
ПАНОРАМА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

Анатолій Єрмоленко

ЕРМОЛЕНКО Анатолій Миколайович — доктор філософських наук, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — практична філософія, комунікативна філософія, сучасна німецька філософія.

КОНЦЕПТ “СПІЛЬНОСВІТУ” В ПРАКТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ПРИРОДИ МАЄР-АБІХА

Книжка сучасного німецького філософа Клауса Міхаеля Маєр-Абіха “Повстання на захист природи. Від довкілля до спільноsvіту”¹, переклад розділу з якої нижче пропонувано українському читачеві у цьому числі часопису, сподіваємося, зробить певний внесок у становлення нової екологічної свідомості та відповідної довкіллю практики. Адже Маєр-Абіх — знаний у світі представник екологічної етики, один з протагоністів практичної філософії природи, яка, на жаль, перебуває ще у зародковому стані. Свою концепцію він розробляє на засадах філософії голізму, започаткованої в Німеччині його батьком — Адольфом Маєр-Абіхом. Ідея створення голістської етики, а також реконструкція культурної історії природи є подальшим розвитком думок, висловлених у попередніх працях дослідника: “Шляхи до миру з природою” (1984), “Межі ядерної економіки” (разом з Б.Шефольдом, 1986), “Наука задля майбутнього” (1988), “Від

¹ Див.: *Meyer-Abich K.M. Aufstand für die Natur. Von den Umwelt zur Mitwelt.* — München. 1990.

дерева пізнання до дерева життя” (1997)¹. Ця книжка є також сходиною до створення фундаментальної праці “Практична натурфілософія” (1997)².

Практична філософія Маєр-Абіха — це філософія відповідальності і за збереження людства, і за збереження природи. Засадовою для концепції відповідальності, докладно розробленої у третьому розділі книжки (“Відповідальність за природу”), є восьмищаблева етика сучасного американського філософа Вільяма Франкени. Маєр-Абіх наголошує на тому, що людина відповідальна за: 1) саму себе (егоцентризм); 2) своїх близьких (непотизм — мораль роду); 3) дальніх у своїй країні (націоналізм); 4) сучасне людство як спільноту людей, близьких та далеких (антропоцентризм сучасників); 5) людство як таке, зокрема, попередні та прийдешні генерації (антропоцентризм загалом); 6) вищі тварини (мамалізм); 7) живі істоти (біоцентризм); 8) світ як цілісність (фізіоцентризм). Йдучи цим напрямком, дослідник прагне не тільки подолати антропоцентризм в етиці (зокрема й колективний), а й, не обмежуючи предметне поле відповідальності живими істотами (на кшталт “благоговіння перед життям” А.Швейцера), побудувати фізіоцентристську етику на засадах голізму. Головні ідеї голістської етики викладено у четвертому розділі книжки. Це має бути не тільки відповідальність за інших людей, не тільки відповідальність за тварин та рослин, а й відповідальність за всі речі, створені людиною і не створені нею, оскільки “не людина є мірою всіх речей, а все, що нас оточує, є мірою нашої людяності”³.

¹ Див.: *Meyer-Abich K.M. Wege zum Frieden mit der Natur – Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik.* – München, 1984; *Meyer-Abich K.M. Die Grenzen der Atomwirtschaft – Die Zukunft von Energie, Wirtschaft und Gesellschaft (mit Bertram Schefold).* – München, 1986; *Meyer-Abich K.M. Wissenschaft für die Zukunft – Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung.* – München, 1988; *Meyer-Abich K.M. Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens – Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft.* – München, 1997.

² Див.: *Meyer-Abich K.M. Praktische Naturphilosophie – Erinnerung an einen vergessenen Traum.* – München, 1997.

³ *Meyer-Abich K.M. Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt.* – München, 1990. – S.82.

Щоправда, він зазначає, що дотеперішня практична філософія (також і та, що стосується політики) загалом не вийшла за межі третього кола відповідальності, і тільки деінде сягнула за межі антропоцентризму. Отож завданням виробити *практичну філософію природи* на засадах голістської етики, яке постало з усією нагальністю тільки за умов екологічної кризи, й переймається Маєр-Абіх у цій книжці.

Практична філософія природи Маєр-Абіха приваблива своєю очевидністю та виваженістю. Дослідник не пропонує простого повернення до природи, тобто до такого світу, в якому людей начебто й не було, чи задля збереження світу утримуватися від будь-яких дій, до чого закликають радикальні екологісти. Розвиваючи класичну діалектичну ідею тріади (єдність з природою, втрата єдності — екологічна криза, відновлення єдності на вищому рівні), він вбачає можливість повернення до природи через розум і культуру. Адже людина — особливе творіння Бога, вона сама здатна до творчості, а людська культура — це не тільки репресія над внутрішньою та зовнішньою природою, як її тлумачили представники Франкфуртської школи. Культуру Маєр-Абіх розглядає як людський внесок в історію природи. “Культура є тим, завдяки чому природа продовжується нами, тим, що завдяки людям приходить у світ і що природний спільносвіт сам створити не в змозі”¹.

Проте, починаючи з Відродження та Нового часу, людина дедалі більше прирівнює себе до Творця, стає таким собі квазі-богом і її творчість поступово ставить під загрозу і її власне існування, і існування навколишнього середовища. Таке становище пов’язане з тією обмеