринимательская этика // Политическая и экономическая этика. – С. 177.

Проте, як зазначає вже згадуваний К. Гоман, економічна етика як академічна дисципліна ще не дістала свого достатнього поширення<sup>101</sup>. Таке становище можна пояснити багатьма причинами, скажімо, інерцією вищої школи в запровадженні нових курсів, створенні нових факультетів та університетів<sup>102</sup>. Однак найважливішою серед цих причин є невизначеність того, якою мірою етика має бути імплементована в систему господарства, що конкретизується питанням, як поєднати, здавалося б, непокєднувані речі: мораль і прибуток, моральність і рентабельність, мораль і капітал, враховуючи той факт, що сучасне господарство, економіка, перетворилася на самореферентну соціальну субсистему поряд з іншими. Економіка керується калькуляцією прибутку, тимчасом як етика – кодами та смислами добра як самоцілі. Вони хоча й не виключають одне одного, однак і не зводяться одне до одного. Цей факт визнають не тільки ті науковці, які вважають економіку ціннісно-нейтральною сферою, де немає місця етиці, а й ті, що докладають зусиль віднайти можливості, механізми та процедури етичної переорієнтації економіки.

Отже, треба наголосити, що економіка як самореферентна соціальна система є фактом, який не підлягає сумніву. Навіть більше, підпорядкування економіки моралі ставить під сумнів економіку як самореферентну соціальну систему, так само як і розчинення етики в економіці, коли етика постає як засіб для господарства, ставить під сумнів етику. Коли етика втрачає свій статус самоцілі, то це є свідченням того, що ще Кант вважав неприпустимим “радикальним злом”. До того ж спроба вивести моральні належності економічної етики з емпіричної сфери самої економіки (так само, як і з екології, біології або з іншої природничої науки загалом, про що вже йшлося) містить загрозу “натуралістичної (цього разу економічної) хиби”.

У цьому й полягає складність проблеми, бо етика, як уже було наголошено, є передусім прескриптивною (принаймні у своїх засновках)

<sup>101</sup> Homann K. Diskursethik und Wirtschaftsethik mit ökonomischer Methode. Zum 10-jährigen Bestehen der Arbeitsgruppe “Ethik und Wirtschaft im Dialog” // Wirtschaft und Ethik. EWD Band 12. – Münster: LIT, 2004. – S. 9.

<sup>102</sup> Значу, що і у нас такі дисципліни, як економічна етика та етика бізнесу, перебувають ще в зародковому стані. Хоча останнім часом з’являються цікаві праці, зокрема дисертації: Сердюк О.О. Основні етичні виміри бізнесу (соціально-компаративістський аналіз). Автореф. дис. на здобуття н. ст. канд. філософ. наук. – К.: Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди, 2004; Маслікова І.І. Економічна етика в сучасних процесах раціоналізації господарства. Автореф. дис. на здобуття н. ст. канд. філософ. наук. – Київ: КНУ ім. Тараса Шевченка, 2005.



наукою, тимчасом як економіка – дескриптивною, а її нормативні засновки, як і засновки будь-якої науки, містяться за її межами. Адже будь-яка наука має нормативний фундамент, на основі якого й здійснюються пошуки відповіді на запитання, що зрештою визначає її домагання значущості, значущості того чи того твердження, яке вона висуває. І цей фундамент, своєю чергою, обґрунтовується не самою наукою.

Тому є і досить скептичні відповіді на запитання про діалог етики та економіки. Чимало підприємців і науковців взагалі вважають надуманою й несерйозною дискусію щодо економічної етики. Скажімо, Г. Мангер, голова правління “Нестле”, спересердя навіть закликає до того, щоб припинити цей “етичний і соціальний галас”<sup>103</sup>, а економіст Д. Шнайдер прагне довести, що підприємницька етика не виправдала своїх претензій на те, щоб створити механізм вирішення конфліктів, вона здатна лише моралізувати і взагалі викликає підозру в ідеологізмі<sup>104</sup>.

Звісно, тут не йдеться про корпоративну етику, скажімо “етику бізнесу”, всередині господарської діяльності, яка здебільшого перетворюється на “внутрішню мораль” “клубу бізнесменів” на кшталт закритого професійного товариства зі своїм моральним кодексом, що регулює відносини між підприємцями та менеджерами всередині самої економічної системи. Такої етики недостатньо, адже вона якраз і обмежена міжсуб’єктними стосунками між агентами певної соціальної системи і має корпоративний характер. Проте результати діяльності економічної системи виходять за її межі. Вони мають і соціальний, і політичний, і екологічний смисли та спрямування. Тому йдеться саме про економічну етику, яка, на думку К. Гомана та Ф. Бломе-Дрез, “займається питанням, які моральні норми чи ідеали можуть мати значення (для підприємств) за умов сучасної економіки та суспільства”<sup>105</sup>.

До того ж підприємницька та економічна етики дотичні одна до одної щодо того, що стосується норм і цінностей, проте якщо в підприємницькій етиці адресатом моральних очікувань є підприємства, частково підприємці та менеджери, то в центрі уваги економічної етики

<sup>103</sup> Цит. за Хоман К., Бломе-Дрез Ф. Экономическая и предпринимательская этика // Политическая и экономическая этика. – С. 181–182.

<sup>104</sup> Там само. – С. 182.

<sup>105</sup> Там само.

постають актори економіки загалом, здебільшого представлені в особі державних і суспільних економічних інституцій. Тому економічна етика переймається обґрунтуванням цінностей, норм і правил, які мають задавати смисли та орієнтації розвитку самої економіки утворювати інституційні рамки такому розвитку. Тому економічна етика – це важливий чинник інституційного “рамкового порядку” для економічної системи, а отже є і важливим складником соціальної етики.

Чим визначаються ці смисли й межі і чи виростають вони з самої економіки, чи задаються, так би мовити, зовні? Через це проблема переміщується у площину проблеми “економічна етика” versus “етична економія”. Хоча не викликає сумніву, що сама економічна діяльність має бути інституційно оформлена, тобто впорядкована, що зрештою і є первісним значенням поняття “інституція”. Інституційні рамки також повинні мати певну ієрархію, або систему підпорядкування та взаємодії, що проявляється в політичних, правових і, нарешті, етичних інституціях.

Так виникає ще один напрям на межі таких дисциплін, як економічна теорія, політична економія та етика: етична економія. Етична теорія постає як теорія етичних рамок і етичних передумов кооперації та обміну в ринкових відносинах. Етична економія як теорія етичних правил, що діють на ринку, є синтезом етики й економії. Вона посідає проміжну ланку між чистою економічною теорією і політичною економією, що досліджує систему державних рамок ринкового господарства, а також правові та державні передумови ринкових відносин. Етична та політична економія довершують економічну теорію ринкового господарства до інтегральної теорії соціального ринкового господарства, спрямованої на дослідження його етичних і політичних, точніше етично-соціально-політичних рамок передумов.

Роль етичних норм в економіці полягає в тому, щоб регулювати ринковий процес і запобігати відхиленням, зумовленим позаетичними практиками ринку. Етична економія показує, що альтернативною координацією за допомогою ринку і корекцією ринкових збоїв є не тільки політичні інтервенції та безпосередній перехід до державного втручання і координації, адже такі інтервенції містять загрозу того, що компенсовані державою ринкові відхилення повторяться збоями в державному регулюванні, що дасться взнаки і в самій економіці.

Етична координація є радше третьою альтернативою і ринковим збоєм, і збоєм у системі державного втручання та державної регуляції ринку. Етична економія, отже, досліджує можливості відновлення

єдності економії, етики і політики, започаткованій практичною філософією Аристотеля і втраченій новоєвропейською чистою економією<sup>106</sup>.

Проте з огляду на екологічну кризу етична економія повинна мати ще один складник, а саме екологічний. Сюди треба додати ще й те, що внаслідок економічної діяльності людина дедалі більше надає значущості естетичному її виміру: частка естетичного в споживчій вартості товарного продукту постійно зростає, від чого залежить і мінова вартість товару. Проте, насичуючи товари естетично, господарство дедалі більше спотворює планету загалом: ландшафти, водоймища, ліси, гори тощо. Особливо таке спотворення відбувається там, де зустрічаються природа і цивілізація. Отож у вирішенні цих проблем і має бути тематизована проблематика, пов'язана зі співвідношенням: а) економічної раціональності, б) соціальної раціональності, в) екологічної раціональності, г) естетичної раціональності, ґ) етичної раціональності і, нарешті, ж) практичної раціональності.

Дамо невеличку характеристику цим типам раціональності, спираючись на працю Альфонса Ауера "Господарство та етика. Пролегомена до важкого діалогу", а також на праці П. Козловські, К.М. Маєр-Абіха та ін.

*Економічна раціональність* характеризується сукупністю законів, структур та інтенціональностей, значущих саме для такої системи дій, якою є господарство, і має бути визнана, якщо в цій сфері дії виконуються ефективно і правильно. Поняття охоплює: 1) специфічні для економіки закони (ефективність, еквівалентність, конкуренція та ін.); 2) економічні цільові характеристики, які формулюються на основі економічних законів (задоволення потреб, продукування благ, грошова стабільність, відповідне зростання та ін.); а також 3) поєднання економічної дії з екологічною раціональністю як її фундаменту і (4) орієнтацію на спільне благо людей як останню мету.

*Екологічна раціональність* утворює фундамент економічної дії. Господа природи відкриває їй свої можливості і визначає її межі. Сталим може бути тільки той розвиток, який відбувається згідно і в злагоді з природою. Поняття екологічної раціональності охоплює за змістом: 1) закони природи; 2) відповідні їм системи відносин і рівноваг у природі; 3) самоцінність природи; 4) конститутивну пов'язаність людини з природними основами життя; 5) можливість використання людиною

<sup>106</sup> Koslowski P. Einleitung. Wirtschaftsethik – ein neues Paradigma der Wirtschaftswissenschaft und der Philosophie? // Neuere Entwicklungen in der Wirtschaftsethik und die Wirtschaftsphilosophie (Koslowski P. Hrsg.). – Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 1992. – S. 12.

природи (з відповідальністю перед її законами та її цінністю, тобто у відповідному зв'язку і з функціонуванням, і з відновленням).

*Соціальна раціональність* визначається можливістю і необхідністю щасливого людського буття, тобто щасливої самоідентифікації та щасливої комунікації. Економічна дія виповнюється підпорядкуванням своїх процесів і продуктів “*bonum hominis*”, тобто спільному благу в широкому розумінні слова. За своїм змістом поняття соціальної раціональності охоплює: 1) закономірності й напруження людського спільного життя; 2) сутнісну рівність усіх людей; 3) взаємний зв'язок (*Verwiesenheit*) усіх одне з одним; 4) фундаментальні принципи солідарності, субсидіарності та взаємодопомоги; 5) соціальні фундаментальні вимоги: рівність шансів, справедливість у розподілі благ, сумірність техніки і праці з людиною. Зрештою вона дає відповідь на запитання, як можливий соціальний лад за умов прагнення всіх до реалізації власних інтересів, прагнення щастя, добробуту та благополуччя всіма.

Ці три раціональності в економічній, екологічній і соціальній сферах призводять до напруження, яке може мати і плідний, і деструктивний характер. Адже не можна виконати завдання соціальної раціональності, не розвиваючи економічну раціональність. Однак якщо остання перетворюється на самоціль, то годі казати й про соціальну та екологічну раціональність. Так само й коли соціальна раціональність перетворюється на самоціль, що ми спостерігаємо в сучасному “суспільстві споживання”, або “всезагального добробуту” із соціально зорієнтованою економікою, то це завдає величезної шкоди довкіллю і природі загалом, що ставить під сумнів екологічну раціональність. Проте переобтяжена соціальними програмами держава перетворюється на величезний тягар для національних економік, завдаючи неабиякої шкоди економічній раціональності. Про це свідчить досвід розвинених європейських країн останнього часу, коли надто соціально орієнтована держава гальмує розвиток національної економіки, яка втрачає конкурентну спроможність порівняно з “ліберальнішими” економіками<sup>107</sup>.

Нарешті, безумовна орієнтація тільки на природу, на її захист, тільки задля неї самої ставить під сумнів і соціальну, і економічну раціональність. Екологізм, перетворюючись на принцип, фактично зводить людину до природних чинників, а природу – до довкілля. Абсолютизація екологічної раціональності та цінності збереження природи, з чим і пов'язаний екологізм, може призвести до “терору збереження”, який,

<sup>107</sup> Ця обставина останнім часом змусила піти на деяке згортання соціальних програм урядами таких країн, як Франція, Німеччина та ін.

на думку П. Козловські, заперечує певну ієрархію форм життя, а отже й не припускає використання та переміщення ресурсів для розвитку вищих його форм, а саме життя – в культурі<sup>108</sup>. Можна додати також, що у такий спосіб абсолютизований екологізм може ставити під сумнів й ієрархію цінностей. Збереження природи будь-якою ціною, навіть через запровадження “екологічної диктатури”, може стати порушенням прав людини, засадничих цінностей: свободи, справедливості, солідарності. А отже, потрібна узгодженість цих трьох раціональностей, а також і їх методологічна критика як виявлення їхніх меж.

Така узгодженість певною мірою досягається в *естетичній раціональності*, яка орієнтується на цінність прекрасного. Тому я пристаю до думки П. Козловські щодо того, що прекрасне не існує поза інтересами, як вважав Кант. Цінність прекрасного перетинається і з користю, і з економічними інтересами. Цінність прекрасного дає змогу влаштовувати все, що нас оточує, за законами краси, що проявляється у естетичному оформленні товарів і послуг, а також у відповідному прояві людських взаємин. Прекрасне дає нам також *інтуїцію* щодо того, що є добрим, а що поганим.

Це стосується і довкілля, адже коли воно не спотворюється нашою діяльністю, коли в ньому не порушується рівновага, ми маємо відчуття прекрасного, що також корелюється з добрим, і навпаки, порушуючи цю рівновагу, забруднюючи й спотворюючи довкілля, ми маємо відчуття чогось спотвореного і жахливого. Економічна діяльність, спрямована на виробництво благ, кінцевою метою досягнення яких є зрештою добро, має інтерес у тому, щоб її продукти були гарними і щоб сприйняття та споживання цих продуктів приносило радість і задоволення.

Особливо цінність прекрасного проявляється в облаштуванні ландшафтів, паркової культурі тощо, які отримують сьогодні нових імпульсів свого розвитку. Тут я хотів би висунути регулятивну ідею, якою, на мій погляд, варто керуватися в облаштуванні нашого довкілля: *кожна точка на землі рівновіддалена від сонця, тому вона повинна бути так само облаштована за законами краси, як і будь-яка інша*. У такому облаштуванні не повинно бути центру й периферії, і будь-який куточок планети не повинен мати в цьому відношенні переваги перед іншим, як це ще трапляється в наших містах, де центр міста “блищить”, а околиці занедбані.

<sup>108</sup> Див.: Koslowski P. Der homo oeconomicus und Wirtschaftsethik. – S. 88.

Петер Козловські говорить про постмодерне суспільство і постмодерну культуру. Ще романтизм, як ми знаємо, виступив проти “проекту модерну” та просвітництва, спрямованого на розділення науки, релігії та мистецтва, запропонувавши програму їхнього взаємодоповнення і взаємопроникнення. Суперечка між модерном і романтизмом по-новому постала сьогодні. Постмодерна культура та суспільство і господарське підприємництво дедалі більше призводять до переходу від переважно технічної культури до культури, що позначається мистецтвом. “Культура і мистецтво постають у постмодерні як рівноправні складники продуктивних сил так само, як техніка і наука”<sup>109</sup>. Культивування господарства і підприємництва у взаємопроникненні економії, естетики та екології є процесом гуманізації науки і техніки, тим самим має долати їхній суто інструментальний характер, а отже й вирішувати проблеми соціальної раціональності.

Проте естетична раціональність дає нам тільки інтуїцію добро-го, і категорії етики та естетики можуть доповнювати одна одну, але вони не зводяться одна до одної. Адже судження естетики, скажімо судження приємного або прекрасного – згадаймо Канта, – пов’язані зі спілкуванням між людьми, підпорядкованим *емпіричним правилам*, і не мають всезагальної прихильності, тимчасом як моральні судження про добре з повним правом домагаються значущості *для кожного*, однак добре є об’єктом всезагальної прихильності тільки через *поняття*, чого бракує приємному і прекрасному<sup>110</sup>.

До того ж абсолютизація естетичного, що проявляється, зокрема, в підпорядкуванні етичних категорій естетичним, також містить певні пастки, що можуть викликати загрози для всіх інших раціональностей. Скажімо, експлуатація естетичного через відповідне оформлення продукту як товару для вербування потенційного покупця і споживача може переобтяжувати матеріальну та енергетичну місткість товару, що лягатиме тягарем і на економічну, і на соціальну, і на екологічну раціональність, а тому естетичне втрачатиме своє відношення до спільного блага, а врешті-решт до добра, тобто втрачатиме свої етичні виміри.

Це проявляється, скажімо, в ілюмінаційному оформленні великих міст, у великих витратах на естетичне оформлення товарів і пакуваль-

<sup>109</sup> Koslowski P. Der Homo oeconomicus und die Wirtschaftsethik. – S. 90.

<sup>110</sup> Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft // Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. B. 10. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. – Frankfurt a. M. Main: Suhrkamp, 1977. – S. 126.

них матеріалів, коли енергетичні та матеріальні витрати їх виготовлення незрідка становлять левову частку вартості самого товару, що лягає великим тягарем на довкілля, позбавляє ресурсів для життя прийдешні покоління, а отже загалом не є добром. Проте найбільше це проявляється у циклах моди, коли речі швидко застарівають, не встигаючи бути “зношеними”, і перетворюються на непотріб, ганчір’я, сміття. Людина на планеті дедалі більше продукує сміття, яке вже не є суто *побічним продуктом* споживчої вартості товару.

Навряд чи можна стверджувати, що це абсолютно нове явище. Адже людина, як і будь-яка жива істота, задля збереження себе як системи редукує комплексність світу до тих його властивостей, які уможливають її існування, утворюючи і її довкілля, і її життєвий світ. Тут з необхідністю з’являються й побічні продукти, “відходи”, тобто те, що не є споживчою вартістю для людини, перетворюючись для неї на непотріб, від якого вона з легкістю позбавляється. Проте позбавляється в своєму довкіллі, утворюючи проблему для довкілля інших систем. Звісно, така вже природа редукції та довкілля загалом, коли непотріб для однієї системи перетворюється на довкілля для іншої. Однак непотріб, який дедалі більше продукує людина, природа вже не в змозі переробити і зробити довкіллям для інших своїх систем, тобто він стає непотрібом і для решти природи, він стає *абсолютним* непотрібом, що зрештою відбивається і на довкіллі людини як екологічна криза.

Історично новим явищем, яке наймасштабніших проявів набуває саме наприкінці ХХ століття, є те, що сама споживча вартість товару, який внаслідок зміни моди старіє швидше, ніж “зношується” вона фізично, тобто не втрачаючи своєї первинної споживчої вартості, перетворюється на сміття, непотріб, переробка якого дедалі більше стає складником екологічної проблеми. Зрештою, це закладено в самій ідеї модерну. Адже мода і модерн, як показали такі дослідники моди, як Г. Зімел, Р. Кьоніг та інші, – поняття однокорінні. Однак ще в першу половину ХХ століття зміна моди не була такою швидкою, і товари купували в розрахунок на їх довгострокове споживання та використання, часто ще й з розрахунком передачі їх у спадок дітям і навіть онукам. Сьогодні виробництво здебільшого орієнтується на короткострокове життя товару. Тому можна говорити про відносне прискорення продукування сміття мірою прискорення виробництва споживчої вартості. Людина – *hoto сміттєфабер*.

Отже, потрібна інтегративна раціональність, яка давала б відповідь на запитання щодо остаточних ціннісних орієнтацій усіх зауважених вище раціональностей, що й дістає свого прояву в етичній раціональності.



*Етична раціональність* пов'язана з раціональним обґрунтуванням норм і цінностей для спільного життя людей і виконує легітимативну щодо попередніх раціональностей функцію. Вона дає відповідь на запитання про трансцендентальні “кінцеві” смисли, або цілі людського життя, які не виводяться з емпіричної дійсності, а є контрфактичними, маючи, щоправда, відношення до реальних смислів і цілей. Етична раціональність відповідає на запитання: як можливе “розумне” в суспільстві, зокрема й розумне (а не тільки інструментально-раціональне) в економіці.

Звісно, взаємодія людей у суспільстві відбувається на основі досягнення певних компромісів у сфері інтересів. Однак цього замало, тут потрібна ще й етизація інтересів, або їх “етична меліорація”, аби реалізація інтересів не завдавала суспільству невідшкодовних збитків і соціально, і екологічно. Тому потрібна далекоюсяжна проекція інтересів, вихід їх за горизонт тільки емпіричних (“близьких”) інтересів, а отже контрфактична їх легітимація, що досягається трансцендентально-прагматичним обґрунтуванням тих норм і цінностей, які спрямовуватимуть інтереси з огляду на далекоюсяжні наслідки їх реалізації. І таке обґрунтування можливе тільки практичним розумом, що реалізується в громадському дискурсі на основі *a priori* ідеальної комунікації. Тому додамо сюди ще й практичну раціональність, яка й має поєднувати та узгоджувати всі зазначені мною раціональності, не усуваючи їх системно-функціональної специфіки. І хоча модерне суспільство розділило економічну, соціальну, естетичну, екологічну та етичну раціональності, нині постає проблема віднайти інтегративну раціональність, яка відповідала б саме постмодерній добі.

Я не випадково говорю про інтеграцію, хоча це суперечить тим тенденціям розгляду раціональності, які розвивають сьогодні науковці, зокрема представники таких напрямів, як постмодернізм, системна теорія Н. Лумана або англо-американський комунітаризм. Не заперечуючи, що плюральність раціональностей є емпіричним фактором, наполягаю на тому, що єдність раціональностей, точніше єдність розуму, треба розглядати як регулятивний принцип. Адже просте еклектичне поєднання цих раціональностей містить неабиякі небезпеки, коли, скажімо, інструментальною раціональністю оволодівають представники культур з недорозвиненими всіма іншими раціональностями, або навпаки, етична раціональність, пов'язана з традиційним етосом, стає на заваді розвитку наукової та технічної раціональностей.

Проблема полягає в тому, наскільки можлива така інтегративна раціональність і що є її осереддям. Це означає, що ми маємо відповісти на запитання про те, яким чином формулюються ці останні смисли й

цілі. А отже, йдеться про практичну раціональність як поєднання етики і мовленнєвої прагматики. А практична раціональність з необхідністю містить і комунікативну раціональність, що й проявляється в практичному дискурсі. Адже не викликає сумніву той факт, що економіка має керуватися смислами, які нею самою не визначаються. Тоді й виникає питання про ту інстанцію, яка б визначала ці смисли. Саме в цьому сенсі варто розглядати моє звернення до комунікативної раціональності.

Розвиток економічної раціональності, спрямований на досягнення прибутку і регульований засобами ринку, особливо після Другої світової війни, засвідчив свою обмеженість. Адже економіка спрямована на виробництво споживчих цінностей, і тут постає питання: цінностей для кого і для чого? Питання “для кого?”, своєю чергою, наражається на проблему справедливості, а питання “для чого?” – на проблему кінцевих смислів, або цінностей для економіки.

Так виникають різноманітні напрями в економічній теорії, спрямовані на створення певних інституційних рамок для ринкового господарства, зокрема політичних. Ставиться питання про реабілітацію політичної економії, яку витіснила політично- і ціннісно-нейтральна економічна теорія. У зв’язку із цим розробляються концепції соціального ринкового господарства і соціальної держави, як, наприклад, у Німеччині Фрайбурзькою школою ордолібералізму економічної теорії під орудою В. Ойкена, що реалізовувалися в повоєнний період Людвігом Ерхартом. Виникають й інші напрями в економічній теорії, які висувають завдання подолання концепту “*homo oeconomicus*”, що абсолютизує принцип економізму<sup>111</sup>.

Звісно, цілковите подолання його неможливе. Однак завдяки певним стратегіям розвитку напрямом побудови соціального ринкового господарства подолання цього концепту таки було здійснено, тим самим розвиненим країнам вдалося принаймні частково і на певний час зняти так зване соціальне питання. Проте наприкінці XX століття розвиток соціального ринкового господарства наражається на серйозні екологічні проблеми. Отже, соціальної раціональності стало недостатньо для легітимації господарської діяльності. Питання соціальної справедливості потребували свого доповнення питаннями екологічної справедливості, а соціальна раціональність – екологічної раціональності. Проте питання соціальної справедливості, як і екологічної

<sup>111</sup> Докладніше про це див.: *Соловей Г.С.* Ідея справедливості як основа соціальної держави за доби глобалізації. Дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук. – К.: Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди, 2007.

справедливості, своєю чергою, пов'язані з вирішенням питання про справедливість загалом, а це вже етична проблематика, проблематика етичної раціональності.

Тому економічна теорія звертається до етики, точніше до соціальної етики, аби за її допомогою легітимувати ринково-соціально-екологічно спрямований порядок. Етика тут постає не дескриптивною наукою, що описує наявні моральні належності, а прескриптивною, що обґрунтовує і приписує такі належності. Навіть більше, задаючи ціннісні орієнтації господарству, вона є не тільки нормативною дисципліною, а й наукою про кінцеві смисли людського життя.

Отже, в пошуках інтегративної раціональності йдеться про відповідь на запитання, наскільки діяльність, пов'язана з такою системою, як господарство, потребує ціннісно-нормативної регуляції і наскільки етичні норми, до якої звертатиметься ця діяльність, будуть дотичними до універсалістських моральних належностей, а отже, наскільки їх обґрунтування дотичне до обґрунтування етики загалом?

У вирішенні цієї проблеми можна виокремити такі підходи:

- 1) економічна дія, як і економічна система загалом, має бути ціннісно-нейтральною, етичні категорії застосовують лише до міжлюдських стосунків. Етична легітимація господарства не видається необхідною (М. Вебер, К. Шмідт, Н. Луман);
- 2) економічна дія, що регулюється категоріями ринку, вже і є моральною. Сам ринок тут постає етичною категорією (неоліберальна концепція Ф.А. фон Гаєка);
- 3) економічна дія має керуватися безпосередньо морально-етичними регулятивами, що ґрунтуються на поверненні до традиції (ціннісний консерватизм) і навіть до позаринкових відносин у сенсі натурального господарства (різноманітні “реальні утопії” повернення до батьківщини, натуральних економічних спільнот на кшталт Аристотелевого ойкосу);
- 4) економічна сфера є ціннісно-нейтральною, самореферентною системою, проте потребує ціннісно-нормативного регулювання, яке обґрунтовується дискурсивною етикою (К.-О. Апель, Ю. Габермас, П. Ульріх, Берлінська дискурсивна етика, зокрема й Д. Бюлер).

Я схилиюся до останньої позиції, оскільки визнаю той факт, що економіка як самореферентна соціальна система спирається на власні смислові коди, а тому не потребує не тільки безпосередніх інтервенцій з боку політичної системи, а й з боку етики. Проте вважаючи, навіть наполяга-

ючи на тому, що економіка має керуватися тими “кінцевими смислами”, які лежать поза її межами, вважаю, що економіка потребує інституційного рамкового порядку. Такий порядок формується передусім політично через втручання держави, яка, своєю чергою, контролюється громадянським суспільством і відповідними процедурами деліберативної демократії, легітимативною інстанцією якої є дискурсивна етика.

Я звертаюся до дискурсивної етики ще й тому, що радіус дій і наслідків технологічних інновацій у господарстві настільки великий, що відповідальність за ці наслідки, вкрай необхідна в господарстві, більше не під силу монологічним зусиллям окремих суб’єктів прийняття рішень. Вона може бути ідентифікована тільки дискурсивною етикою та обґрунтована в парадигмі діалогу і дискурсу. Це має бути діалог інтересів, який, своєю чергою, регламентується аргументативним дискурсом етичних норм, що регулюють економічну діяльність. Тобто над економічною діяльністю та економічною системою суспільства як такою має бути створена “нормативна надбудова”, що й задаватиме смислові, ціннісні орієнтації господарству напрямом досягнення справедливості в суспільстві та злагоди з природою. Поняття “надбудови” тут запозичується з економічної теорії марксизму, проте воно має інший характер, аніж у марксизмі, в якому соціальна (політична, правова, ідеологічна) надбудова детермінована економічним базисом. Нормативна надбудова в цій концепції вже не залежить від історично необхідного економічного базису, як нормативна інстанція вона обґрунтовується позаісторичними визначеннями дискурсивного розуму.

Проте я усвідомлюю також певну проблематичність застосування дискурсивної етики до конкретних сфер людської діяльності, зокрема й до економічної діяльності та системи господарства загалом. Так само і у вирішенні цієї проблеми треба пройти, з одного боку, між ідеалістичною, або нормативістською, з іншого – натуралістичною, або фактичною, хибами. Мовою економічної теорії це означає пройти між Сцилою далеких від практики абстракцій чистої рефлексії принципів (зокрема й етичних) і Харибдою фактичних готових рецептів для економічної практики, нездатної до саморефлексії щодо кінцевих смислів своєї діяльності. Зокрема це конкретизується проблемою застосування етичних категорій до економічної теорії і до господарської діяльності<sup>112</sup>.

<sup>112</sup> Зокрема варто звернути увагу на вже зазначену кандидатську дисертацію І.І. Маслікової “Економічна етика в сучасних процесах раціоналізації господарства”, в якій вирішення “головної проблеми економічної етики конкретизується з’ясуванням співвідношення морально-етичного та економічно-раціонального” за умов науково-технічної цивілізації.

Нагадаю, що вульгарне моралізаторство, спроба безпосереднього застосування “етичних важелів” до економіки, не враховуючи економічних реалій, системно-функціональних кодів економіки, у ліпшому разі залишатиметься безсилим, у гіршому – завдаватиме шкоди сфері господарства.

Дискурс на основі певних процедурних правил дає змогу дійти згоди щодо універсально-значущих норм нашої діяльності, зокрема й економічної. Отож Кантове запитання *що я повинен робити* трансформується, по-перше, в запитання *що ми повинні робити*, а по-друге, *що ми можемо і повинні обговорити* і як на основі цього обговорення ми можемо дійти згоди щодо того, що **ми повинні** робити. Проте відповідне обговорення і прийняття рішень має здійснюватися на основі саме аргументативного дискурсу згідно з певними процедурами. Саме аргументативний дискурс і є основою деліберативної демократії.

Іншої позиції дотримуються представники етики економіки Карл Гоман і Франц Бломе-Дрез<sup>113</sup>. Зокрема Гоман, посилаючись на Біблію, зауважує, що в ній не йдеться про припис “любити ближнього свого більше, ніж самого себе”, а йдеться про те, щоб “любити ближнього як самого себе”, а отже моральне питання треба вирішувати по той бік дилеми егоїзм–альтруїзм. І з цим не можна не погодитися, тим більше, що альтруїзм може бути прихованою (перетвореною) формою егоїзму. Тому свою етику він обґрунтовує не на основі “образу людини” і не на основі “розуму”, а на основі власного інтересу людини. Тому засадничим пунктом його етики є емпіричне воління людини, її егоїстичний інтерес, спрямований на досягнення вигоди. Услід за лауреатом Нобелівської премії Г.С. Бекером, під “вигодою” він розуміє те, що самі суб’єкти дії встановлюють собі за вигоду, зокрема доходи і майно, так само як і здоров’я, дозвілля і “добре життя” (1). До того ж йдеться тут не про короткострокову, а довгострокову вигоду (2). Далі, прагнення індивідуальної вигоди у світі соціальної взаємодії може бути тільки тоді успішним, коли воно узгоджено з відповідним прагненням інших, принаймні щоб вони не заважали мені цього робити (3)<sup>114</sup>.

<sup>113</sup> Хоман К., Бломе-Дрез Ф. Экономическая и предпринимательская этика // Политическая и экономическая этика. 2001.

<sup>114</sup> Homann K. Diskursethik und Wirtschaftsethik mit oekonomischer Methode. Zum 10-jährigen Bestehen der Arbeitsgruppe “Ethik und Wirtschaft im Dialog” // Wirtschaft und Ethik. EWD Band 12. – Münster: Lit, 2004. – S. 9.

Звісно, така узгодженість досягається соціальним порядком, а що стосується господарства, то йдеться тут про відповідні соціальні інституційні рамки ринкового господарства, які спрямовують його напрямом “спільного блага”, тобто до соціального ринкового господарства. Гоман вважає, що мораль можна застосовувати до системи господарювання лише опосередковано, а саме – перевіркою структури ринково-економічної системи, всередині якої суб’єкти економічної діяльності діють (і мусять діяти через саму систему) стратегічно, на предмет відповідності цієї системи до *соціального*, тобто узгодженого із суспільним благом, ринкового господарства. Оце й буде моральною перевіркою.

Таким чином, Гоман покладає моральні питання, яким має бути підпорядковано господарство, суто на інституційний загальний порядок, тобто на закони, і втручання економічної політики в господарство, причому таким чином, щоб ринок начебто сам собою перетворювався на морально бажану даність, тобто моральність економіки виникала б із самого ринку. У цьому разі мораль, точніше моральна дія, виникає, так би мовити, “зсередини” самої економічної діяльності. Отже, йдеться про те, щоб підпорядкувати моральну дію критеріям економічної ефективності ринкового господарства, оскільки в теперішніх умовах прагнення підприємництва діяти морально в цій системі часто призводить до того, що моральність завдає шкоди їхнім позиціям на ринку. У такому разі, на думку Гомана, з моральної дії фактично випливають результати, не бажані і з морального погляду. Тому підприємцям безпосередньо ліпше не перейматися моральними вимогами, а просто дбати про те, аби “грати за правилами”. Дотримання “правил гри” економіки і є вже, за такою логікою, моральною дією в економіці.

Можна погодитися з Гоманом про те, що безпосереднє втручання морального (так само і політичного) у сферу економічних відносин неприпустимо, а також і з тим, що моральність економіки забезпечується її інституційними рамками (правилами гри), що й мають спрямовувати її етично. Проте впливає запитання про легітимацію самих цих “правил гри”. Хто має здійснювати таку легітимацію, і якою має бути та інстанція, яка цим перейматиметься? Адже наслідки економічної діяльності стосуються не тільки підприємців, вони зачіпають й інших агентів економічного процесу, зокрема й споживачів, і не тільки сьогоднішніх, а й майбутніх. До того ж економічна діяльність зачіпає також “інтереси” природи, яка теж не є останнім гравцем в економічній грі. Тобто економічна діяльність має бути оцінена і щодо її екологічних наслідків. А тому збитки, завдані природі, а також витрати на їх відшкодування повинні мати й вартісний вимір, а отже відображатися на вартості

товару. Безпосередньо ринок таку вартість може й не оцінити, адже він орієнтує передусім на короткострокові цілі і “близькі” інтереси.

Тому я звертаюся до опозиційного щодо Гомана варіанта вирішення цієї проблеми, яка спирається на етику дискурсу, всередині якої, щоправда, також існують різні позиції, які перебувають одна до одної також у дискурсі.

Скажімо, Петер Ульрих, продовжуючи і конкретизуючи свою “трансформацію економічного розуму” на основі дискурсивного принципу, висуває концепцію “інтегративної господарської етики”, яка застерігає від спроби такої економізації моралі, що, на його думку, є свідченням імперіалістичного поширення економічних принципів, а отже загострює економічно-етичні проблеми, а не вирішує їх. Своєю чергою, “інтегративна господарська етика” розглядає всіх учасників економічної системи – підприємців, споживачів, тих, хто визначає економічну політику, законодавців і критичну громадськість – однаково відповідальними за розвиток економічної системи.

Звісно, цю позицію, своєю чергою, піддає критиці “як ідеалістичну” К. Гоман. І це зрозуміло, адже Гоман висуває ідею іманентної щодо економіки етики, критикуючи позицію, згідно з якою етика має виконувати роль активної “нормативної надбудови” над економікою. Проте цікаво, що її так само піддають критиці за ідеалізм і всередині дискурсивної етики, зокрема Апель. Згадаймо, що Апель запропонував двоступеневу дискурсивну етику (частини А і В). Частина А – це обґрунтування дискурсивного принципу етики, частина В – це її застосування до конкретних емпіричних ситуацій, зокрема й до вирішення проблем економіки. Проте для Апеля залишається незаперечним той факт, що економіка є порівняно самостійною соціальною системою, яка розвивається за своєю “логікою речей”, а тому дискурсивна етика має бути засобом обґрунтування нормативного “рамкового порядку” для економіки.

Натомість Дитрих Бьолер, посідаючи позицію між К.-О. Апелем і П. Ульрихом, пропонує засаду утворення суджень економічної етики, *диференційовану* відповідно до умов діяльності. Ця диференціація має спиратися на тривимірний концепт раціональності: 1) консенсуально-комунікативної раціональності аргументативного дискурсу; 2) соціально-технологічної, або стратегічної, раціональності; 3) рівня калькулятивної (економічної) раціональності. Завдяки першій здійснюються нормативні інтеграції суспільства, завдяки другій – функціонально-системні інтеграції, а завдяки третій обрховуються партикулярні цілі



та ефективність використання ресурсів. Ульрих прагне поєднати концепції Апеля та Габермаса з концепцією Лумана та концепцією Вебера, відповідно показуючи межі їх застосування та взаємодії.

Натомість Бьолер, загалом погоджуючись з таким підходом, розгортає позицію чіткого диференціювання цих рівнів раціональностей. Без такого диференціювання неможливо помислити праксис *господарювання* та метапраксис *аргументування* (або “ведення дискурсу”) як відносно незалежні пракси. Відповідаючи на запитання, як принцип дискурсу можна застосувати до господарювання, або економіки, тобто як чи наскільки він узмозжі орієнтувати й оцінювати поведінку та структури цієї системи суспільства, Бьолер запроваджує наступне розрізнення, що постає у відповідному ситуації *самодиференціюванні*. Застосування дискурсу тут можливе, оскільки принцип дискурсу має стосунок і до недіалогічних умов дії та раціональності в господарюванні, а отже і до ринково-грошової системи.

Це означає, що, прагнучи раціональності економічної діяльності, а отже й грошового прибутку господарювання, треба дбати про оцінку цієї діяльності згідно з принципом дискурсу (“D”), тобто дбати про ліпший (гідний універсальної згоди) аргумент. Проте, беручи до уваги, що вагоміший аргумент мусить бути водночас відповідним ситуації, отже бути аргументом, гідним згоди і учасників, і тих, чиї інтереси він зачіпає, то “D” диференціюється на вимогу до безпосередніх учасників, з одного боку, і можливість відповідати перед усіма тими особами, чиї інтереси зачіпаються, – з іншого.

Його ядром є те, що *гідне* згоди всіх (і учасників, і осіб, чиї інтереси зачіпаються) як гіпотетичних партнерів по аргументації. Це означає, що актуальні цілі господарювання мають бути визначені актуальними а) агентами господарювання та б) усіма, кого це зачіпає. Як бачимо, економічний дискурс має кілька рівнів. Це передусім рівень безпосереднього господарювання, який передусє економічним дискурсам усіх, чиї інтереси він зачіпає. Скажімо, виробництво того чи того продукту може бути вигідним і виробникам, і споживачам, однак його екологічні наслідки не вигідні нікому. Голос того, кому це не вигідно, має бути почутий. Звісно, для цього потрібен ширший дискурс, яким є політичний рівень. І нарешті, цей дискурс має бути відкритим, тобто в розмаїтті голосів не повинен загубитися жоден голос, жоден аргумент не повинен залишитися поза увагою. Це й проступає у вигляді створення і врахування певних процедур, які спираються не тільки на емпіричний, а й на трансцендентальний вимір самого дискурсу.

Таким чином, і в економіці застосовується принцип універсалізації. “Кінцеві” цілі господарювання, що відповідають на запитання “зادля чого все це”, передбачають універсальний дискурс не тільки актуальних суб’єктів економічної діяльності, а й усіх можливих суб’єктів господарювання, яких це актуально й потенційно зачіпає. Це можуть бути, так би мовити, квазірівноправні суб’єкти, тобто ті, хто актуально не в змозі брати в цьому дискурсі участь (діти, душевнохворі, прийдешні покоління тощо). Така вимога передбачає врахування не тільки близьких, а й далекосяжних інтересів, врахування не тільки безпосередніх і побічних наслідків, а й довгострокових наслідків для екології, ринку, культури, окремої людини та суспільства загалом, можливість критичної перевірки стратегій врахування якомога ширшого діапазону можливих шкідливих далеких наслідків. Це також передбачає нагромадження коштів для запобігання та нейтралізації таких імовірних ризиків.

Дискурс має враховувати екосоціальну переплетеність і вразливість життєсвіту та довкілля, проблематику якої вперше актуалізував Ганс Йонас. Його контрфактичний вимір полягає в тому, що він виходить за межі тільки сучасності або нашого найближчого майбутнього. Його тематикою є відповідальність за існування людського роду в майбутньому. Тому складником цього дискурсивного принципу є участь у ньому майбутніх поколінь, інтереси яких ми маємо обстоювати сьогодні. Однак так само мають бути захищені й інтереси природи загалом, і ці інтереси мають обстоювати як адвокат і держава, і громадськість. У цьому сенсі відкритий громадський дискурс є важливим складником і навіть беззаперечною умовою обґрунтування концепції *сталого розвитку* суспільства та пошуку шляхів її втілення. “*Сталими*” визнаються ті і тільки ті способи діяльності, які з огляду на невідчужені екологічні права людини можуть бути універсалізовані – і в міжкультурному, і в міжгенераційному вимірах”<sup>115</sup>.

На основі широкого обговорення можна внести зміни в чинне законодавство щодо механізму вирішення й інших нагальних суспільних проблем, які стосуються екології. Громадські рухи можуть ініціювати проведення незалежної екологічної експертизи економічного проекту того чи того підприємства. Такі заходи, звісно, вноситимуть корективи в розрахунок прибутку та рентабельності підприємства, яке підлягає

<sup>115</sup> Ulrich P. Lebensdienliche Marktwirtschaft und die Zukunftverantwortung mündiger Wirtschaftsbürger // Zukunftverantwortung in der Marktwirtschaft (Redaktion Werner M.). – Münster: Lit, 2000. – S. 79.

експертизі. Однак це буде набагато вигідніше підприємству, аніж якби воно коригувало свою діяльність під тиском громадськості і відповідних санкцій держави тільки *після* реалізації проекту, коли *вже* витрачено кошти на його здійснення.

Звісно, саме господарство має бути переорієнтоване на захист довкілля, економіка має бути екологічно налаштованою. Нагадаймо, що поняття “екологія” та “економіка” однокорінні. Згадаймо також і той факт, що у формулюванні екології Гекелем міститься цей економічний вимір, тобто екологія – це господарство організму, що дістало свого подальшого розвитку, як ми бачили, в концепції *життєвих спільнот* як господарських підприємств Карла Мьобіуса. Ця проблема об’єднання екології та економіки з особливою гостротою постала передусім сьогодні у зв’язку з екологічною кризою.

Однак питання, якою має бути ця єдність, є вкрай важливим і складним запитанням, а тому відповіді на нього досить суперечливі в сучасних філософських підходах. Скажімо, Маєр-Абіх вважає, що господарство має уподібнитися до мистецтва, яке на протигагу індустріальному господарству звертається до життєвої єдності природи як до її власної сутності. Посилаючись на “Етику” Д. Бонгьофера, він стверджує, що індустріальне господарство тільки “позірно спонукає до нового життя, висмоктуючи з нього його власну сутність, аж доки не зруйнує його і не викине геть як мертву оболонку”<sup>116</sup>, тимчасом як мистецтво зберігає й примножує цю єдність. До естетичного виміру економічної діяльності, як ми бачили, звертається також і П. Козловські, що, правда, не перебільшуючи його значення.

Тому, як зазначає Маєр-Абіх у цитованій вище праці, “економіці варто встановити цілі та межі, які легітимуються не самою економікою, а тими культурними рамками, які визначають, що є економічними здобутками, а що – ні”<sup>117</sup>. У цьому сенсі думки багатьох дослідників – Апеля, Габермаса, Бюлера, Ульриха, Козловські, Гомана та інших збігаються. Ідеться про те, щоб економіку поставити в певні позаекономічні інституційні рамки, і не тільки державні, не тільки правові, не тільки політичні, а передусім культурні, морально-етичні.

Однак виникає запитання, якими *саме сьогодні* мають бути ті “культурні рамки”, які встановлюватимуть відповідні “цілі та межі”?

<sup>116</sup> *Bonhoeffer D. Ethik. Zusammenge stellt und herausgegeben von Eberhard Bethge. – München, 1963. – S. 112 f.*

<sup>117</sup> *Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільнорівня. – С. 133.*

Адже впродовж історії людства економічна діяльність у домодерних суспільствах аж до новоєвропейської доби, про що не раз зауважувалося, завжди розвивалася в певних рамках і межах. Тому в античності та середньовіччі годі було уявити чисту економіку, спрямовану тільки на досягнення прибутку, тобто економіку, що керується суто економічними категоріями.

Маєр-Абіх так відповідає на це запитання: “Рамки, які належить поставити господарству, мають бути такими, щоб правила господарства були співвіднесені з цілістю – тобто з природою”<sup>118</sup>. Інше запитання полягає в тому, де формуватиметься це наше уявлення про цілість, а отже й відповідні ціннісні орієнтації господарської діяльності? Адже існує, так би мовити, контекстуалістська (історична, буденна тощо) герменевтика, яка витлумачує будь-які категорії з позиції фактичності. Отже, за осяганням цілості може критися просто історично-традиційне уявлення про таку цілість. Однак, згадаймо Канта, цілість природи пов’язана з розумом, з практичним розумом, а отже й з етикою. Таким чином, культурні рамки господарства – це передусім морально-етичні рамки, що формуються практичним розумом.

Ми вже не раз зауважували неможливість вирішення сучасних проблем апеляцією до традиційних цінностей, а також до доброчинностей індивідуальної етики. Проте не можна покладатися тільки на громадськість, скажімо екологічні рухи, хоч би якими морально виправданими були їхні вимоги. Щоб вимоги (резонансна спроможність) екологічних рухів стали справді дієвими, вони мають бути висловлені мовою економічної раціональності, яка належить до економічної системи, що керується власними кодами “прибутки/збитки”<sup>119</sup>.

Треба також зазначити, що й концепція меж економічного зростання, висунена у 70-ті роки минулого століття (Римський клуб, Йонас) сама має певні межі. Точніше, вона правильна в тій своїй частині, де йдеться про зростання *матеріального* виробництва, що потребує великої кількості споживання енергії, і тут, справді, із законами термодинаміки не посперечаєшся. Хоча і в цьому сенсі економічний розвиток вносить свої корективи. Зокрема не справдилися застереження представників громадськості 70-х років, які попереджали про глобальну екологічну катастрофу в разі, якщо країни, що розвиваються, стануть на шлях

<sup>118</sup> Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту. – С. 61.

<sup>119</sup> Докладніше про це див.: Luhmann N. Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? – S. 19.

індустріальної модернізації задля досягнення добробуту розвинених країн. Попри всі ці застереження, країни Південно-Східної Азії, Індія та особливо Китай саме й пішли шляхом модернізації та капіталізації своїх економік, залучаючи дедалі більше природних ресурсів.

Тому, як показав Г. Бінсвангер у своїй книжці “Гроші та природа”, досить складно відмовитися від принципу зростання, який орієнтацією на прибутки найтісніше пов’язаний із капіталізмом<sup>120</sup>. Утім, можливо й не варто цього робити, тобто не слід відмовлятися ані від зростання, ані від орієнтації на прибуток. Тим більше, що економіка (принаймні починаючи з нового часу), яка не орієнтується на прибуток, перестас бути економікою, адже прибуток, раціональність, рентабельність, ефективність – це її головні системні коди. Тобто без розрахунку ефективності витрачених коштів, без прибутку немає і сучасної економіки.

Проте питання полягає в тому, як рахувати ці витрати і як рахувати відповідні прибутки. Адже є кошти, які обходяться окремому суб’єкту господарської діяльності, що визначаються безпосередньою економічною кон’юнктурою і пов’язані з короткостроковими цілями та інтересами. Це третій рівень раціональності в зазначеній архітектоніці тривимірної диференціації раціональностей. А є суспільні кошти бізнесу, тягар яких несе на собі все суспільство. Цей тягар безпосередньо не пов’язаний з фактичною кон’юнктурою ринку, а тому не доконечно має бути обмежений певними параметрами економічного (вартісного) зростання. Це кошти, спрямовані на страхування ймовірних ризиків, що їх треба прораховувати, так само як кошти, пов’язані з відновленням умов життя майбутніх поколінь, а отже й відновленням природи. Це рівень системно-функціональної раціональності, що виходить за межі суто економічної раціональності.

Ці кошти здебільшого не закладені у вартість товару, що, на позір, робить його досить дешевим і для виробника, і для споживача. Однак якщо прорахувати всі можливі витрати для суспільства, зокрема й витрати на відновлення рівноваги в природі, яка вже не може сама впоратися з подоланням дисбалансів, спричинених діяльністю людини, то цілком імовірно, що товар з урахуванням ризиків і наслідків, пов’язаних з меліорацією природного довкілля, не такий уже дешевий, а рентабельність виявиться з негативним знаком.

<sup>120</sup> Binswanger H. C. Geld und Natur, Stuttgart, 1991. Посилання зроблено за працею Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – С. 232.

До того ж екологічний імператив, цінність довкілля потребуватиме й переміщення матеріальних витрат у сферу його захисту, відновлення та рекультивациї, які опосередковано несе на собі все суспільство, як показав ще К.В. Кап у відповідних працях<sup>121</sup>. Тому господарські межі промислового та економічного (матеріального) зростання в бік захисту та відновлення довкілля можуть бути розширені, що цілком може приносити прибутки. Тобто може бути, навіть необхідне, вартісне зростання, пов'язане з рухом капіталу в бік екологізації довкілля, проте для суспільства загалом це не доконечно має бути економічним зростанням у матеріальних (енергія, інші ресурси) показниках. Скажімо, в розвинених країнах кількість витрат енергії, сировини, праці тощо на одиницю продукту неухильно зменшується.

Така переорієнтація досягатиметься за допомогою універсалізації економічного дискурсу, що позначається такими поняттями, як “відкрите акціонерне підприємство”, “відкрита підприємницька конституція” (П. Ульрих) тощо, де враховуються інтереси не лише безпосередніх агентів економічної діяльності (підприємців, менеджерів, працівників), а й усіх тих, хто має опосередковану зацікавленість у цьому, тобто всіх тих, кого це стосується. Адже довкілля – це така річ, яка стосується всіх.

До цих “усіх” належать не тільки підприємці, а й споживачі благ. Адже, купуючи той чи той товар, ми, споживачі, тим самим голосуємо й за певне ставлення до довкілля. Від нашої вимогливості у споживанні залежить і виробництво. Проте це знову ж таки не може бути результатом тільки наших спорадичних (хоча й усвідомлених) дій. Це мають бути спільні зусилля на основі рішень, що приймаються у відкритому дискурсі. Таким чином, “споживачі своїм попитом (Nachfrageentscheidungen) мусять спонукати виробників до більшої екологічної раціональності, а виробники, своєю чергою, мусять заохочувати споживачів до більшої екологічної раціональності перетворенням своєї продукції, зокрема й “маркетингом довкілля”<sup>122</sup>.

До цих “усіх” належать і майбутні покоління, майбутні виробники і споживачі, а також їхні умови життя. Запровадження до економічної теорії концепту умов життя майбутніх поколінь є початком залучення до її нормативної системи *наших* довгострокових інтересів, а врешті-

<sup>121</sup> Kapp K.C. The Social Costs of private Enterprise. – Cambridge: Mass, 1950.

<sup>122</sup> Koslowski P. Der homo oeconomicus und Wirtschaftsethik. – S. 83.

решт трансцендентального інтересу і, отже, трансцендентального виміру комунікації (зокрема й комунікації з природою), що і є морально-етичним чинником ціннісної переорієнтації економіки суспільства. В архітектоніці диференціації раціональностей це перший рівень, рівень консенсуально-комунікативної раціональності аргументативного дискурсу, що пов'язаний з етичною раціональністю.

Таким чином, відкритий горизонт громадськості надає можливість господарству (не демонтуючи ринково-економічну раціональність, налаштовану на прибуток, а також системно-функціональну раціональність) орієнтуватися на комунікативну (етичну) раціональність, враховуючи і екологічні наслідки економічної діяльності. Напрямом такого розвитку має стати реабілітація політичної економії, згідно з якою господарство підпорядковується політиці, а політика – етиці. Проте політику тут треба розуміти не тільки як здійснення влади державою, а і як “здатність людей жити разом” і контролювати своє спільне життя, що досягається розширенням владних домагань громадянського суспільства. Саме через громадянське суспільство політика засадничується етикою. Однак примат етики варто розглядати не як повернення до традиційних етосів, а як розширення відкритості громадянського суспільства, яке тільки й здатне контролювати економічну систему.

Про таку “ціннісну переорієнтацію” господарства свідчить і розвиток самої економічної теорії модерного суспільства. Виникаючи як теорія економіки, що підпорядкована певним моральним цінностям, тобто як політична економія, вона трансформується в незалежну від цінностей теорію “чистої економії”, яка сьогодні, своєю чергою, також потребує “зняття” “реабілітацією політичної економії”. Адже подолання економічних криз першої половини ХХ століття потребували державного регулювання “ринкового господарства”, що дістало своєї концептуалізації в кейнсіанській економічній моделі, а згодом і в моделі інституційного (державного) впливу на господарство. Остання, проте, розвивається ще в річищі соціально-технологічної стратегії.

Концепція “якості життя” запроваджує до економічної теорії, так би мовити, позаекономічні чинники. Останні виконують нормативну та ціннісно-орієнтаційну функції. Згодом ця концепція конкретизується висуненою Фрайбурзькою школою економічної теорії ідеєю “соціального ринкового господарства”, що передбачає створення певних соціальних (політичних) рамок ринковому господарству, політичним і правовим гарантом якого є держава. Так створюється концепт “соці-



альної держави”, втілення якого уможливило вирішення “соціального питання” в розвинених країнах.

Однак екологічна криза потребує вирішення наступного “соціального питання”, а саме – екологічного питання, яке дедалі більше входить у концепт “якості життя” і окремого індивіда, і суспільства. Адже складником якості життя має бути й безпечне для людини довкілля. Тому й господарство має бути екологічно налаштованим. Тобто мають перетинатися первісні сенси і екології, і економії як людського помешкання, яке вбудовується в помешкання природи, в помешкання Універсуму.

І якщо Гекелева концепція екології виходила, як ми бачили, з економії, то сьогодні постає реверсне завдання – економію витлумачити за моделлю екології. Зокрема Маєр-Абіх, конкретизуючи думку Г.-Й. Фогеля про те, що поряд з принципом соціальної держави має стояти ще й принцип захисту природи задля неї самої, тобто “принцип природної держави”, слушно зауважує, що “слід визначити нашу державу не тільки як соціальну державу, яка слугує соціальній інтеграції, а й окрім цього як державу в природі (і в цьому розумінні як “природну державу”, яка слугує інтеграції суспільства в природні життєві зв’язки”<sup>123</sup>.

І переходом до такої держави, за Маєр-Абіхом, має бути “повстання на захист природи”. Адже не тільки промисловці, не тільки держава відповідальні за недбайливе ставлення до природи, а й усі ми – споживачі, що прямо чи опосередковано підтримуємо ескалацію промислової експансії в природу тим, що просто купуємо товари та споживаємо їх. А отже, ми всі причетні до цього, і якщо прагнемо подолати таке становище, то маємо чинити спротив такому ставленню до природи, ми маємо проти нього повстати. Як пише Маєр-Абіх, “метою цього повстання є справедливість у цілому, або *мир із природою* як злагода частини з цілим у світовому Універсумі. Через нас природа доходить мови, відтак мислити з її перспективи означає мислити з нашої перспективи, адже в нас вона стає політичною. Від нас залежить, наскільки природа сприймає або відкидає шанси свободи, закладені нею в людях”<sup>124</sup>.

Як бачимо, Маєр-Абіх, апелюючи до поняття “природної держави”, говорить про те, що тут має бути задіяна і громадськість. Адже ми всі маємо чинити опір такому ставленню до природи. Тут також запроваджується поняття “справедливість”, яке донедавна застосовували

<sup>123</sup> Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільнотівіту. – С. 146.

<sup>124</sup> Там само. – С. 103.

тільки до людських взаємин і відносин. Це поняття поширюється також і на позалюдський світ, набуваючи універсальної значущості. Щоправда, я гадаю, такої універсальності це поняття досягає тільки через людину і через громадськість. Навчаючись ставитися справедливо до собі подібних (до всіх людей), людина навчається ставитися так само й до природи загалом. І подолання панування людини над людиною корелюється з подоланням панування людини над природою. У цьому аспекті я на боці неомарксистської концепції від Г. Маркузе та Е. Блоха.

Однак концепція Маєр-Абіха не надто операціональна. Їй бракує розробки конкретних механізмів, точніше процедур, для її реалізації. Адже чинячи опір споживацькому ставленню до природи, ми маємо гуртуватися й робити спільні кроки в подоланні такого ставлення. А для цього й потрібні відповідні процедури обговорення й прийняття рішень щодо спільних дій. На цьому факті, зокрема, наголошує Віллі Йольмюлер, проблематизуючи позицію Маєр-Абіха: “навіть абстрагуючись від того, наскільки така фізіоцентрична картина людини, природи і світу загалом обґрунтована й прийнятна для людей, залишається відкритим питання, яким чином, спираючись на цей світогляд, повинні бути політично сформульовані, а передусім впроваджені в життя конкретні необхідні рішення для вирішення екологічних проблем”<sup>125</sup>. Концепція Маєр-Абіха хвибує просвітництвом у сенсі закликів і звернень до конкретних людей, формування екологічної свідомості, що в принципі правильно, проте недостатньо.

Тому, на мій погляд, сприймаючи цю концепцію загалом, варто було б доповнити концепцію природної держави концепцією природного суспільства, чинником якого і є громадськість, що контролює державу. Отже, коли йдеться про “рамковий порядок” для економіки, який має обмежувати “свободу ринку”, то треба мати на увазі інституційні його рамки, складниками яких є держава, громадянське суспільство, культура, мораль. До останньої, своєю чергою, належить і соціальна етика, що є передусім інституційною етикою, яка й обґрунтовує певні норми, відповідні певним інституціям.

Складниками останньої є етика науки, етика техніки, політична етика, економічна етика тощо. До економічної етики, своєю чергою, належать етика бізнесу, етика підприємництва, етика споживання

<sup>125</sup> Oelmüller W. Ethisch-politische Diskurse in parlamentarischen Demokratien // Ethik der Wissenschaften. Grenzen der Ethik /Hrsg. von H.M. Baumgartner und W. Becher. – München, Zürich: Fink; Paderborn, Wien, München, Zürich: Schöningh, 1994. – S. 33.

тощо. Проте, знову ж таки, такі інституційні етики, своєю чергою, мають бути легітимовані етикою дискурсу, що за регулятивний принцип має ідеальне комунікативне суспільство. Тому й варто в економічній теорії знайти місце і для економічної етики, засадниченої дискурсивною етикою.

Я звертаюся до подальшого розвитку економічної теорії (К.-О. Апелъ, Дж. Б'юкенен, К. Гоман, П. Козловські, П. Ульрих та ін.), засадниченої вже етичними принципами. Така теорія долає субстанційно-змістовий характер визначень “якості життя”, підпорядковуючи його *формально-процедурним* умовам здійснення дискурсу, на основі якого лише і можуть бути витворені змістові параметри якості життя.

Дискурс визначає ціннісні, зокрема й екологічні, орієнтації ринковому господарству, не руйнуючи іманентних економічних кодів (прибутку, рентабельність, ефективність тощо). Саме в цій площині лежить *точка перетину етики та господарства*.

Лише таким чином підприємство, система господарства загалом можуть бути *соціально-ринково-екологічно-етично-зорієнтованими*. Отже, громадський дискурс утворює той новий горизонт публічності, який сприяє подальшій корекції розвитку сучасного суспільства, не руйнуючи його фундаментальні інституції – правову державу, приватну власність, ринкове господарство тощо. Однак вони мають бути легітимовані на основі всезагального дискурсу. Як пише Д. Бюлер, “політичні рішення, дії та інституції можуть вважатися легітимними, якщо вони відповідають *дискурсивному принципу*, який водночас є і моральним принципом”<sup>126</sup>.

Проте виникає запитання, а чи можна побудувати таке *господарство* в умовах однієї країни або групи країн, реалізуючи принцип “доброго життя”, зокрема й екологічні його складники, тільки для “своїх”? Напевно ні! Адже, по-перше, справжня етика не може бути “внутрішньою” мораллю тільки для своїх, так би мовити, етикою “районного масштабу”; по-друге, екологічно-зорієтованим господарством може бути тільки всесвітнє, адже знову ж таки не можна вирішити екологічні проблеми тільки в регіональних межах (така вже в них природа); по-третє, зрештою, і соціальне питання не може бути остаточно вирішено в окремо взятій або в окремо взятих країнах, адже невирішення його в інших країнах проблематизує його

<sup>126</sup> Böhler D. Rekonstruktive Pragmatik. – S. 25.

вирішення і в розвинених країнах. І, по-четверте, інституціоналізація самого громадянського суспільства, як показав Кант, можлива тільки у “всесвітньо-історичному сенсі”. Отже, побудова *соціально-ринково-екологічно-етично-зорієнтованого господарства* можлива тільки у всесвітньому масштабі, тобто на основі створення всесвітнього громадянського суспільства, глобальних інституцій деліберативної демократії. Гаслом нового століття має стати “*Громадянські суспільства всіх країн, єднайтеся!*”.

#### **6.4. Глобалістська чи універсалістська етика спільної відповідальності**

Загострення екологічних проблем великою мірою прискорюється процесом глобалізації, локомотивом якого є його економічний складник. Цей процес є досить суперечливим, а тому суперечливими й неоднозначними є і ставлення до нього та його оцінювання. З одного боку, у процесі глобалізації вбачають можливість підвищення добробуту населення всього світу, а отже й вирішення проблем справедливості та рівноправ'я різних етносів, націй, народів, з іншого – експансія економічних надпотуг призводить до загострення суперечності між різними суб'єктами цього процесу: країнами, народами, культурами.

Глобалізація прискорює комунікативні процеси на всіх рівнях і водночас зменшує можливості безпосереднього спілкування між людьми. Технізуючи, наукоїзуючи та секуляризуючи життєві світи та життєві форми, вона призводить до стандартизації, уніфікації культур, що загрожує їхній самобутності та розмаїттю. Однак, раціоналізуючи традиційні культури, а отже й певною мірою руйнуючи їх, глобалізація, своєю чергою, тільки й ставить проблеми культурної ідентичності. Як пише С. Кримський у статті “Цивілізаційний статус глобалізації” колективної монографії “Цивілізаційні моделі сучасності”, “глобалізація як формування універсальних, загальнолюдських структур актуалізує також історичну діяльність, пов'язану з партикулярними структурами чи архетипами локальних цивілізацій і національних культур”<sup>127</sup>.

Глобалізація долає національні кордони, водночас безмежно експлуатуючи природні ресурси, що призводить до їх виснаження, а отже й до загострення боротьби за них. Економічна глобалізація стандартизує виробництва, техніки й технології, водночас уніфікує і природні

<sup>127</sup> Кримський С.Б. Цивилизационный статус глобализации // Цивилизационные модели современности. – К.: Наукова думка, 2002. – С. 606.

ландшафти, зводячи їх до стандартизованих природно-архітектурно-виробничих комплексів. Проте незаперечним є той факт, що людство постає цілістю не тільки як категорія свідомості, а і як економічна та соціально-онтологічна категорія. Така цілість формується на всіх рівнях: економічному, науково-технічному і технологічному, культурному, політичному і соціальному.

Усі ці тенденції глобалізації загострюють і так звані глобальні проблеми: загрозу нової світової війни, екологічну кризу, перенаселення світу, посилює напруження у відносинах країн першого й третього світів чи розвинених країн Півночі та країн, що розвиваються, Півдня. Всі ці проблеми тісно пов'язані між собою, тому не можуть бути вирішені незалежно одна від одної. А отже, глобальні проблеми потребують і глобальних заходів: рішень, дій, інституцій, установ, організацій. Ці проблеми потребують також і нових підходів до легітимації цих заходів, визначення ціннісних орієнтацій подальшого розвитку людства, морально-етичного його оновлення.

У зв'язку із цим виникає запитання: чи потребує процес глобалізації, а також нагальність заходів задля уникнення небезпек на всесвітньому рівні також і світової етики (етосу, моралі), фундаментальні цінності і норми якої були б однаково визнаними всіма культурами на землі і якими б усі керувалися як обов'язковими? І чи є глобальні проблеми, а також процеси глобалізації, що ми їх переживаємо сьогодні, каталізаторами ствердження (легітимації) такої етики? Адже коли йдеться, скажімо, про всесвітню екологічну кризу, то такі питання, як зміна клімату, забруднення океанів, повітря, виснаження природних ресурсів тощо зачіпають усіх людей – і сьогоднішніх, і майбутніх. Світ стає дедалі неподільнішим, зрештою, “всі ми дихаємо одним і тим самим повітрям”, чи, застосовуючи досить поширену, що стала вже банальною, метафору, “всі ми в одному човні”, тому екологічне питання не можна вирішити “в одній, окремо взятій країні”. Тут потрібні спільні зусилля, які можна здійснювати тільки на принципах взаємоповаги і взаємного визнання одне одного як рівноправних суб'єктів соціальної дії у всесвітньому сенсі.

Однак у міжнародних відносинах завжди панував і досі, на жаль, панує Гобсів принцип “війни всіх проти всіх”, в основу якого покладено стратегічну дію. Звісно, в такій війні перемагає дужчий. Своєю чергою, легітимація стратегічної дії здійснювалася за допомогою цінностей, що спиралися на партикулярні етоси життєвих форм окремих культур. Досі Захід до країн, що розвиваються, ставився як до засобу

або як до ресурсу. Розвинені країни Заходу сприймали країни третього світу як свою периферію, своє довкілля, нещадно експлуатуючи його, а тому й універсалістське ядро в західній культурі та моралі тлумачили як ідеологічне забезпечення і моральну легітимацію такої експлуатації.

Зрештою, це та сама позиція, що і в ставленні до природного довкілля. І там, і там відносини будуються на основі цілераціональної дії, соціальним виміром якої і є стратегічна дія. Як пише С. Кримський у вже цитованій статті, “глобалізація таким чином показує ціннісну обмеженість, адже парадигмізує тільки частину ціннісного потенціалу цивілізаційного процесу”<sup>128</sup>. Його пріоритетом є розвиток *homo faber* порівняно з *homo sapiens*.

Треба також зазначити, що розвинені західні країни вступили до постіндустріального, посткапіталістичного розвитку суспільства, певною мірою вирішивши так зване соціальне питання, вкрай гостре для XIX – першої половини XX століття, створивши соціальну державу і соціальне ринкове господарство. Проте вирішення соціального питання здебільшого відбулося за рахунок країн третього світу. Тому сьогодні соціальне питання перемістилося у площину суперечності між розвиненими країнами та країнами, що розвиваються. Цю суперечність використовують антиглобалісти, які для її визначення часто застосовують марксистську термінологію, кваліфікуючи суперечність між країнами першого і третього світів як суперечність між “буржуазією” і “пролетаріатом” на міжнародному рівні. Це “нове соціальне питання”, яке переплітається з “новітнім соціальним питанням”, тобто екологічним, адже екологічна криза – це не тільки криза довкілля і природи, це передусім соціальна криза.

Екологічна криза перетворюється на новітнє соціальне питання з кількох причин. По-перше, сама природа стала новим “пролетаріатом”, де норма її експлуатації перевершила, мабуть, ті сумнозвісні триста відсотків, про які зворушливо писав Маркс. Соціальним питанням воно є ще й тому, що воно, по-друге, загострює і перше, або старе, соціальне питання, пов’язане з несправедливими відносинами між людьми, що проявляється в різному доступі людей, соціальних груп, країн і народів до природних ресурсів, чистого довкілля, здорового харчування, відпочинку тощо. І, по-третє, екологічна проблема дотична до соціального питання ще й з тієї причини, що експлуатація природи загострює суперечність між розвиненими країнами (першого світу) і країнами, що розвиваються (третього світу), щодо нерівномірності доступу до природних

<sup>128</sup> Кримський С.Б. Зазнач. праця.

ресурсів, їх використання та споживання. Адже хоча економіка дедалі більше глобалізується, така глобалізація призводить до того, що кошти і прибутки розподіляються нерівномірно між регіонами світу, державами, а також між владними елітами і населенням у межах окремих держав.

Усе це й робить сучасне суспільство суспільством ризиків і загроз, що ще більше загострює проблему справедливості. Скористаймося тут оцінкою Н. Лумана, суспільство як відносно замкнута система екологічно може загрожувати тільки собі, хоча така загроза в порівнянні різних країн неоднакова. Скажімо, до зміни клімату, як свідчать сучасні дослідження, вразливішими є саме слаборозвинені країни. Таким чином, екологічна проблема – це передусім соціальна проблема, соціальна проблема третього порядку. А оскільки її серцевиною є питання справедливості, то це насамперед морально-етична проблема, що, з одного боку, має дезінтегровувальні наслідки на весь світ, з іншого – пошуки способів її вирішення можуть мати об'єднувальне значення для всього світу.

Загострення цієї суперечності особливо далось взнаки на початку ХХІ століття у вигляді міжнародного тероризму, найрезонанснішим проявом якого було 11 вересня 2001 року. Проте і ця суперечність поступово трансформується, набуваючи нових проявів, що пов'язано з потужними міграційними процесами з країн третього світу до країн першого світу. “Соціальне питання” повертається до розвинених країн, утворюючи нові загрози. Його можна назвати “новим соціальним питанням”, яке до того ж проблематизує демократичні принципи сучасного суспільства, яке змушено принаймні частково згортати усталені демократичні інституції, засадничені основними цінностями – свободи, справедливості, солідарності. Це питання також є новим викликом універсалістській етиці. Подальшої трансформації набуває проблема взаємовідношення універсалістської моралі і партикуляристських етосів.

Загострення нового соціального питання загострює і новітнє соціальне питання, проблематизуючи вирішення їх обох. Тому вирішення проблем довкілля і проблем справедливості на міжнародному рівні, зокрема й щодо відносин першого і третього світів, взаємопов'язані, як пов'язані між собою питання соціальної та екологічної справедливості. Проте якщо у вирішенні старого соціального питання пролетаріат еднався у боротьбі проти буржуазії на всесвітньому рівні, створюючи інтернаціональні об'єднання, а у вирішенні нового соціального питання третій світ прагне до такого об'єднання, то природа сама собою навряд чи здатна утворювати такі інституційні об'єднання, принаймні навряд чи можна очікувати створення “природного інтер-



націоналу”». Однак такий інтернаціонал можуть створити люди, нації і культури, вирішуючи одну з найважливіших сучасних проблем – подолання глобальної екологічної кризи.

Вирішення цих проблем має неабияку складність. По-перше, про що вже йшлося, ситуація потребує зміни парадигми, подолання домінанти цілераціональної дії і переходу до пріоритету комунікативної дії, а отже й звернення до етики. Світова економіка має бути підпорядкована політиці, приматом щодо якої має стати етика. Як зазначає Апел у дискусії “Глобалізація як виклик філософії”, “глобалізація першого порядку, що виростає у природний спосіб у сфері господарства, має бути доповнена або довершена морально відповідальною глобалізацією другого порядку”<sup>129</sup>. Проте у цій площині також виникає запитання: якою має бути ця етика?

Тому в цій праці я висую концепцію про те, що *homo oeconomicus* треба підпорядкувати *homo politicus*, що, своєю чергою, має бути підпорядковано *homo ethicus* як *homo diskursivus*. Отже, етика, до якої я постійно апелюю, має бути універсалістською етикою діалогу, серцевиною якого є дискурс, за якою всі суб’єкти, зокрема й суб’єкти міжнародних відносин – окремі культури, етноси, нації, групи націй, поставали б рівноправними суб’єктами цих відносин. Проте, враховуючи нерівномірність або асинхронність суспільного розвитку, виникає запитання, чи всі країни, народи, культури тощо здатні до такого діалогу?

До того ж ця етика, що ґрунтується на принципі універсалізованої взаємності, виходить також із принципу справедливості. Реалізація принципу справедливості, своєю чергою, спричиняє зменшення провалля між рівнями споживання у країнах першого і третього світів, що ляже ще більшим тягарем на довкілля.

Ситуація поступово змінюється під впливом глобалізації. Проблема глобалізації сьогодні набуває неабиякої актуальності, адже світ стає дедалі неподільнішим, і ті “ризики й загрози”, які виникають в окремих спільнотах, мають стосунок до всієї цивілізації. Суспільство ризиків стало всесвітнім і потребує пошуку втраченої безпеки на глобальному рівні, як свідчить назва нової книжки Ульриха Бека<sup>130</sup>. Відповідно ви-

<sup>129</sup> Karl-Otto Apel, Vittorio Hösle, Roland Simon-Schaffer. Die Tatsache der “Globalisierung” und die Aufgabe der Philosophie (Podiumsdiskussion) // Apel K.-O., Hösle V., Simon-Schaffer R. Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie. – Bamberg: Universitäts-Verlag, 1998. – S. 79.

<sup>130</sup> Див.: Beck U. Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach verlorenen Sicherheit. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.

никають проблеми інституціоналізації механізмів досягнення глобальної безпеки та їх ціннісно-нормативної легітимації. У зв'язку з цим заговорюються ключові питання “про рамки та норми осудності та відповідальності космополітичного рівня” (У. Бек)<sup>131</sup>, “відповідальності за майбутнє в глобальній перспективі” (Д. Бюлер)<sup>132</sup>. Глобалізація також безпосередньо впливає на подальший розвиток нашої країни, стратегії її модернізації, пошуки власної ідентичності. Тому головна проблема, на вирішення якої спрямовано цей параграф, полягає в тому, щоб дослідити процеси, пов'язані з глобалізацією, а також зміни в системі цінностей, інституцій суспільства та ціннісних орієнтацій громадян, спричинені її впливом.

У цьому сенсі необхідно обговорювати цілий комплекс питань, таких як єдина цивілізація та єдина мораль: чи потрібна соціально-економічній та інформаційній глобалізації (глобалізації першого порядку. – *К.-О. Анель*) ще й морально-етична глобалізація (глобалізація другого порядку, в термінах Апеля), як у цьому сенсі взаємодіятимуть етоси, що виростають у природний спосіб, і універсалістська макроетика, що виникає в процесі раціоналізації життєвого світу? Варто також звернути увагу на співвідношення понять глобалізму та універсалізму, глобальної, глобалістської та універсалістської етик; способи обґрунтування універсалістської етики в світлі сучасних філософських парадигм: контрверза універсалізму та партикуляризму, співіснування національних етосів і культур у мультикультурному світі.

З цієї контрверзи виникає наступний комплекс проблем, пов'язаний з визначенням меж толерантності щодо партикулярних етосів локальних соціокультурних життєсвітів і життєвих форм; чи є універсалізм справді універсальною категорією, чи він є ще одним проявом фундаменталізму, що має значення тільки для західної цивілізації як засіб експансії своєї ціннісної системи на весь світ задля його підкорення; чи є концепт прав людини універсальним, чи його значущість знову ж таки обмежується тільки західною цивілізацією, як це стверджують комунітаристи, ціннісні консерватори та особливо фундаменталісти різноманітного гатунку? Оскільки в процесі глобалізації утворюються “постнаціональні констеляції” (Ю. Габермас), виникає проблема меж економічного та політичного суверенітетів національних держав.

<sup>131</sup> Ibid. – S.290.

<sup>132</sup> Böhler D. Zukunftsverantwortung in globalen Perspektive. Zur Aktualität von Hans Jonas und der Diskursethik. – Bad Homburg: VAS, 2009.

Чому я вживаю тут щодо етики термін “універсалістська”, а не “глобальна” або “глобалістська”? Звісно, за змістом і глобалістська, і універсалістська етики частково збігаються, адже їхня значущість виходить за межі партикулярних етосів або суто “внутрішньої моралі” окремих життєвих форм. Проте навіть за етимологією слово “глобальне” походить від латинського “*globus*” (глобус) – куля, що належить до сфери фактичності і має дескриптивний зміст. Тому прескриптивний характер глобалістської етики обмежений саме цим змістом.

На противагу терміну “глобальна етика” я пропоную вживати слово “універсалістська”. Адже, згадаймо, слово “універсалістська” походить від латинського “*universum*” (універсум), що означає не тільки “всесвіт”, який, зрозуміло, є чимось більшим, аніж земна куля, а й “загальне”, “все”, “загальний закон природи”, а отже “логос”. В етичному сенсі універсальне виходить за межі будь-яких емпірично обумовлених моральних належностей. “**Універсалістською**, – пише Габермас, – урешті-решт називаємо етику, яка стверджує, що цей (або подібний) моральний принцип виражає не лише інтуїції певної культури або доби, а є всезагальним”<sup>133</sup>.

Тобто цей принцип набуває універсальної значущості, долаючи вузькі межі фактичності. Він містить не тільки емпіричний, феноменальний, а й позаемпіричний, ноуменальний, ідеальний світ, до якого належить не тільки суще, а й належне, що, своєю чергою, потребує поряд з дескрипціями емпіричного етосу, які описують наявні моральні належності, ще й прескрипцій, які їх приписують на основі обґрунтування.

Тому я не вважаю правильною думку, що термін “глобалізація”, запроваджений до наукового обігу на початку 80-х років минулого століття, має заступити поняття “універсалізація”, на чому наполягає, скажімо, британський соціолог З. Бауман, апелюючи до соціального буття, а не до соціального належного. На його думку, термін “глобалізація” свідчить про те, що з нами відбувається, на відміну від того, що ми хочемо, повинні або збираємося зробити, що має на увазі “універсалізація”<sup>134</sup>. Однак, як на мене, не можна говорити про реальне, оминаючи увагою ідеальне. Адже ці категорії належать до суттєвих визначень людського буття. Навіть більше, універсалістські моменти закладено в самій людській природній конституції, так само як і в са-

<sup>133</sup> Габермас Ю. Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – С. 327.

<sup>134</sup> Bauman Z. The Individual Society / Z.Bauman. – Cambridge, Polity press, 2001. – P. 35.

мих культурах, починаючи принаймні з осьового часу. Тим більше це стосується теперішньої кризової ситуації, яка потребує відповіді не тільки на запитання, що *ми робимо*, а й що *ми повинні робити*.

Особливо це стосується сфери повинного та належного, а отже й понять глобальної та універсальної етик. Адже універсалістська етика, в сенсі Канта, чинна для *всіх* розумних істот, а не тільки для земель, отже є “фактом розуму”. Як факт розуму вона має об’єктивний, точніше загальнозначущий характер, а отже є маніфестацією логосу, що містить “програму” регуляції відносин не тільки людей одне з одним, а й відносин між народами та культурами, а також і відносини людей щодо природи. І дискурсивна етика продовжує традицію універсалістської етики Канта, переводячи сенс належного і його формули в трансцендентально-прагматичну площину. Вона відкрита для участі в універсальному дискурсі геть усім розумним істотам, принаймні таку відкритість треба розглядати як ідеал. Тому “відкритість геть усім” – це не емпірична, а трансцендентально-прагматична категорія, яка має контрфактичне, нормативно-регулятивне значення до емпіричного “всіх”, править, отже, за регулятивний принцип.

Зміст же поняття “глобальна етика” означає, що воно і за сферою застосування, і за джерелом обґрунтування (це ще важливіше!) обмежене фактичністю, в цьому разі – земною кулею, тобто його вимоги чинні *тільки* для земних істот і обґрунтовуються ними самими (хай вони будуть найрозумнішими!), а тому це поняття, з огляду на його емпіричний зміст, хибить (даруйте за тавтологію!) “геоцентричною хибою”. Це поняття я пропоную запровадити навздогін поняттям “натуралістичної” (Дж. Мур) та “етноцентричної” (Ю. Габермас, Т. Ренч) хиб. *Геоцентрична хиб* є наслідком спроби вивести значущість ціннісно-нормативних систем з емпіричних топологічно-географічних визначеностей тих чи тих суспільств або культур та їх походження. Аби уникнути такої геоцентричної хиб, треба відрізнити генезу і значущість, мотивацію і легітимацію моральних норм. Їхня значущість не визначається їх походженням – ані історично, ані географічно. Історичний досвід не може бути визначальним для обґрунтування та легітимації моральних норм, адже історія є емпіричною наукою. Тому апеляція до генези та історичних фактів як останньої легітимативної інстанції в обґрунтуванні значущості норм некоректна. Так само не визначається вона й мотивацією, наприклад, наше прагнення робити добро ще не означає, що це добро є справді добром. Як зазначає Г. Гронке, “в практичному дискурсі слід відрізнити мотивацію, спрямовану на дотримання норми дії, і обґрунтуван-

ня обов'язковості цієї норми. В моральному дискурсі не треба змішувати волю і обов'язок, воління і належне”<sup>135</sup>.

Можна було б говорити про глобальну етику в аспекті її застосування, тобто як про прикладну етику, однак проблематичним є її обґрунтування, що відповідно ставить під сумнів можливість і її становлення, а врешті-решт і можливість її застосування. До речі, і Апел, говорячи про глобалізацію другого порядку як етичну глобалізацію, під етикою розуміє саме універсалістську етику дискурсу, якою мають перевірятися на значущість і етноетичні приписи.

У цій проблематичності можна пересвідчитися на прикладі концепції глобального етосу, висуненої Гансом Кюнгом<sup>136</sup>. У своїй книжці “Світовий етос для світової політики і світового господарства” Кюнг слушно, як на мене, критикує позицію С.П. Гантінгтона, який вважає, що “наступна світова війна, в разі її виникнення, буде війною цивілізацій”. Звісно, йому як директорові Інституту стратегічних досліджень Гарвардського університету, як радникові Пентагону доцільно спрямовувати свої зусилля напрямом вироблення стратегії “реальної політики”. Проте Гантінгтон, розвиваючи концепцію І.Г. Гердера про ізолюваність культур, фактично заперечує спорідненість культур, пов'язану з універсалістським виміром етичного, який, про що вже йшлося, виникає ще в осьовий час і процес формування якого не завершено й досі.

Своєю чергою, Кюнг, високо поцінуючи конструктивістську етику дискурсу Юргена Габермаса і Карла-Отто Апеля за універсалізм, вважає хибною думку, що можна раціонально сконструювати безумовно чинні норми в позірній незалежності від *контексту* людської спільноти комунікації й аргументації. Він піддає сумніву позицію, що начебто для громадськості знецінені релігійні засновки й інтерпретації моралі мають бути замінені досягненням аргументативного консенсусу в раціональному дискурсі, тобто моральною мовленнєвою грою, де діятиме “єдиний невимушений примус вагомішого аргумента”. Тому на противагу дискурсивній етиці Кюнг висуває концепт “світового етосу”.

<sup>135</sup> Gronke H. Kulturalismus: Relativismus gegen Willen? Ein Versuch, die Bedingungen für einen sinnvollen argumentativen Dialog zwischen Transzendentalpragmatik und Kulturalisten zu klären // Zwischen Universalismus und Relativismus. Philosophische grundlagenprobleme des interkulturellen Managements. Hrsg. von H. Steinmann und A.G. Scherer. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998. – S. 388.

<sup>136</sup> Küng H. Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. – S. 147.

“Світовий етос”, за Кюнгом, – це не “світова етика” в сенсі чітко визначеного філософського або теологічного вчення про моральні дії, цінності та норми, а звичаєве, індивідуально або колективно витлумачене фундаментальне налаштування людини<sup>137</sup>. Зрозуміло, можна погодитися з Кюнгом, що з огляду на конкретне становище релігій і культур видається досить проблематичним уже сьогодні за допомогою абстрактного раціонального дискурсу запровадити в життя обов’язковий і зобов’язувальний етос у глобальному масштабі, скажімо в індійському або африканському селищах. До цього варто додати, що в деяких українських селах також, оскільки їхні мешканці часто мають домодерні світоглядні уявлення.

Справді, в життєвих світах цих культур має визріти так званий універсалістський, позаконтекстуалістський рівень, аби суб’єкти цих культур могли стати готовими для сприйняття цього рівня, а отже й бути спроможними брати участь у дискурсі. Адже, попри спільне універсалістське осереддя етосів багатьох релігій світу (золоте правило), в цих релігіях надто багато розбіжностей у світоглядах, культах, ритуалах, засадничених контекстами життєвих світів цих культур, що відповідно до цих контекстів можуть “перетлумачувати” на свій лад і золоте правило, робити його чинним тільки для своїх, надаючи йому сучасного партикулярного змісту.

До того ж тут виникає проблема, як цей світовий етос зробити чинним, щоб він був легітимним, визнаним усіма і чинним для всіх. Тому, як на мене, етоси можуть існувати тільки в множині, проте аж ніяк не в однині, як світовий етос. Якщо не можна тестувати етоси щодо їхньої відповідності глобальному етосу аргументативним дискурсом, тоді доведеться очікувати, коли він “виросте” природним чином, але в цьому разі *теорія* “глобального етосу” малоефективна, адже вона не може вплинути на таке “природне” зростання. Однак варто зазначити, що, порівняно з комунітаризмом, і комунікативна філософія, і Г. Кюнг звертаються до планетарних вимірів етичного, хай це буде універсалістське або глобалістське його тлумачення.

Свою чергою, ця проблематика стосується також до питання співіснування секулярного та релігійного світоглядів, адже традиційні етоси, що сформувалися за доіндустріальних, домодерних часів, здебільшого спираються на міфологічні та релігійні світогляди, а інституціоналізація моралі здійснювалася в процесі секуляризації та раціоналізації

<sup>137</sup> Küng H. Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. – S. 147.

життєвих світів як чинників модернізації. Однак у сучасному світі, попри очікування просвітниками кінця релігії, відбувається релігійний ренесанс: виникають нові релігії, від New Age до сасентології та сатанізму, сучасні версії традиційних релігій, таких як індуїзм і буддизм, різні види народних релігій, – від віри у відьом до магічних систем. Відбувається також і ренесанс міфологічної свідомості, коли поряд з традиційними міфологіями виникають нові.

Дедалі більше науковців говорять про “постсекулярну добу”, коли в розвинених країнах поряд з секуляризованою свідомістю співіснує і релігійна свідомість. Постсекулярні суспільства складаються саме в тих країнах, які пройшли довгий шлях секуляризації. До того ж релігійні організації не задовольняються тим, щоб обмежувати свій вплив тільки на приватне життя людини, опікуватися лише її душею. Вони дедалі більше постають важливим чинником політичного та суспільного життя.

Це пов’язано знову ж таки з тим, що світ для пересічної людини стає дедалі комплекснішим, що й проявляється в подальшій диференціації науки, яка чимраз більше втрачає зв’язок з життєвим світом людини. Прагнучи щораз більше каузально пояснити світ, наука розширює також горизонт того, що виходить за межі каузального пояснення. Наука стає дедалі езотеричнішою. І “втрата компетенції” індивідами, профанізація їх у всіх галузях знання окрім своєї є ще одним складником “діагнозу доби”.

Щоб орієнтуватися у світі, сучасній людині потрібна “редукція комплексності”, байдуже, яка інстанція виконуватиме цю функцію – наука, релігія чи міфологія. Тому сучасна людина часто потребує того, щоб отримувати вже готові смисли свого життя і дії. І оскільки наука перетворюється на незбагненну сферу, яка не піддається осягненню розумом окремої людини, то її смисли так само езотеричні, як і смисли міфології та релігії, і людина може їх сприймати тільки в готовому, транспонованому, редукованому вигляді. Для пересічної людини і наука, і міфологія, і релігія, незрідка перемішуючись одна з одною, постають мало не еквівалентними, щодужче перетворюючись на “храми споживання” вже готових смислів, які транспонуються окремим індивідам, не потребуючи від них рефлексії щодо автентичності та істинності тих смислів, які задаються цими інституціями. Звідси ХХ – початок ХХІ століття часто описують термінами “неоміфологічного повороту”<sup>138</sup>, “реабілітації міфології”, “реабілітації

<sup>138</sup> Die neomythische Kehre. Aktuelle Zugänge zum Mythischen in Wissenschaft und Kunst (Hrsg. H. Schrödter). – Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.



релігії”, виникнення такого феномену, як “постсекулярне мислення” за “постсекулярної доби”.

Такі “реабілітації” є також реакцією і на екологічну кризу, спричинену експансією інструментального розуму, прагненням протиставити йому ціннісно-етичні системи домодерної доби, що проявляється, скажімо, в ціннісному консерватизмі. Хоча цей процес реабілітації домодерних ціннісних систем також не є однорідним і всередині нього існують суперечності. Скажімо, “неоміфологічний поворот” спрямовано не тільки проти науки, а й проти антропоцентризму загалом, легітимованого світоглядними налаштуваннями юдейсько-християнської традиції, а відповідно й на заміну антропоцентризму космоцентризмом. Що стосується проблеми універсалістської етики чи глобального етосу, то звернення до міфології супроводжується також протиставленням мономіфології юдейсько-християнського світогляду поліміфології, а отже й критикою будь-якого універсалізму.

Дедалі важливішу роль у цих процесах відіграє релігія, яка, з одного боку, постає такою незбагненою інстанцією, а з іншого – ближче, ніж наука, до життєвих світоглядних заходів пересічних людей, даючи їм здебільшого простіші за наукові картини світу та їх інтерпретації ціннісні орієнтації в ньому та смисл життя загалом. Як пише Ю. Габермас у статті “Постсекулярне” суспільство – що це таке?”, “церкви та релігійні організації дедалі більше беруть на себе роль “інтерпретувальних спільнот” (“communities of interpretation”), що діють на публічній арені в секулярному середовищі. Вони можуть впливати на формування громадської думки і суспільної волі, роблячи свій внесок в обговорення ключових тем – незалежно від того, наскільки вагомими є їхні аргументи”<sup>139</sup>.

Окрім того, є люди, які займають раціоналістичну, секулярну позицію. Тоді виникає запитання, як знайти порозуміння між людьми, що сповідують різні релігії, і, так би мовити, секулярними людьми? Можна цілком говорити про факт плюралізму, властивий сучасному світу, який відображає реальність існування фактичних життєвих форм і світів. Цей факт можна пояснити нерівномірністю суспільного розвитку, зокрема й процесу модернізації, на яку до того ж накладає свій відбиток об’єктивний і неухильний процес глобалізації. Отже, виникає тема полікультуралізму, яку жваво обговорюють останнім часом. Хоча варто зауважити, що ця тема існувала завжди, щойно виникають імперії, принаймні від завоювань Александра Великого, часів Римської

<sup>139</sup> [http://www.russ.ru/avtory/habermas\\_yurgen](http://www.russ.ru/avtory/habermas_yurgen)[http://www.russ.ru/avtory/habermas\\_yurgen](http://www.russ.ru/avtory/habermas_yurgen). – С. 5.

імперії, великих географічних відкриттів, імперій новітньої історії до великих культурних зрушень XX століття.

В останню третину XX – початку XXI століття тема мультикультуралізму загострилася передусім тому, що, по-перше, внаслідок подальшої ескалації модернізації здійснюється процес руйнації локальних культур, а отже і їхній спротив цьому процесу. Тому, вирішуючи проблему мультикультуралізму і співіснування різних культур, треба враховувати той факт, що ці культури здебільшого домодерного або постсекулярного гатунку, що й утворює такий складний конгломерат, як постмодерн. По-друге, певною мірою не справджується просвітницький проект гомогенізації культури внаслідок її раціоналізації та секуляризації. Щоправда, просвітницький проект піддали критиці ще на початку модернізації і деякі представники класичного німецького ідеалізму – зокрема Шелінг, який показував історичну необхідність існування і міфології, і релігії та нездоланність їх тільки розумом, – і німецького романтизму, і представники французького антимодерну – Бональд, де Местр та ін., які наполягали на поверненні до релігійних цінностей і навіть на створенні об'єднаної на основі християнства Європи.

Поставлено також під сумнів концепт модернізації, що безумовно пов'язувався з секуляризацією, зокрема позицію, яка полягає в тому, що релігія має зрештою стати суто приватною справою і не відігравати скільки-небудь суттєвої суспільної ролі. Як пише Габермас у зазначеній статті, в постсекулярних суспільствах “релігія зберігає суспільний вплив і значущість, у зв'язку з цим секуляристська впевненість у тому, що релігійний світогляд цілковито щезне під тиском модернізації, втрачає ґрунт під ногами. Однак якщо ми станемо на позицію учасників цього процесу, то наражатимемося на цілковито інше – нормативне за своїм характером – питання: як ми повинні розуміти свою роль як членів постсекулярного суспільства і чого очікувати одне від одного, якщо ми хочемо забезпечити в наших міцних національних державах, що історично склалися, цивілізоване обходження громадян одне з одним, попри безпрецедентне розмаїття культур і релігійних світоглядів?”<sup>140</sup>.

Тому наступне запитання полягає в тому, як у цьому світі фактичного плюралізму обґрунтувати універсальні, позаконтекстуальні норми?

<sup>140</sup> [http://www.russ.ru/avtory/habermas\\_yurgen](http://www.russ.ru/avtory/habermas_yurgen)[http://www.russ.ru/avtory/habermas\\_yurgen](http://www.russ.ru/avtory/habermas_yurgen). – С. 6.

Представники мультикультуралізму, зокрема комунітаристи А. Макінтайр, М. Вельцер, Ч. Тейлор, М. Сендел, обстоюють позицію плюральності життєвих світів, світоглядів, дискурсів, етосів. Це контекстуалістська позиція етики чеснот, згідно з якою окремі культури постають закритими семантичними універсумами зі своїм розумінням раціональності, істини, цінностей і норм. З цього погляду всі норми права та моралі, хоч якими всезагальними вони будуть, зумовлені контекстом тієї чи тієї культурно-етичної ідентичності. Такий контекст пов'язується зі спільнотою, ідеалом якої є аристотелевий поліс. Саме в рамках спільноти індивід через виховання засвоює те, що є цінним і значущим. Індивід у цьому контексті переймає й інтеріоризує цінності спільноти. І оскільки існує плюральність життєсвітів і спільнот, то існує також і множинність цінностей. Це твердження навряд чи можна заперечити, адже така множинність є емпіричним фактом. До того ж слід взяти до уваги, що так само, як монокультурне виробництво призводить до негативних наслідків у царині біоекології, адже монокультурам хвороби загрожують набагато більше, ніж розмаїттю культурних біоформ, так само і монокультуралізм у соціальній екології призводить до культурного занепаду. Проте «плюральність культур на цій планеті, – як зазначає Гьосле, – можна забезпечити тільки тоді, коли є норми, визнані всіма цими культурами. Культурне розмаїття, так само як і біорозмаїття, підвищує шанси виживання людства, а тому універсалістська етика має не заперечувати їх, а сприяти їм»<sup>141</sup>. Отже, головна проблема полягає в тому, як у цій множинності та розмаїтості етосів і культур виникає та існує універсалістська етика як умова існування цих культур і засіб міжкультурного діалогу.

Плюралістична позиція комунітаризму запереченням такої універсалістської етики ставить під сумнів можливість діалогу культур, годі вже казати про досягнення між ними порозуміння. Адже порозуміння, з погляду комунітаризму, можливе тільки в простих невеликих спільнотах, в яких люди спілкуються безпосередньо. Його не можна досягти в складних суспільствах, годі вже казати про світове співтовариство. Така позиція фактично ігнорує реальний процес модернізації, який певною мірою руйнує такі спільноти і який прискорюється сучасним процесом глобалізації. Як слушно зазначає дослідниця етики чеснот комунітаризму

<sup>141</sup> Hösle V. Die Philosophie und ihre Sprachen. Reflexionen eines Philosophen über den Aufstieg des Englischen zur akademischen Weltsprache // Hösle V. Philosophie und Öffentlichkeit. – Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2003. – S. 138.

Верена Вебер, “дедалі відчутніші політичні взаємини, соціальна мобільність і, як наслідок цих процесів, так звана глобалізація унеможливають повернення до приватної, партикуляристської позиції”<sup>142</sup>.

Комунітаризм не тільки ставить під сумнів універсалістську мораль, а й можливість створення “громадянського суспільства у всесвітньому масштабі”, а отже й інституцій деліберативної демократії на планетарному рівні. До того ж такий підхід антипродуктивний і у вирішенні сучасних глобальних проблем, зокрема й екологічних. Адже екологічна криза не має національних меж і державних кордонів, а тому потребує колективних зусиль. Спираючись тільки на етику чеснот культури окремої спільноти, засадничену контекстом партикулярної життєвої форми, навряд чи можна адекватно реагувати на екологічні виклики сучасної цивілізації, що досягли планетарних масштабів, а отже й потребують глобальних рішень.

А тому єдиною альтернативою “війни культур”, якщо спиратися на партикуляристську позицію, вважається підпорядкування цих культур якійсь сильнішій культурі та асиміляція їх у ній. Таким чином, будь-який дискурс розглядається тільки як здійснення “волі до влади”, і така позиція призводить до “позитивізму сили” – легітимним є той, хто сильніший. Тому будь-який універсалізм отожднюється з імперіалізмом панівної культури, хай це буде культура, засадничими цінностями якої є цінності свободи, справедливості, прав людини тощо.

Така “культурна автаркія” фактично призводить до релятивізації цінностей, а отже втрати критеріїв їх оцінювання. З цієї позиції одновартісними постають, скажімо, етика християнства і етика націонал-соціалізму, етика Канта і “моральний кодекс будівника комунізму”. Така позиція має й політичні наслідки, адже за браком метакритеріїв навряд чи можна обґрунтувати та впроваджувати у життя якусь скільки-небудь ціннісно значущу етнічну та національну політику, а отже й критикувати владу за проведення такої політики щодо тих чи тих культурних спільнот.

Адже етос як буттєвий прояв етичного має фактичний, а отже й партикулярний зміст, хай це будуть етос етносу, нації або всього людства. І людство загалом є також емпіричним поняттям, що відрізняється від інших людських об’єднань тільки рівнем генералізації. І безумовно можна говорити, що під впливом глобалізації складається

<sup>142</sup> Weber V. Tugendethik und Kommunitarismus. Individualität – Universalisierung – Moralische Dilemmata. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. – S. 85.

ся і глобальний етос як соціально-онтологічний чинник. Інше питання, якою мірою та в якому вигляді в ньому реалізуються універсалістські цінності? Тому в сучасному полікультурному світі жодний етос, засадничений окремим життєвим світом або життєвою формою, не може претендувати на універсальну значущість, навіть якщо це буде глобальний етос.

Проте коли виникає така претензія, з'являються різноманітні, часто доволі радикальні, прояви фундаменталізму навіть у тих релігіях, які містили універсалістське ядро: в ісламі, християнстві, юдаїзмі тощо. Хоча такий фундаменталізм за своєю суттю не є суто релігійним, він пов'язаний з тим, що універсалістські цінності дістають свого перетлумачення через призму етносів, націй та інших спільнот, класових, стратифікаційних інтересів тощо. Джерелом релігійного фундаменталізму часто є етнічна, національна, регіональна або навіть родоплемінна культури, коли спрацьовує так звана герменевтика історичного контексту і безпосередні смисли життєвого світу перетлумачують ідеальні смисли, належне ототожнюється із сущим. У цьому сенсі можна погодитися з комунітаристами, що моральні закони завжди потрібно розглядати відповідно до історичного контексту, в якому вони виникають. Проте варто додати, що цим історичним контекстом вони не обмежуються, і універсалістський складник рано чи пізно дасться взнаки з комунікативною раціоналізацією цього контексту.

Проте з огляду на асинхронність суспільних процесів, коли розвиток окремих систем суспільства може випереджати інші, така раціоналізація не є лінійним процесом. Модерні інституції можуть співіснувати поряд з домодерними (навіть архаїчними) і постмодерними, що незрідка супроводжується фундаменталізмом. А поєднавшись із сучасними новітніми технологіями (зокрема й соціальними та політичними), такий фундаменталізм може бути вкрай небезпечним і для окремих людей, і для суспільства загалом, зокрема й для глобального етосу. До того ж виникає й секуляризований фундаменталізм, згідно з яким цінності, що виростають із християнства і дістають свого прояву у просвітництві, є суто західними цінностями, і тільки вони є справжніми. Тим самим заперечується універсалістське ядро ідей просвітництва та їх сьогоднішніх трансформацій, як це можна спостерігати у представників ціннісного консерватизму, комунітаризму, постмодернізму.

Таке становище, своєю чергою, з одного боку, загострює боротьбу між мультикультуралістами та секуляристами, з іншого – єднає і тих, і тих у своєму антиуніверсалізмі. Цей антиуніверсалізм на етич-

ному рівні проявляється в тому, що заперечуються будь-які етичні належності, які мають універсальний характер. Кожна культура, мовляв, є не тільки семантичною, а й морально-етичною капсулою зі своїми нормами й цінностями, а тому неможлива ідентифікація людства, що позначається займенником “Ми”. Таку позицію окрім комунітаризму займають представники ціннісного консерватизму, постмодернізму<sup>143</sup> тощо. Це таке собі постмодерністське настановлення, яке заперечує будь-яку єдність раціональностей, зокрема й етичної раціональності.

Так само й Маєр-Абіх виступає і проти “глобального етосу”, і проти “універсалістської моралі”, ототожнюючи універсалізм з євроцентризмом з його експансією у світ і прагненням гомогенізації світу. На противагу такому “євроцентричному проекту” єдності світу він висуває концепт його цілості, про який уже йшлося. Зокрема він пише: *“ми не потребуємо універсалістської моралі, нам було б цілком достатньо, якби ми повсякчас систематично не шкодили своїй власній, не жили б за рахунок Іншого – третього світу, прийдешніх поколінь і природного спільноsvіту”*<sup>144</sup>. Це твердження можна розглядати і як закид універсалістській дискурсивній етиці, що певною мірою збігається з позицією комунітаризму.

Проте можна зауважити, що, звертаючись (чи повертаючись) до інстанції Іншого, ми тим самим виходимо за свої власні межі, рухаючись напрямом універсалізації. І коли Маєр-Абіх, як видно з інших його праць, на основі концепції В. Франкени показує розвиток відповідальності, яка з кожним щаблем збільшує радіус своєї дії, то поза його увагою залишається той факт, що в сходженні цими щаблями ми універсалізуємо свій власний етос. Сам же процес універсалізації також має свої щаблі, що проявляється, зокрема, в історичних трансформаціях морального закону – від золотого правила через категоричний імператив до принципу дискурсу. І річ не в тому, щоб створити якусь штучну універсалістську мораль, до чого, на думку Абіха, прагне комунікативна етика, а в тому, щоб розвинути універсалістські моменти в окремих моралях, сягаючи рівня дискурсивної етики.

<sup>143</sup> Прикметним тут є висловлювання М. Фуко в одному зі своїх інтерв'ю: “пошук форми моралі, яку визнавав би кожний і кожний підпорядковувався б їй, мені видається катастрофою” (Die Rückkehr der Moral. Ein Interview mit Michel Foucault // *Ethos der Moderne: Foucault Kritik der Moderne* / Ewa Erdmann etc. (Hg.). – Frankfurt a. M.; New York: Campus Verlag, 1990. – S. 144.

<sup>144</sup> Meyer-Abich K.M. *Ganzheit der Welt ist besser als Einheit – Wider Universalismus* // *Eine Welt – Eine Moral*. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. – S. 210.

Тому в сучасному світі потрібно виходити з “примату моральних питань щодо питань етосу”, з примату універсалістської макроетики щодо партикулярних – етнічної, національної, класової тощо – етик, а отже й з примату морально-універсальних питань щодо питань глобального етосу. Сучасна етика як постконвенційна має бути раціонально обґрунтована, і тільки у такий спосіб узмозі *зняти* (конвенційний) етос<sup>145</sup>. У цьому твердженні я спираюся на позицію Петера Ульриха, проте не цитую його дослівно, адже в твердженні Ульриха йдеться про *подолання* етосу. На противагу Ульриху я вживаю Гегелів термін “зняти” (*aufheben*), маючи на увазі, що конвенційний етос через раціональне обґрунтування не відкидається і не долається, а перевіряється на предмет своєї значущості та правильності метаінституцією дискурсу. У такому тестуванні має діяти “нормативна вимога *узгодженості формального універсалізму та локально значущої етноетики*”<sup>146</sup>, що в ідеалі має стати обов’язком досягнення комунікативного порозуміння багатоманітних культурних складників мультикультурного світу як постійного завдання<sup>147</sup>. Формальний універсалізм етики норм і матеріальна етика цінностей, засаднича на локальним контекстом життєсвіту, не доконечно мають суперечити одна одній, вони цілком можуть бути взаємодоповнюваними. Етика дискурсу постає тут етосом-етикою, набуваючи і соціально-онтологічного, і когнітивно-мовного вимірів, що й проявляється в прагматичі дискурсу.

В аргументативному дискурсі знімається й суперечність між сущим і належним, що є проблемою для прикладної етики, якщо спиратися на деонтологічну етику Канта. Знімається вона тим, що дискурс – це соціально-онтологічна даність мовлення, розвинена до аргументативної практики. Це, кажучи словами Гегеля, об’єктивний дух інституціалізованої, тобто соціальної, етики з тією специфікою, що інституцією, точніше метаінституцією, тут постає не держава, а громадський дискурс. Адже мовленнєвий акт є фактом буття і здійснюється “тут і тепер” у мовній прагматичі, де діє принцип “на початку було слово”, на початку всього буття. Та це “слово було у Бога, і це слово було Бог”! Філософською мовою це означає, що дискурс потребує ідеальної

<sup>145</sup> Ulrich P. Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. – Bern, Stuttgart, Wien: Verlag Paul Haupt, 1997. – S. 35.

<sup>146</sup> Див.: К.-О. Апель. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – С. 367.

<sup>147</sup> Там само.



інстанції, тобто логосу, що за доби комунікативного повороту постає як трансцендентальна комунікація, ідеальний дискурс, виконуючи регулятивну щодо реальної комунікації функцію. Проте, сягаючи рівня дискурсу, мовленнєвий акт стає і “фактом розуму”, дотичним до логосу.

Отже, в комунікації, що має за передумову ідеальний дискурс, і відбувається втілення належного, яке, не втрачаючи своєї специфіки порівняно з буттям (у цьому разі із соціальним буттям, до якого належать і такі, підпорядковані власній “логіці речей”, соціальні системи, як економіка, політика, наука тощо), стає чутливим до останнього, надаючи йому сенс і спрямовуючи його розвиток.

Однак це аж ніяк не означає, що етичний дискурс цілковито заступає етоси, переводячи питання етичного у цілковито когнітивно-раціональний і прескриптивний виміри, нехтуючи цими етосами. Адже універсальний практичний дискурс відкритий для представників цих етосів, зокрема і тих із них, які спираються на релігійні світогляди. Тут я процитую В. Айхлера, який у своїй книжці “Етичний реалізм” пише про “можливість вивільнення етичних і соціальних вимог до суспільства, гідного людини, також і з інших світових релігій, із їхнього світогляду, і включення цих релігій у загальну боротьбу за здійснення етичних вимог, а також їх власних”<sup>148</sup>.

Зрозуміло, залучаючись до цього процесу, релігійні світогляди, так само як і традиції, звичаї, етоси взагалі, не можуть уже існувати так, як вони існували до дискурсивної рефлексії. Зазнаючи просвітницької рефлексії, вони вже не є такими, якими були до цієї рефлексії. Адже в процесі рефлексії утворюється певне дистанціювання до традиційних етосів і культур. На рівні життєвого світу вони можуть існувати й діяти позарефлексивно, коли їхні орієнтаційні, інтегративні та легітимативні функції не проблематизуються новим досвідом, а тому не потребують тематизації та обґрунтування. Коли ж виникає такий досвід (у спілкуванні з іншими культурами, розширенні сфери людської діяльності у власній культурній традиції), тоді й потрібен процес тематизації та обґрунтування, що й створює відповідну неупереджену дистанцію ставлення до безпосередніх смислів власного життєвсвіту. У цьому сенсі також може діяти принцип *als ob*, коли ми, так би мовити, “граємо в традицію”, підтримуємо її тяглість, усвідомлюючи при цьому її певною мірою умовний, контекстуальний характер. Зокрема це може проявлятися у спілкуванні з пред-

<sup>148</sup> Айхлер В. Етичний реалізм. Вибрані праці з питань соціал-демократичної теорії. – К.: Основні цінності, 2001. – С. 136.

ставниками інших культур, коли ми, поважаючи їх і наголошуючи цю повагу певними знаками уваги, намагаємося спілкуватися їхньою мовою, дотримувчись їхніх звичаїв і традицій. Традиція, піддана рефлексії, може входити до модерної культури і як певна стилізація, де відсторонення від самої себе надає їй нового життя<sup>149</sup>.

Процес глобалізації якраз і створює таку ситуацію, яка, з одного боку, викристалізовує універсалістські моменти в культурах, а з іншого, каталізує процес взаємного визнання цих культур, необхідність їх збереження та окреслення меж толерантного їх ставлення одне до одного. Визнання та толерантне ставлення до інших культур – це не доконечно їхня позитивна оцінка. Часто навпаки, адже толерантність і потрібна нам саме тоді, коли ми не вважаємо інші культури правильними, а їхні звичаї нам не надто подобаються. Толерантність – це усвідомлення необхідності співіснування з цими культурами, хоч би з якими оцінками ми до них підходили.

Однак і тут виникає питання про міру толерантності<sup>150</sup>. Адже, визнаючи право існування тих чи тих етосів, тих чи тих культур, ми наражаємося на питання про межу такого визнання, бо ще й досі існують традиції, несумісні з цивілізованим суспільством, коли спільнота цілковито підпорядковує собі особистість, нехтуючи її правами. Тут має правити за основу примат прав людини над правами спільноти (етнічної, національної, релігійної). Визнаючи права людини, ми тим самим визнаємо і її права належати до тієї чи тієї спільноти, а не навпаки. І коли права людини в цій спільноті порушуються, то вона має право не належати до цієї спільноти. Міра толерантності може бути встановлена певною нор-

<sup>149</sup> Такої стилізації зазнають майже всі елементи постмодерної культури, коли до неї зі “скарбниці” культурної традиції додаються різноманітні елементи, які вкрапляються в модерні у вигляді запозичень різноманітного стибу: стилізацій, цитат тощо, отримуючи нове життя, що проявляється в архітектурі, музиці, дизайні одягу та предметах побуту, кухні та ін.

<sup>150</sup> У зв’язку із цим виникають концепції, в яких обстоюється думка, що розмаїття культур треба зберігати так само, як і розмаїття біотопів. Однак проблема полягає в тому, до якої міри треба зберігати це розмаїття. До цього дотичне й питання про міру толерантності. Адже якщо бути послідовним щодо ідеї толерантності та збереження культурного розмаїття, тоді доведеться визнати правомірність збереження тих культур, в яких культивуються архаїчні звичаї принесення людей у жертву, канібалізм тощо, на кшталт того, як видаються квоти, скажімо, на промисел китів для деяких народів Півночі, оскільки без китового жиру ці народи приречені на вимирання. Так може тоді видавати такі квоти й для тих культур, в яких збереглися звичаї канібалізму!?... Звісно, це – абсурд! Та це очевидний випадок, а як бути з іншими звичаями, які на перший погляд не є такими неприйнятними?

мативною системою, яка, своєю чергою, досягається деліберативно. Як пише Габермас у вже цитованій статті, “прийнятні для всіх критерії, за якими визначається, на що повинна, а на що не повинна бути поширена толерантність, можуть бути визначені тільки шляхом деліберативних, інклюзивних процедур демократичного волевиявлення”<sup>151</sup>.

Як уже зазначалося, ці світогляди, їхні ціннісні та етичні виміри мають бути перевірені на значущість обґрунтуванням, що й бере на себе універсальний практичний дискурс як важливий чинник громадянського суспільства. Гарантом цього має бути секуляризована держава, побудована на засадах відокремлення держави від церкви, а церкви від держави. Однак держава не є тут цілковитим втіленням абсолютного розуму та “субстанційної звичаєвості народного духу”, як не є вона й “ходою Бога на землі” (Гегель), що знімає у собі і мораль, і релігію, і громадянське суспільство.

Секуляризована держава може діяти лише разом з громадянським суспільством, важливу роль у якому мають відігравати і релігійні організації. Отже, релігії та релігійні громади мають не лише опікуватися душею своїх прочан (хоча це їхнє головне призначення), перемістившись на периферію приватної сфери, вони можуть стати і стають неодмінним складником постсекулярного суспільства, беручи, повторюю, участь у публічному процесі обговорення важливих для суспільства та окремих його членів проблем, а отже й волевиявлення громадян. Така участь утворює певну єдність і певне (гадаю, плідне) напруження між “секулярною” та релігійною сферами. “Відокремлення церкви від держави” має поставити фільтр між цими двома сферами – фільтр, через який будуть просочуватися тільки “перекладені на секулярну мову” репліки з невиразного хору голосів публічної сфери; таким чином воля громадськості братиме участь у формуванні порядку денного для державних інституцій”<sup>152</sup>.

Це не означає, що цим фільтром має володіти тільки одна якась інстанція чи група людей, це означає тільки, що має бути певний позаконфесійний (а отже й позаконтекстуальний) критерій відбору тих смислів, думок та інтуїцій, які висловлюються в публічній сфері. У цьому сенсі керівним началом має бути праця Канта “Релігія в межах тільки розуму”. Проте цей розум має бути комунікативним розумом, отже дискурсивним розумом громадян, який передбачає участь,

<sup>151</sup> [http://www.russ.ru/avtory/habermas\\_yurgen](http://www.russ.ru/avtory/habermas_yurgen)[http://www.russ.ru/avtory/habermas\\_yurgen](http://www.russ.ru/avtory/habermas_yurgen). – С. 9.

<sup>152</sup> Там само.

зокрема, і релігійних організацій у такому дискурсі, але участь за певними правилами і процедурами, встановленими спільно та ухваленними секуляризованою державою.

Ці організації сьогодні й беруть участь у такому дискурсі, але вже і як факт модерну, і як доповнення до нього за постсекулярної, постмодерної доби. І якщо боротьба з релігією та церквою була важливим елементом секуляризації суспільства і становлення громадянського суспільства, то сьогодні релігії перетворюються на важливий складник сучасного громадянського суспільства. Про це свідчить дедалі більша участь представників різних конфесій у семінарах, конференціях тощо, в яких обговорюються важливі для людей і людства проблеми.

Зокрема помітна активізація участі представників релігійних організацій і в екологічному дискурсі, в який церкви роблять свій вагомий внесок, незрідка своїми морально-етичними інтуїціями навіть каталізують процес такого обговорення. І хоча традиційні, засадничені релігіями належності не мають алгоритмів вирішення сучасних екологічних проблем, проте вони можуть стати у пригоді в пошуках засадничих принципів їх вирішення. Скажімо, золоте правило джайнізму може бути каталізатором у подальших пошуках “екологічного золотого правила”, а європейський пантеїзм може дати поштовх для пошуків стратегій спільного існування людей із позалюдським світом.

Плідним є, зокрема, досвід євангелістських і католицьких церков щодо з’ясування питання про “ціннісні постулати” сучасної екологічної політики. На основі цих постулатів з’являється можливість вийти за межі екологізму як принципу. Це зафіксовано в спільній Заяві 1989 року: “Євангелістські й католицькі церкви висловилися за те, щоб у формулюванні мети держави щодо захисту довкілля орієнтувати не на природні основи життя *людини*, а з огляду на відповідальність за творення ширше артикулювати захист природних основ життя або захист природи й довкілля. ...За кожного рішення, яке стосується екологічної політики, треба віднайти баланс між споживчими інтересами людини і самоцінністю навколишнього позалюдського життя”<sup>153</sup>.

Апеляція до самоцінності позалюдського життя в екологічних доктринах цих церков свідчить про те, що домінантно тут постає вже не парадигма “волі до влади” (людина – володар буття), а парадигма “волі

<sup>153</sup> Gemeinsame Erklärung: Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz ..., – Gütersloh, 1989. – S. 37 f. (Цит. за Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. – С. 145.)

до взаємності” (людина – пастух буття). Така позиція спирається на відновлення положення про самоцінність створених разом з людиною творінь Божих, які “мають незалежно від їхньої споживчої вартості ще й свою власну цінність саме в тому, що вони мають стосунок до Бога як до творця, є часткою його життя і покликані його прославляти...”<sup>154</sup>. Тому людина не може керуватися тільки своїми власними інтересами, не може розглядати світ тільки в категоріях споживчої та мінової вартостей, а має враховувати можливі наслідки своїх дій стосовно іншого буття, поважаючи його гідність і цінність. Ця позиція робить також вагомий внесок у подолання антропоцентризму в етиці і тим самим утворює підґрунтя для створення універсалістської етики, а отже уможливорює діалог щодо цієї проблематики.

Таким чином, громадський дискурс відкритий для будь-яких суб’єктів соціальної дії (і світських, і релігійних), які прагнуть до діалогічного вирішення нагальних, зокрема екологічних проблем. Тому відкритий громадський дискурс є основою саме для універсалістської етики як прикладної етики довкілля, а також горизонтом для прийняття рішень політиками і формування відповідних стратегій екологічної політики.

До того ж у такому дискурсі треба враховувати факт асинхронності розвитку сучасного світу, в якому можуть співіснувати цінності, світогляди, орієнтації і домодерного, і постмодерного суспільств. Вирішуючи проблему асинхронності, варто, мабуть, і в цьому разі звернутися до концепції шаблевого розвитку моральної свідомості за Л. Кольбергом, в єдності онто- та філогенезу. Це означає, що ті чи ті культури потрібно розглядати також у цій єдності. Тобто вони проходять також стадії розвитку моральної свідомості і моральних взаємин від доконвенційної через конвенційну до постконвенційної стадії.

Це означає, що рівноправними учасниками діалогу вони можуть стати лише на постконвенційному шаблі, коли інституціоналізується громадянське суспільство під час відповідного історичного процесу навчання (*Lehrnprozess*), складовим невід’ємним чинником якого є громадський дискурс. Причому це процес двостороннього чи навіть багатостороннього напрямів. Не можна сказати, що його мають пройти тільки країни, які щойно стали на шлях модернізації. Цей процес не завершено і в західних країнах, всередині яких також є певна асинхронія розвитку. Це стосується і релігійних, і секулярних соціокультурних форм і типів мислення. І тут важливу роль має відігравати філософія, яка отримує нове завдання. Поряд із обґрунтуванням та критикою ре-

<sup>154</sup> Там само.

лігій наступним її завданням є посередництво між світовими релігіями. Філософію тут слід тлумачити саме як дискурс, що засадничується раціональними та емпіричними аргументами. Такий філософський дискурс повинен бути метадискурсом і міжрелігійного діалогу<sup>155</sup>. Та залучаючись до всесвітніх інституцій і всесвітнього дискурсу, ті чи ті культури (хоч би на якому щаблі розвитку вони перебували) вже роблять крок до постконвенційного щабля розвитку моралі. Проте це потребує й певного рівня розвитку культури й на рівні онтогенезу, певного рівня освіченості та формування зрілих, комунікативно та політично компетентних громадян у такому процесі навчання.

Той факт, що на цьому рівні освіченості певною мірою нівелюються соціокультурні відмінності, властиві домодерним культурам, навряд чи можна заперечити. Про це, зокрема, свідчать дослідження, здійснені на початку 90-х років минулого століття нідерландським соціальним філософом Гертом Гофстеде, який ґрунтовно вивчав відмінності між культурами, здійснивши опитування серед працівників корпорації ІВМ у 65 країнах світу щодо ціннісних уподобань за п'ятьма рубриками бінарних опозицій основних цінностей<sup>156</sup>. Це такі цінності: рівність/нерівність; індивідуалізм/колективізм; маскулінізм/фемінізм, відкритість/закритість і довгострокова/короткострокова орієнтація. У результаті дослідження з'ясувалося, що за цими основними цінностями працівники різних регіонів Європи можуть бути віддаленішими один від одного, аніж від працівників інших регіонів Азії, скажімо, португальці віддаленіші від скандинавів, аніж від малайзійців. Ось вам західна і східна цивілізаційно-культурна ідентичності! Взагалі я вважаю, що сучасний японець за своїм життєвим світом і ціннісними уподобаннями ближче до сучасного німця, аніж той самий японець – до свого співвітчизника, скажімо, сто років тому.

Ці дослідження не підтверджують, а радше спростовують концепцію боротьби чи навіть війни культур (Гангтінгтон), оскільки вони свідчать про те, що не існує непримиренних суперечностей між культурами. Точніше, вони існують в емпіричній площині, але аж ніяк не в площині нормативній. Проте й емпірично певні суперечності є і всередині самих культур. Такого висновку доходить Томас Маср у статті “Глобалізація і права людини”, зауважуючи також, що в

<sup>155</sup> *Koslowski P. Philosophie als Mittlerin zwischen der Religionen. Einleitung // Koslowski P. (Hrsg.). Philosophischer Dialog der Religionen statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozeß der Globalisierung. – München: Fink, 2002. – S. 1–2.*

<sup>156</sup> *Hofstede G. Interkulturelle Zusammenarbeit. – Wiesbaden, 1993.*

самоідентифікації культур не існує жодної скільки-небудь ґрунтовної перепони й для визнання прав людини<sup>157</sup>. І я цілком погоджуюся з думкою Т. Маєра, адже в будь-якій культурі на певному етапі розвитку здійснюється раціоналізація життєвого світу, виникає просвітництво як інституціалізація рефлексивних структур суспільства, що з етичного погляду постають як “совість суспільства”.

Хочу лише додати, що розбіжності пов’язані не з культурно-географічними, а радше з культурно-історичними чинниками, зумовленими певною асинхронністю соціокультурного розвитку країн. Це стосується передусім модернізації. Адже модернізація – не лінійний, а складний, багатовимірний процес, який має і онтогенетичні, і філогенетичні виміри. Модернізація здійснюється і в свідомості окремого індивіда, коли той стає повнолітнім і навчається “жити своїм власним розумом”, і в “свідомості” всього суспільства, коли воно створює соціально-політичні та культурні інституції рефлексивності, які дають йому змогу стати “повнолітнім” і “жити власним розумом”. Модернізація містить і соціокультурний, і економічний, і техніко-технологічний складники, адже наука, техніка і технологія в сучасному світі постають важливими чинниками культури, стираючи на цьому рівні етнічні, національні та інші відмінності.

На мій погляд, поділ на західну та східну цивілізації надто незначений. Зрозуміло, існує розмаїття життєвих світів, релігій, культур і пов’язаних з ними звичаїв і традицій, як і багатоголосся мов, що належать до цих культур. І емпірично їх можна систематизувати, роз’єднувати чи об’єднувати, скажімо, як здійснюється систематизація цивілізацій у колективній монографії “Цивілізаційні моделі сучасності”<sup>158</sup>.

Звісно, такий поділ аж ніяк не можна заперечувати з емпіричного погляду, але він сумнівний нормативно. Адже в нормативному аспекті навряд чи можна обґрунтувати всезагальну значущість тих чи тих норм і цінностей тільки на основі емпіричних даностей, зокрема ціннісно-нормативних систем цивілізацій, ідентифікованих за географічними ознаками – “Заходу // Сходу”, “Півночі // Півдня”. Застосування такої метафорики в певних межах, зокрема в публіцистиці, ще припустиме, однак з наукового погляду не цілком коректне. Роблячи таким чином,

<sup>157</sup> *Mayer Th.* Globalisierung und Menschenrechte // *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*. In Memoriam Hans Jonas. EWD, B. 3. (D. Böhler, M. Stitzel u. a. (Hrsg.). – Münster: Lit, 2000. – S.318.

<sup>158</sup> *Цивилизационные модели современности*. – К.: Наукова думка, 2002.



ми знову (як і в разі з “глобальною етикою”) наражаємося на “географічну хибу”, про яку йшлося вище.

Такий підхід призводить до того, що незрідка все, що виникає на Заході, тлумачиться як таке, що є значущим тільки для Заходу. Скажімо, універсалістська етика розглядається тільки як прояв “волі до влади”, що забезпечує західним розвиненим країнам експансію у світі, а глобалізація і навіть універсалізація описуються тільки в термінах вестернізації (американізації), імперіалізму тощо, і на противагу їм висувається партикуляристська (контекстуалістська) етика. Наприклад, ідеолог антиглобалізму Гюнтер Вольфарт називає Габермасову універсалістську мораль “троянським конем” нового тоталітаризму, абсолютизму, фундаменталізму, етноцентризму і навіть морального імперіалізму: “Спроба універсалізувати моральні імперативи, тобто нав’язати іншим культурам моральні максими універсальної етики обов’язку, слід розглядати як нову форму морального імперіалізму”<sup>159</sup>. Проте така вульгарна критика морального універсалізму не враховує той факт, що універсалізм – це не матеріальна (субстанційна) етика цінностей, що має заступити іншу матеріальну етику, або підпорядкувати її собі, це формальна етика норм, яка висуває процедурні вимоги перевірки конкретних – етнічних, регіональних, національних, релігійних і т.п. – норм та цінностей на предмет їхньої значущості. Нагадаю також, що й на Заході універсалізм і права людини не були завжди самоочевидними. І в Європі за новочасової доби виникає і стратегічна, і комунікативна парадигми, позиція Гобса і позиція Канта, і ці позиції не можна ототожнювати, підміняючи комунікативний розум інструментальним, універсалістську позицію партикуляристською<sup>160</sup>.

Проте, прагнучи спростувати Кантів універсалізм, ми тим самим наражаємося на перформативну суперечність. Адже важливим складником універсалізму є визнання прав людини, а отже й прав належати до тієї чи тієї культури, етносу чи нації. І коли та чи та культура обстоює свою власну ідентичність, вона тим самим апелює до власних прав, водночас заперечуючи концепт права на визнання

<sup>159</sup> *Wohlfahrt G. Global-Moral? Über Familienähnlichkeiten und Analogien wider die Identität und die Homologie // Lütterfelds W. / Mohrs Th. (Hrsg.). Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele intellektueller Moral und Religion. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. – S. 81.*

<sup>160</sup> Таке ототожнення має давню історію, згадати хоча б промову В.Ф. Ерна “От Канта к Круппу”, в якій він зауважує: ентелехійна сутність гармат Крупа збіглася з найглибшим самовизначенням німецького духу в філософії Канта (*Эрн В.Ф. От Канта к Круппу // Эрн В.Ф. Сочинения. – М.: Правда, 1991. – С. 308–318*).

такої самоідентичності, оскільки сам концепт права (прав людини, національної ідентичності) західного походження. Однак згадаймо, сама боротьба за незалежність країн, що розвиваються, засадничувалася саме універсальним принципом визнання цих прав. А отже, заперечуючи універсалізм, ми тим самим заперечуємо і власні права, і право власної культури на самоідентичність.

Хоча тут варто зробити зауваження, що часто те, що західні країни використовують і експортують до інших країн від імені універсальних цінностей, прав людини, свободи, справедливості тощо, незрідка править за прикриття стратегічної парадигми, тобто партикулярних інтересів. Тоді універсалізм, засадничений комунікативною дією, спрямованою на досягнення порозуміння, підміняється глобалізмом, засадниченим стратегічною дією, спрямованою на досягнення цілей і ствердження інтересів надсуб'єктів економічної та політичної дій. У такому разі, справді, універсалізація підміняється глобалізацією як проявом імперіалізму, що сприймається в термінах євроцентризму, вестернізації, американізації тощо. У такій підміні криється неабияка небезпека дискредитації універсалістських норм і цінностей.

Тому важливим завданням не тільки західних, а й усіх інших країн є реалізація універсалістського принципу на глобальному рівні, адже його чинність і дія, як показав Кант, тільки й можливі на глобальному рівні як всесвітнє громадянське суспільство. Проте це завдання здебільшого наражається на низку суперечностей, спротивів, підмін і симулякрів. Як слушно зазначає Н. Татаренко, “глобалізаційні процеси контролюються і регулюються економічно сильними суб'єктами міжнародної економічної діяльності, та їхня орієнтованість здебільшого узгоджена з економічними та політичними інтересами держав-лідерів”<sup>161</sup>.

Тому універсалізм, який проявляється в позаконтекстуальних, позапартикулярних нормах і розвивається на основі комунікативної раціоналізації життєвого світу, керованої досягненням аргументативного порозуміння, часто підміняється стратегічною дією, спрямованою на досягнення партикулярних цілей і ствердження й реалізацію партикулярних інтересів. Це роблять свідомо і розвинені країни, видаючи партикулярні інтереси за універсальні, і країни, що розвиваються, коли, навпаки, універсалізм, що спирається на комунікативну передумову, звинувачують у стратегічній спрямованості, а модернізацію та гло-

<sup>161</sup> Татаренко Н.А. Глобализация как модель трансформации цивилизационных пространств // Цивилизационные модели современности. – С. 530.

балізацію описують тільки термінами “європеїзації”, “вестернізації”, “американізму”, “імперіалізму” тощо. І це роблять несвідомо, коли одразу досить складно за комунікативною дією вгледіти і розпізнати її стратегічний ерзац.

Те, що глобалізацію здійснюють передусім на основі економічної глобалізації, яка, своєю чергою, спирається на парадигму стратегічної дії, є справді фактом. Можна сказати, що на міжнародному рівні діє ще Гобсів принцип “природного стану”, або “війни всіх проти всіх”, оскільки не існує достатньо ефективних міжнародних інституцій на кшталт “світової держави”, які об’єднували б партикулярні інтереси й спрямовували б їх до спільного блага. Адже партикулярні інтереси дедалі могутніших транснаціональних корпорацій експансивно домінують над усіма іншими. Бюджети цих корпорацій подекуди перевищують бюджети навіть деяких розвинених країн, часто вступаючи в суперечність із цими інтересами.

Про це свідчить дослідження Біла Йоя, який у праці “Чому майбутнє не потребує нас” пише: “технології, які XX століття дістали свого застосування у виготовленні ядерної, біологічної, хімічної зброї масового знищення, були і є насамперед військового спрямування, їх розробляли здебільшого дослідницькі установи за державний кошт. Що стосується генних технологій, нанотехнологій і робототехніки, то вони передусім спрямовані на комерційні цілі й розвиваються здебільшого великими приватними корпораціями. Сьогодні, за доби триумфальної комерціалізації, технології у співпраці з наукою поставляють цілу низку мало не магічних винаходів, які обіцяють шалені, незнані досі прибутки. Ми підпорядковуємося агресії обіцянок цих нових технологій у межах нестримного глобалізованого капіталізму з його потужними фінансовими спонуканнями та конкуренцією”<sup>162</sup>. Цей капіталізм насамперед і розвивається на основі інструментальної дії, формальної раціональності, утворюючи закриту систему перетворених форм раціональностей, що спотворюють і комунікативну раціональність у глобальному масштабі. Така закритість і закапсульованість зрештою і призвела до глобальної економічної кризи. Тому закрита система цілераціональної дії потребує відкритої системи контролю метаінституцією комунікативної дії, політичним проявом якої постають інституції деліберативної демократії.

Звісно, що й у цій площині відбуваються і переговорні процеси, в яких досягається певне порозуміння, згода, на основі яких ухвалюють-

<sup>162</sup> Joy B. Warum die Zukunft uns nicht braucht // FAZ, 06.06.2000. – S. 49.

ся угоди, договори та ін. Проте здебільшого метою цих переговорів є досягнення компромісів у сфері інтересів через їх узгодження та координацію на основі стратегічної дії. І це вже є позитивним надбанням людства порівняно із застосуванням сили або погрози її застосування. Адже без таких переговорів світ перебував би у постійній конфронтації, а то й у постійному воєнному протистоянні – найрадикальнішому прояву стратегічної дії. Проте такі узгодження та взаємодії здебільшого не сягають морально-етичного рівня, засадниченого принципом універсалізації. Тому домовленості й досягнення згоди незрідка набувають вигляду змови, спрямованої проти “третьої сторони”. Такі домовленості мають ситуативний характер, вони зорієнтовані не на далекосяжні, а на близькі інтереси. Однак з огляду на сучасні, досить небезпечні технології така ситуація призводить до нових “ризиків і загроз”. Техніка і технологія тут відіграють не роль культури як чинника досягнення справедливості, а постають важливим інструментом панування та підкорення.

У публічній сфері цей процес відбувається завдяки застосуванню соціальних і політичних технологій, які посилюють медійними засобами ефективність політичної боротьби, вдаючись до маніпуляції думкою, фальсифікації результатів голосування тощо. Тут треба зважити на застереження, висловлені свого часу авторами антиутопій (О. Гакслі, Дж. Оруелом, В. Верфелем, Г. Казаком та ін.). Що стосується публічної сфери та громадянського суспільства, які розвиваються на основі сучасної медійної техніки, то за таке застереження може правити роман-антиутопія Ернста Юнгера “Геліополіс”, оприлюднений ще 1949 року.

У цьому романі йдеться, зокрема, про “фонофор” – пристрій, який миттєво встановлює та узагальнює громадську думку всіх мешканців планети, що завдяки цьому став “ідеальним засобом планетарної демократії, оскільки невидимо зв’язував кожного з кожним”. Проте така демократія – це демократія *напозір*, адже “право ставити запитання належало небагатьом. І хоча всі могли чути, про що йдеться, і сповіщати свою думку, *теми* для обговорення визначалися цими небагатьма”<sup>163</sup>.

Щоправда, Е. Юнгер був мислителем праворадикального штибу, і його навряд чи можна назвати справжнім прихильником демократії, однак такі застереження треба взяти до уваги, адже, на жаль, певні елементи такого негативного прогнозу справджуються вже сьогодні. Це проявляється не тільки в примітивних формах, пов’язаних з брутальною фальсифікацією результатів голосування,

<sup>163</sup> Jünger E. Heliopolis // Jünger E. Werke im 10 Bd. Bd. 10. – Stuttgart, 1963. – S. 291.

а й у набагато витонченіших маніпуляціях свідомістю громадян та їхніми комунікаціями, пов'язаних з прихованими перлюкутивами, спрямованих на введення в оману тощо. Наприклад, під час визначення рейтингу тих чи тих політичних сил (тих чи тих економічних суб'єктів) голосуванням у прихований від опитуваних осіб спосіб можна акцентувати на одній з ознак, властивій тій силі, яка оплачує це опитування. Тому коли не існує чітких процедур винесення питань на обговорення, врахування громадської думки і відповідного прийняття рішень, демократія, про що вже йшлося, дедалі більше перетворюється на симулятивну демократію. Можна сказати, що симулятивна демократія є не тільки наслідком недорозвиненості субсистеми комунікативної дії, а й пов'язана з недорозвиненістю субсистеми цілераціональної дії, внаслідок чого політична дія підміняється балаканиною, що не призводить до ефективних рішень і втілення їх у життя.

Така ситуація вкрай небезпечна для розвитку демократії як такої, адже з'являється втома громадян від “постійної балаканини”, коли нічого не вирішується, виникає зневіра в ефективності відповідних інституцій, а отже й синдром очікування “сильної руки”. Нагадаю, що жовтнева революція в Росії 1917 року відбулася внаслідок безпорадності тимчасового уряду, а захоплення влади нацистами у Німеччині 1933 року – результат слабкості Ваймарської республіки. Такі соціальні катаклізми були наслідком слабкості парламентаризму, а врешті-решт слабкості республіки, громадянського суспільства і громадського вирішення соціальних проблем.

У сфері вирішення екологічних проблем цей синдром проявляється в концепціях “екологічної диктатури”, “екологічного тоталітаризму”, “екологічного надзвичайного стану” тощо. Такий варіант як спосіб подолання екологічної кризи припускають навіть демократично налаштовані дослідники, наприклад Ганс Йонас, який не з чуток знав, що таке диктатура<sup>164</sup>. Однак коли демократичні інституції малоефективні у вирішенні екологічних проблем, тільки симулюючи їх вирішення, а екологічна ситуація загрожує катастрофою, то цілком зрозуміла така реакція, такі синдроми у дослідників і представників громадськості, що цим щиро переймаються.

Тому годі казати про те, що процес глобалізації розвивається і має розвиватися тільки на основі самоорганізації та саморегулювання економічних і політичних метасистем. За умов, коли гравці економічної

<sup>164</sup> Багато родичів Г. Йонаса загинули в нацистських концтаборах.

діяльності виходять на арену, так би мовити, в різних “вагових категоріях”, за якими стоять і державні надпотуги, говорити про те, що ринок як форма самоорганізації “виведе куди слід”, навряд чи правильно.

Так само, як в окремих розвинених країнах для приборкання таких надпотуг, які існували у вигляді монополій, впроваджувалося антимонопольне законодавство, так само і на світовому економічному рівні процес глобалізації має бути впорядкований “глобальним антимонопольним законодавством”, який приборкував би транснаціональні надпотуги. І так само, як у західних країнах вирішувалося “соціальне питання” запровадженням нових нормативних систем (побудова інституцій соціального ринкового господарства і соціальної держави), так само і у відносинах між розвиненими країнами і тими, що розвиваються, має бути впроваджено новий соціальний рамковий порядок, який враховував би і “нове соціальне питання” (відносини між країнами першого і третього світів), і “новітнє соціальне питання”, пов’язане з вирішенням проблем довкілля.

На глобальному рівні така нормативна система має бути створена і впроваджена за допомогою глобальних інституцій, зокрема й всесвітньої держави, яка вирішувала б проблему “війни всіх проти всіх” на світовому рівні, хоча в найближчій перспективі досягти цього досить проблематично. Та навіть якби це вдалося здійснити, залишалася б невирішеною проблема легітимації цих інституцій, яку навряд чи можна розв’язати поза вирішенням проблеми створення “всесвітнього громадянського суспільства”, інституцій деліберативної демократії на всесвітньому рівні. Такі інституції, з одного боку, є соціально-онтологічною умовою космополітичної універсалістської етики, з іншого – саме в цій етиці дістають свого виправдання на універсальну значущість.

Отже, людству ще доведеться створити інституції деліберативної демократії у всесвітньому масштабі, де предметом обговорення були б і людське довкілля, і природа людини, і природа загалом, і на основі таких обговорень приймалися б відповідні рішення, які були б чинними і обов’язковими для всього людства. Ціннісно-нормативне забезпечення тут має бути за дискурсивною макроетикою, яка передувала б і етосам окремих культур, і субсистемній “логіці речей” сучасного суспільства, зокрема й економічній раціональності. Радіус дії такої макроетики виходить далеко за межі сфери національних економік і потребує з огляду на процес поступальної економічної глобалізації планетарних масштабів відповідальності у сфері глобальної економіки.

Саме на основі етики дискурсу можна побудувати планетарну етику спільної відповідальності, яка буде універсалістською, тобто враховуватиме й поєднуватиме все знання: і знання природничих наук, і знання наук про дух, і безпосередні інтуїції життєвого світу, і позанаукову світоглядну мудрість попередніх генерацій, і уявне знання про прийдешні покоління. Адже комунікативний підхід не обмежується нашими сучасниками, він поширюється й на відповідальність *перед* майбутніми поколіннями *за* забезпечення можливостей їхнього існування. Та це відповідальність і перед пращурами, і навіть перед усією попередньою еволюцією. Отже, це відповідальність перед буттям як таким, перед усім Універсумом, в якому втілюється належне. Відтак основою сучасного Ціннісно-сміслового універсуму має стати Універсум дискурсу.



## Післямова

Таким чином, можна зробити висновок, що людина завжди, в будь-якій темпорально-просторовій точці прагнула і прагне до задоволення своїх потреб, а це аж ніяк не можна зробити без експансії у природу, без перетворення її на людське довкілля. Тому суперечність людини і природи є онтологічною даністю, що завжди супроводжувалося екологічними кризами того чи того масштабу. І подальший науково-технічний та економічний прогрес продовжуватиме цю експансію, а отже екологічна криза завжди поставатиме як перманентна проблема. Ми приречені на такі кризи, створюючи їх і долаючи їх, постійно потрапляючи до наступної. Тож навряд чи варто звертатися у вирішенні проблем, пов'язаних з теперішньою кризою, тільки до минулого досвіду, до того ж ідеалізуючи його.

Людина завжди шукала, шукає і шукатиме регулятивів своєї експансії у світ, щоб тією чи тією мірою її приборкати, що діставало свого прояву у відповідних моральних і правових нормах. До останньої третини XX століття головним принципом легітимації цих норм був антропоцентризм з тим чи тим радіусом дії. Тому морально-правові системи фактично нормували і регулювали відносини людей одне з одним щодо природи, де природа тією чи тією мірою була меншовагатиною категорією. Така морально-правова сфера йшла за потребами людини і суспільства. І така ситуація здебільшого залишається й сьогодні, загострюючи екологічні проблеми сучасності.

Однак сучасна екологічна криза та пошуки способів її подолання свідчать про те, що *не тільки* універсальна експансія людини в природу робить її винятковою істотою, яка здатна творити за міркою будь-якого виду (Маркс), а й *універсальна відповідальність* за все суще – ось що передусім робить людину винятковою у Всесвіті. Насамкінець я хочу знову звернутися до “Негативної діалектики” Т. Адорно, який, відповідаючи на запитання “як можлива філософія після Освенціму”, формулює категоричний моральний імператив: “щоб Освенцім не повторився знову, щоб нічого подібного більше не сталося”<sup>1</sup>. Поширюючи цю вимогу і на наші відносини з природою, ми повинні зробити геть усе, “щоб Чорнобиль не повторився знову, щоб такого більше не сталося!”. Звісно, цей імператив, так само як і адорнівський, не є універсальним, проте він вимагає від нас створювати такі соціальні інституції і обґрунтовувати такі моральні та

<sup>1</sup> Adorno Th. W. Negative Dialektik. – S. 358.

правові норми, аби, дотримуючись їх, запобігти подібним катастрофам у майбутньому. Для цього наші дії дедалі більше мають бути спрямовані на досягнення згоди людей між собою в аргументативному дискурсі, що забезпечувала б і злагоду з природою, аби ми з нею утворювали єдиний спільносвіт і жили у ньому разом. Тому екологічна криза з необхідністю спонукає нас не тільки до довершення проекту просвітництва, внаслідок чого не тільки люди, а й усі складники природи стали б співрівними, а й до довершення започаткованої за доби осьового часу універсалістської етики перенесення її також і на відносини людини з природою, отже до поширення відповідальності людей за природний спільносвіт на все суще.

Це, зрештою, й стало б достеменним свідченням не тільки науково-технічного та економічного прогресу, а й прогресу морального, а отже прогресу людства як такого. Таке прагнення довершення універсалістської етики спонукатиме нас і надалі до пошуку конкретизації відповідної часу морально-етичної формули, що має стати й легітимативною інстанцією і для права, яке містиме й норми, що регулюють відношення людини та природи, а також для відповідної легітимації всіх інших соціальних інституцій.

Саме на цій морально-правовій основі потрібно здійснювати переорієнтацію науки, техніки і господарства на цінності, які налаштовували б на створення спільносвіту людини з природою, де конкуренція була б рушієм розвитку, а солідарність людей між собою та навколишнім світом створювала б у цій конкуренції протизважелі, які уможливлювали б справедливість у цих відносинах. Треба підпорядкувати морально-правовому контролю людства нашу інструментально-стратегічну експансію у світ, причому морально-правові категорії мають бути обґрунтовані дискурсом зрілих громадян, регулятивною ідеєю якого є ідеальна комунікація, побудована за відповідними правилами аргументації, тобто ідеальний дискурс.

Сам дискурс, в якому обговорюватимуться і вирішуватимуться конкретні, відповідні ситуації, проблеми, має спиратися на контрфактичні, позаемпіричні підвалини. Адже не вийшовши за межі емпіричної дійсності і щодо природи, і щодо самого дискурсу, люди навряд чи спроможні подолати суто інструментальне ставлення до світу, а отже й дістатися логосу, який містить не тільки реальне, а й ідеальне, вищим пунктом якого є добро. Промовляючи, точніше аргументуючи, створювали б вони майбутні світи, промовляючи, оцінювали б вони створене, сподіваймося, як добре!

Завершити своє дослідження я хотів би притчею Мартіна Бубера з хасидських оповідань, що її надібав у Вітторіо Гьосле, перекладаючи його працю “Практична філософія в сучасному світі”. У зібраних Мартіном Бубером оповідях хасидів ідеться про бідного равина Айзіка, сина Єкеля з Кракова; той не раз бачив сон, що кликав його йти до Праги: під головним мостом, мовляв, він знайде скарб. Урешті-решт раві залишив Краків і, діставшись Праги, кілька днів пильнував за солдатами, які охороняли міст. Аж доки до нього не підійшов капітан і не спитав, що він тут робить; Айзік і розповів йому про свій сон, утім, капітан тільки висміяв його: дурниця, мовив він, адже він теж не раз бачив сон, який кликав його йти до Кракова, аби в оселі бідного раві Айзіка, сина Єкеля, в кутку під припічком знайти скарб. Ти маєш рацію, відповів бідний раві і пішов геть; повернувшись додому, він надібав у кутку під припічком обіцяний йому уві сні скарб<sup>2</sup>.

Цією притчею Гьосле завершує свій розділ, присвячений проблемі відносин країн першого й третього світів, зауважуючи при цьому таке: “Я не в захваті від того аспекту цієї оповіді, який свідчить про нещирість, та я певен, що ця оповідь чимось таки повчальна, перший світ не подолає власної кризи ідентичності, якщо він не ставитиметься з увагою до пошуку ідентичності третім світом й не поважатиме цей пошук”<sup>3</sup>.

Цю думку можна поширити й на ставлення людини до світу загалом – на світ людей і позалюдський світ. Людству не подолати кризи ідентичності, якщо воно не поважатиме ідентичність Іншого та Інакшого, хай це буде інша людина, країна, культура, прийдешні покоління та позалюдська природа. Знайшовши Іншого та оберігаючи його як скарб, ми можемо розпізнати скарб і у власній домівці, і у власній душі. Однак у такому пошуку нам треба бути щирими, не прагнучи перехитрувати одне одного, а також природу, задля досягнення тільки своїх власних егоїстичних інтересів, задоволення лише власних потреб. Адже що дужче ми цього прагнемо, що дужче цим переймаємося, нехтуючи всім нашим оточенням, то дужче ми завдаємо шкоди й самим собі. Тільки на основі щирості, уваги та поваги можна досягти такого порозуміння між іншими людьми, народами та культурами і сподіватися на розуміння й порозуміння з боку прийдешніх поколінь. Таке порозуміння стало б також і основою для пошуків дороговказів на шляхах досягнення злагоди

<sup>2</sup> Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – С. 178–179.

<sup>3</sup> Там само.

і з природою. Воно могло б справді стати мірилом не тільки гуманізму, а й гуманного ставлення до всього сущого.

Однак, керуючись тільки доброю волею окремих людей та їхнім прагненням до взаємності, навряд чи можна такого порозуміння досягти. Для цього потрібне, так би мовити, твердіше підґрунтя, засадничене об'єктивним духом соціальних інституцій. Проте їх ще тільки доведеться сформувати, а для цього потрібен тривалий процес навчання і в онтогенетичному, і у філогенетичному вимірах, і на рівні окремих людей, і на рівні країн, народів і культур, в яких би ці інституції були втілені. Цей процес навчання разом з людиною проходитиме й природа, аби разом з людиною дістатися того рівня, коли і людина, і природа утворюватимуть справжній спільносвіт злагоди між собою і визволять одне одного від знищення і забуття.

Отже, нам не подолати кризи, якщо ми не ставитимемося до Іншого та Інакшого (ближнього й дальнього) з увагою та повагою, якщо не слухатимемо його мову, не зважатимемо на його аргументи. Не подолати кризи, не поважаючи інших культур, інших народів, не дбаючи про справедливість у цих відносинах. Нам не подолати кризи, якщо ми з увагою й повагою не ставитимемося до майбутніх поколінь, надаючи їм шанс вирішувати *самим* ті проблеми, які поставатимуть перед ними. А для цього ми маємо подбати про те, щоб залишити їм у спадок умови їхнього існування, зберегти їм природу для життя.

Годі й казати про подолання цієї кризи, якщо ми не ставитимемося з увагою і повагою до природи, поважаючи її гідність і права, – від біотопів найпростіших організмів і вищих тварин до неорганічної природи і Всесвіту загалом. І я сподіваюся, що в Універсумі дискурсу як універсалистській етос-етиці гідність людини й шанування природи реалізуються у своїй єдності, принаймні правитимуть за ідеал, до якого варто прагнути.

## *Іменний покажчик*

- Агрикола Г.І. 136  
Адорно Т.В. 19, 213, 214, 231, 256, 276, 277, 398  
Айзенштадт С. 80  
Айхлер В. 384  
Амері К. 64  
Андерс Г. 167  
Андрухов П. 283  
Апель К.-О. 21, 22, 45, 158, 163, 165, 173, 195, 205, 216, 232, 235, 236, 238, 244, 247, 275, 287, 289, 291, 351, 355, 365, 370, 371, 374, 375, 383  
Арагонський Ф. 89  
Арендт Х. 57  
Арзаканян Ц.Г. 47  
Аристотель 21, 23, 48, 51-54, 56, 64, 110, 232, 287, 289, 304, 344, 351  
Ауер А. 64, 229, 344
- Б**  
Б'юкенен Дж. 365  
Баєрц К. 30, 178, 284  
Бауман З. 372  
Бауш Т. 337  
Баумгартнер Г.М. 174  
Бек У. 173, 370, 371  
Бекер Г.С. 352  
Бекон Ф. 41, 45, 46, 79, 93, 94, 96, 101-104, 134, 161, 162, 167, 284, 308  
Беньямін В. 212, 214  
Бехштайн Й. М. 141  
Бісюк Ю.А. 301  
Бицилли П.М. 68  
Бінсвангер Г. 360  
Бломе-Дрез Ф. 339, 340, 342, 353  
Блох Е. 76, 214, 232, 293, 308, 313, 316, 333, 364  
Блюдорн І. 26, 29, 217- 220,
- Блюменберг Г. 67, 101, 104, 139, 140, 194, 195, 293  
Богачов А. 79, 173  
Бодриар Ж. 215  
Бональд Л. г.А. де 136, 378  
Бонгьофер Д. 358  
Брайтгаупт Ф. 77  
Бубер М. 400  
Бурен Ф. 26  
Бурківський І. 20  
Бьолер Д. 154, 155, 173, 174, 185, 201, 232, 235, 237-239, 286, 287-2909, 298-300, 336, 339, 351, 355, 356, 358, 365, 371  
Бьолер-Аурас Х. 36  
Бьом У. 79, 173  
Бьоме Г. 14, 212, 213, 281
- В**  
Валіцький А. 283  
Ван Гог 113  
Вебер М. 101, 112, 119, 133, 134, 152, 167, 168, 299, 308, 311, 338, 351, 356, 380  
Вернер М. 237, 248  
Верфель В. 394  
Вєдров О. 238, 336  
Викерт У. 79  
Віндельбанд В. 127  
Волжский В. 109  
Вольфарт Г. 391
- Г**  
Габермас Ю. 21, 22, 26, 34, 72, 165, 173, 179, 180, 232, 234-236, 241, 244, 273, 275, 276, 279, 281, 282, 286, 294, 296, 297, 307, 313, 320, 329, 333, 339, 351, 356, 358, 371-374, 377, 378, 386, 391  
Гадамер Г.-Г. 79

- Гаск Ф.А. фон 351  
Гайдегер М. 15, 55, 57, 58, 71, 81, 113, 114, 119, 123, 133, 177, 190, 200, 201, 231, 237, 283  
Гайне Г. 83, 84, 86  
Гайнрих VII 87  
Гакслі Дж. 198  
Гакслі О. 394  
Галілей 107, 111  
Гальтон Ф. 150  
Гаммурані 84, 85  
Гантінгтон С.П. 374  
Гардашук Т.В. 9, 29, 278  
Гастедт Г. 16, 209, 325  
Гаускност Д. 218, 219  
Гаштедт Г. 325  
Гегель Г.В.Ф. 20, 38, 39, 48, 56, 66, 74, 115-117, 127, 148, 149, 243, 267  
Гекель Е. 26-28, 49, 178, 358, 363  
Гелен А. 41, 44, 75, 76, 118, 206, 237, 239, 300, 304, 313, 330, 333  
Геракліт 41, 48, 55  
Гердер І.Г. 76, 138, 374  
Герман Л. 174, 319  
Гете Й.В. 135, 222, 281  
Гіденс Е. 216  
Гілел 79  
Гіпократ 54, 58, 85, 321  
Гітлер 154, 155  
Гоман К. 276, 340-342, 353-355, 359, 365  
Гомер 305  
Гомперец Т. 54  
Горкгаймер М. 26, 105, 165, 214, 215, 256  
Горлов А. 301  
Горохов В. 47  
Горький М. 160  
Гофстеде Г. 389  
Гронке Г. 246, 373, 374  
Гугенбергер Б. 182  
Гуревич А. 68, 69  
Г'юм Д. 23, 118, 119  
Гьольдерлін 283, 311  
Гьосле В. 22, 31, 39, 79, 81, 115, 173, 202, 217, 232, 269, 277, 278, 304-306, 311, 312, 318, 319, 360, 379, 400  
Гьофе О. 16, 32, 36, 79, 173, 174, 177, 185, 321, 325  
Дарвін Ч. 26, 27  
Декарт Р. 22, 104, 105, 107, 108, 111, 134, 286  
Дерлінг Ф. Ф. 177  
Десауер Ф. 309, 310, 327  
Джой Б. 225, 393  
Діоклетіан 86  
Дьоберт Р. 187  
Дюркгейм Е. 48, 134  
Едуард I 88  
Енгельс Ф. 142, 145, 285  
Енценсбергер Г. М.  
Ерн В. 391  
Ерхарт Л. 350  
Есфельд М. 281  
Єрмоленко А. 11, 15, 19, 20, 25, 34, 45, 238  
Єрмоленко В. 11, 19, 67, 214  
Зарубін В. 161  
Зімел Г. 134, 152, 349,  
Зігер Б. 253, 261, 278  
Зіферле Р.П. 46, 94, 97, 100, 136, 145  
Зомбарт В. 112, 152, 153, 157  
Игнатовская Н. 65  
Ісая, пророк 69  
Йоган Павло II, папа Римський 312  
Йой Б. 393  
Йольмюлер В. 364  
Йонас Г. 15, 19, 57, 59, 61, 79, 111, 173, 174, 179, 182, 185, 187, 188, 190, 191, 193, 195, 199, 202, 203, 205, 208, 225, 226, 230, 239, 241-243, 247, 252, 268, 269, 272, 303, 336, 395

- Казак** Г. 394  
**Кампе** Й.Г. 200  
**Канак** Ф. 9, 31, 278  
**Кант** І. 20, 22, 23, 25, 29, 35, 36, 38, 39, 45, 78-80, 100, 107, 108, 112, 115, 118, 119, 124-133, 140, 154, 170, 178-180, 188, 191, 202, 211, 221, 228-230, 232, 236, 237, 240, 242, 247-251, 267, 276, 281, 286, 287, 295, 298, 317, 333, 335, 341, 346, 347, 353, 359, 366, 372, 373, 380, 383, 386, 391, 392  
**Кап** К.В. 309, 361  
**Карл** VI 89  
**Карл Великий** 87  
**Карпенко** К. 280  
**Касірер** Е. 39, 107  
**Кисельов** М. 9, 11, 31, 278  
**Кисельова** О. 225  
**Кислюк** О. 52, 54  
**Коваль** Д. 51  
**Козловські** П. 240, 249, 270, 271, 338, 344, 346, 347, 358, 361, 365, 389  
**Кольберг** Л. 39, 75, 239, 388  
**Кольман** У. 226, 227  
**Коновалова** Л. 150  
**Конфуцій** 79  
**Костюк** К. 24, 339, 340, 342, 353  
**Кравченко** О. 278, 330  
**Кребс** А. 33  
**Кримський** С. 42, 79, 366-368  
**Крингс** Г. 170  
**Крисаченко** В. 9  
**Крузіус** Х.А. 118  
**Кулгасва** М. 105, 215  
**Кульман** В. 227, 232, 238  
**Кун** Т. 21, 22, 30  
**Курбатова** С. 24, 339, 340, 342, 353  
**Кушаков** Ю. 56  
**Кушнір** М. 115  
**Кюнг** Г. 79, 190, 243, 374, 375  
**Кьоніг** Р. 348  
**Лаймбахер** Й. 264  
**Ленін** В. 283  
**Ленк** Г. 174, 322-325, 327  
**Ленц** З. 158, 166  
**Леопольд** А. 173, 189  
**Лой** А. 232  
**Лок** Дж. 113, 261  
**Лоренц** К. 195  
**Лук'янець** В. 233, 234, 278, 330  
**Луман** Н. 17, 44, 107, 116, 118, 206, 288, 237, 310, 338, 349, 351, 356, 359, 369  
**Ляйбніц** Г.В. 97, 111  
**Льовіт** К. 202  
**Маср** Т. 389, 390  
**Маср-Абіх** К.-М. 25, 46, 64, 111, 116-118, 120, 121, 137, 139, 141, 187, 189, 191-193, 196, 200, 203, 214, 221, 227-229, 240, 241, 247, 262-264, 267, 278, 281-286, 329, 333, 334, 358, 359, 363, 364, 382, 387  
**Макклоскій** Г. 267  
**Маковский** М. 55  
**Малахов** В. 11, 232  
**Мангер** Г. 342  
**Марквард** О. 174, 216  
**Маркл** Г. 74, 282, 283  
**Маркс** К. 42, 51, 52, 110, 114, 116, 142, 145, 196, 213, 214, 216, 225, 228, 256, 257, 276, 285, 308, 330, 333, 336, 364  
**Маркузе** Г. 285, 286, 308, 313, 329, 333  
**Мартенс** Е. 16  
**Марушевський** Г. 190, 208, 209, 221  
**Маслікова** І. 341, 352  
**Мауер** Р. 38, 244  
**Мельничук** О.С. 212  
**Меншинг** Г. 82  
**Местр** Ж.М. де 136, 378  
**Михайлов** А. 113  
**Мід** Дж. 76, 124, 235  
**Міл** Дж.Ст. 112  
**Мітельштраз** Ю. 168, 193, 228, 229  
**Мойсей** 85  
**Моїсєв** М. 19, 20, 24, 34



Монтеск'є Ш. 261  
Мороз О. 278, 330  
Мур Дж. 32, 185, 202, 373  
Мюлер А. 136, 143, 174  
Мьозер Ю. 148

**Нагель** 138  
Назаретян А. 226  
Ніцше Ф. 41, 56, 77, 78, 133, 158, 292  
Новалис 136-139, 141, 214  
Нойгайслер А. 186  
Нонненбрух Ф. 157  
Норденстам Т. 174

**Оельмюлер** В. 174, 364  
Озадовська Л. 278, 330  
Ойкен В. 338, 350  
Ортега і Гасет 310  
Оруел Дж. 394  
Осадчук Р. 115  
Осія, пророк 63  
Островський О. 159  
От К. 324, 327, 328  
Офтсі А. 174

**Павленко** Ю. 42  
Павличко С. 56  
Павло VI, папа Римський 172  
Пальм Г. 26  
Парсонс Т. 107, 288  
Паск Г. 316  
Песмор Дж. 176  
Песталоцци Г. 100  
Петрушат Й. 29  
Піпич А. 225  
Піхт Г. 181, 182  
Платон 40, 41, 49, 51, 64, 67, 303  
Пліній 58  
Поліщук Н. 216  
Попер К. 113  
Попович М. 11, 234  
Прехт Г. 63, 64  
Протагор 40, 61, 303  
Пустовіт С. 295

**Райт** Г.Г. 32  
Рап Ф. 93, 317  
Ренч Т. 34, 202, 373  
Решер Р. 34  
Ридель М. 172  
Риель В. Г. 148  
Ритер Й. 216, 217, 227  
Ритер Г. 154  
Розенберг А. 154  
Рок М. 312  
Ролз Дж. 272, 325  
Рополь Г. 216, 307  
Рорті Р. 79, 173  
Рудольф Е. 149  
Русо Ж.-Ж. 100, 127

**Саагун** Б. де 196  
Сартр Ж.П. 26  
Северус А. 86  
Сен А. 336  
Сердюк О. 341  
Сидоренко Л. 9  
Симкин Г. 190, 205, 210  
Скірбек Г. 174, 234, 329, 333  
Слотердайк П. 26  
Слюсарев Г. 105  
Сміт А. 112  
Сноу Ч. 120  
Сократ 60, 236, 304  
Соловей Г. 350  
Софокл 57  
Ставнюк В. 17  
Сутор Б. 24

**Тарасенко** М. 9  
Тарашук П. 56  
Татаренко Н. 392  
Тихолаз А. 48  
Тінеман А. 27, 178  
Тітель Г. 20  
Трайб Л. 177  
Тугендгат Е. 21  
Тур М.Г. 232  
Тургенєв І. 159, 160

- Ульрих Г. 232  
Ульрих О. 314-316, 321, 322  
Ульрих П. 72, 73, 307, 339, 351, 355-358, 361, 365, 383  
Ур-Намму 83
- Ф**айгінгер Г. 125, 126, 246  
Фетчер І. 255  
Ф'еланд Р. 174, 241, 242, 245  
Фіхте Й.І. 38, 107-109, 115, 241, 286  
Флоренський П. 69  
Франкена В. 187  
Фридрих Вільгельм І 122  
Фридрих ІІ 90  
Фрезер Д.Д. 62, 63  
Фуко М. 382  
Фукуяма Ф. 297  
Фургер Ф. 232
- Х**авхун В. 215
- Ц**ильман Р. 166  
Цимер Е. 294, 296  
Цицерон 58, 59
- Ч**ехов А. 159  
Чижевський Д. 194
- Ш**аблій О. 238, 336  
Шадевальд В. 48, 49, 305  
Швайцер А. 60, 66, 111, 186, 187, 191, 192, 199, 205, 207, 208
- Шеклі Р. 210  
Шелер М. 44, 77, 78, 199, 200, 206  
Шелінг Ф.В.Й. 39, 124, 140, 143, 144, 177, 214, 256, 378  
Шефтсбері А. 99  
Шилер Ф. 57, 242  
Шлегель Ф. фон 115, 139  
Шліт М. 64, 187, 232  
Шмідт Г. 319  
Шмідт К. 351  
Шнайдер Д. 342  
Шнедельбах Г. 21  
Шопенгауер А. 61, 140, 199  
Шпеман Р. 177, 199, 208  
Шпенглер О. 105  
Штульман-Лезц Р. 178, 179, 183, 184  
Шульце-Наумбург П. 146  
Шумер Й. 330, 332  
Шюц А. 201  
Шьоніхен 154
- Щ**ириця Т. 11  
Щукин К. 59
- Ю**кскюль Я.фон 26, 43, 44, 178, 195, 206  
Юнгер Е. 155, 157, 394  
Юнг Р. 313
- Я**сперс К. 79, 83, 109, 311  
Яшук Т. 50

# **Yermolenko Anatoliy**

## **Social ethics and ecology.**

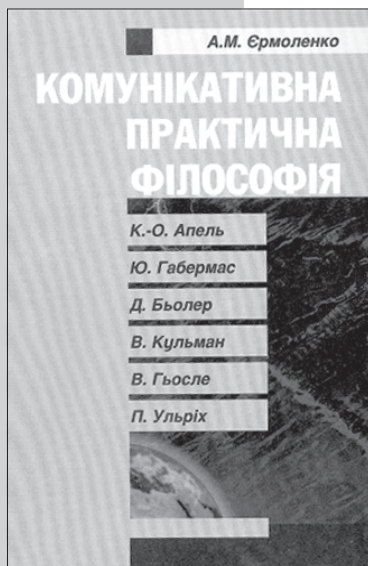
### **Human dignity-respect for nature**

#### ***Contents***

<b>Foreword</b> .....	9
<b>Chapter I. Preliminary remarks to ethical critique of ecological reason</b>	
I.1. Environmental crisis as a moral and ethical challenge for humanity .....	13
I.2. On new ethical paradigms .....	19
I.3. Discourse of ethics and ecology as a complex problem.....	31
<b>Chapter II. Anthropogenesis and controversies in relations         between human beings and nature</b>	
II.1. Human being as a “deficiency creature”; its environment .....	40
II.2. Ethos as “location” of the human being .....	54
II.3. Word’s power in a “World book” Bible’s idea of “consent with the nature” .....	66
II. 4. “Will to power” and “Will to mutuality”. Golden rule of morality .....	72
II. 5. Ecology and law in pre-industrial history .....	81
<b>Chapter III. Modern paradigm of conquering nature;         ethics of the autonomous subject</b>	
III.1. Modern rationalism and human instrumental expansion to nature .....	93
III.2. Nature as an external environment of a social system.....	107
III.3. Autonomous ethics and moral and legal questioning of nature .....	118
III.4. Anti-Faust reaction to modernization; agricultural and nationalist utopias .....	135
III.5. Transformation of treatment of nature in “real” totalitarian utopias.....	151
<b>Chapter IV. New paradigm of human action and environmental         crisis as a moral and ethical challenge to humanity</b>	
IV.1. Ecological expansion and some strategies to rehabilitate practical reason .....	166

IV.2. Renewed attention to ecological responsibility	
Overcoming anthropocentrism as an ethical problem .....	181
IV. 3. “World as a Book” and understanding of nature .....	193
IV. 4. Nature preservation utopia and ecologic scepticism .....	204
IV.5. Substantiation of principles of an ecological ethics .....	220
<b>Chapter V. Discourse-ethical substantiation of practical philosophy, as a theoretic condition to overcome environmental crisis</b>	
V.1. Paradigm change: from philosophy of conscience to philosophy of communication. Ethics of common responsibility .....	231
V.2. Universal environmental and ethical categorical imperative .....	240
V.3. Civil society as a moral and ethical category of environmental communication .....	254
V.4. Transformation of the legal reason: from human rights to nature rights.....	262
<b>Chapter VI. Applied aspects of discourse ethics at the time of environmental crisis</b>	
VI.1. Science and a new rationality problem.....	275
VI.2. Practical philosophy of technology. Technology as a key ethical problem.....	302
VI.3. Ethical transformation of economic rationality. Moving to social, environment-friendly and ethical market economy .....	335
VI.4. Globalistic vs universalistic ethics of co-responsibility ethics .....	366
<b>Afterword</b> .....	398
<b>Names index</b> .....	402

В цій серії вийшли в світ такі видання:



*Єрмоленко А.М.*

Комунікативна практична філософія. Підручник, Київ: 1999. – 488 с.

Підручник Анатолія Єрмоленка (нар. 1952 р.) присвячено висвітленню проблем сучасної практичної філософії як прикладної етики, які розробляють на засадах комунікативної парадигми К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, Д. Бьолера, В. Кульмана, П. Ульріха, В. Гьосле. Це проблеми дискурсивного обґрунтування принципів моралі, взаємовідношення універсалістських

норм з цінностями традиційних етосів соціокультурних життєвих форм, функціонування моральних належностей у системах сучасного суспільства – політиці, економіці, науці тощо. Зміст комунікативної теорії розкривається у порівнянні з класичною філософією моралі, а також на тлі дискусій її представників з теоретиками постмодернізму, неоконсерватизму, комунітаризму, неомарксизму, системної теорії тощо. Обґрунтовується значення комунікативної етики відповідальності для ціннісної переорієнтації та духовно-морального оновлення суспільства, розв'язання політичних та етнічних конфліктів, вирішення екологічних проблем.

Праця містить також переклади статей провідних представників комунікативної практичної філософії К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, В. Гьосле.



В цій серії вийшли в світ такі видання:



*Йонас Г.*

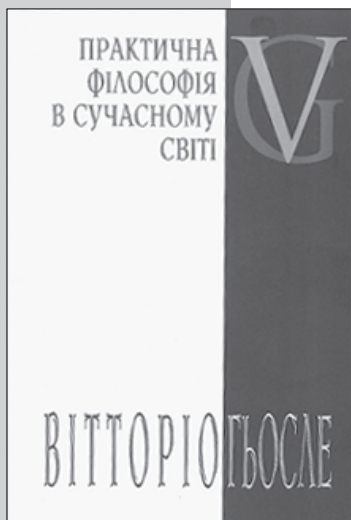
Принцип відповідальності.  
У пошуках етики для техно-  
логічної цивілізації  
(переклад А. Єрмоленка,  
В. Єрмоленка, примітки,  
післямова А. Єрмоленка). –  
Київ: Лібра, 2001. – 400 с.

**К**нижка видатного німецько-американського філософа Ганса Йонаса (1893–1993) – про нову етику відповідальності, нагальна потреба в якій зумовлена глобальним характером сучасної науково-технічної цивілізації. Критикуючи

обмеженість антропоцентризму в етиці, Г. Йонас підпорядковує етику онтології, в якій поєднує імператив збереження буття людини з імперативом збереження буття природи. На противагу формальній етиці норм Йонас висуває матеріальну етику цінностей, яка на основі “евристички страху” та концепту “переваги негативних прогнозів над позитивними” має запобігати такій активності людини, що за своїми глобальними наслідками була б згубною для людини та природного довкілля. Принцип відповідальності розбудовується на противагу “принципу надії”. Е. Блоха, іншим утопічним (марксистським і неомарксистським конструкціям майбутнього), а також ліберально-прогресистським моделям розвитку сучасного суспільства.

# – Vernunft und Gesellschaft

**В** цій серії вийшли в світ такі видання:



## *Гьосле Вітторіо.*

Практична філософія в сучасному світі (переклад з німецької, примітки та післямова А. Єрмоленка). – Київ: Лібра, 2003. – 250 с.

**В** книжці німецько-американського філософа Вітторіо Гьосле (нар. 1960 р.) йдеться про те, що легітимація етичних норм в секуляризованій культурі вже не може спиратися на традиційний етос та релігію, а потребує теоретичного обґрунтування, хоча

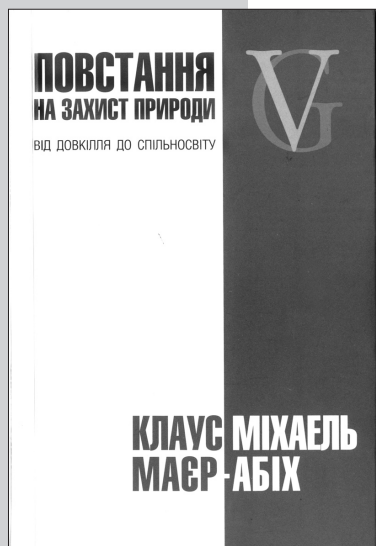
весь духовний клімат ще не надто сприяє виконанню цієї вимоги. Зібрані в цій книжці статті з етики, як зазначає сам автор, не претендують на довершеність та остаточну відповідь на складні запитання сучасності, однак, варто зауважити, що вони є вагомим внеском до цієї справи. В книжці практична філософія розглядається у поєднанні з метафізикою, трансцендентальною та політичною філософією, здійснюється пошук відповідей на конкретні питання етики в сучасному світі.





## – Vernunft und Gesellschaft

В цій серії вийшли в світ такі видання:



*Кlaus Michael Maer-Abitz.*

Повстання на захист природи.  
Від довкілля до спільносвіту.  
Переклад з нім., післямова,  
примітки Анатолія Єрмоленка. –  
Київ: Лібра, 2004. – 196 с.

**К**раїни реального соціалізму, підійшовши до безодні кризи довкілля ще ближче, аніж країни з ринковою економікою, з крахом своєї економічної системи дістали ще один шанс просунутися напрямом розвитку ринкової економіки.

Безтурботність і недалекоглядність, з якими цей шанс осягається, містять небезпеку принаймні таких самих руйнацій, які проявилися на щаблі піднесення економіки після Другої світової війни. Саме в екологічній кризі постає цілковитий егоїзм ринкової економіки, яка є і джерелом життя, і водночас руйнує його засади, так само як і свої власні. Покласти цьому край можна тільки всеосяжним повстанням на захист природи.

# – Vernunft und Gesellschaft

В цій серії вийшли в світ такі видання:

СВІТ ЯК КНИГА

ГАНС  
БЛЮМЕНБЕРГ

*Ганс Блюменберг.*

Світ як книга.

Переклад з нім., передмова, коментарі Володимира Єрмоленка. – Київ: Лібра, 2005. – 544 с.

Твір німецького філософа та історика ідей Ганса Блюменберга (1920–1996) “Світ як книга” є дослідженням епізодів історії метафори “книги світу” від її джерел до XX століття. Персонажами цієї історії є Августин і Бонавентура,

Плотін і Ніколай Кузанський, Галілей і Томазо Кампанелла, Грасіан і Берклі, Декарт і Монтень, Кант і Реймарус, Гете і Новаліс, Шопенгауер і Фройд, Флобер і Маларме, Шредингер і Мішер...

Світ як книга сприятиме новому погляду на українську, передусім барокову, традицію, поглянути на неї не тільки в контексті європейського класичного і барокового неоплатонізму, а й на тлі подальшого розвитку метафори в пізньопросвітницькій і романтичній літературі, аж до авангардової новорелігійної естетики початку XX століття.

*Наукове видання*

**Серія VG**

**Анатолій Миколайович Єрмоленко**

# **СОЦІАЛЬНА ЕТИКА ТА ЕКОЛОГІЯ**

**Гідність людини – шанування природи**

Монографія

Літературний редактор Н. Цісик

Коректор Н. Лісова

Підписано до друку 08.2010.

Формат 60х90/16. Гарнітура Times New Roman.

Умовн. друк. арк. 26. Обл. вид. арк. 24,8.

Наклад прим. 1000. Зам.

Видавництво “Лібра”

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб’єктів

видавничої справи ДК № 26 від 31.03.2000

Поштова адреса: 01032, Київ-32, а/с 68. E-mail: libra-k@i.com.ua

Ідентифікаційний код 21554843

Надруковано ЗАТ “Віпол”

Київ, вул. Волинська, 60

- Єрмоленко А.М.**
- Є 69 Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. Монографія. – К.: Лібра, 2010. – 416 с.
- ISBN 978-966-7035-96-9**

У цій книжці розроблено одну з найважливіших проблем соціальної етики, а саме обґрунтування та застосування моральних належностей на засадах дискурсивної етики спільної відповідальності за умов екологічної кризи. Проблематика співвідношення етики та екології конкретизується дослідженням соціокультурних чинників генези екологічної кризи, її загострення в сучасному суспільстві, аналізом легітимацийних, орієнтаційних і регулятивних функцій етичних норм і цінностей щодо таких соціальних систем, як наука, техніка, політика, економіка тощо. Здійснено пошуки створення соціально-екологічно спрямованого ринкового господарства за умов глобалізації на основі інституцій деліберативної демократії та універсалістської етики дискурсу.

Для науковців, студентів і аспірантів, які цікавляться проблемами практичної та соціальної філософії, філософії моралі, етики та екології.

ББК 87.6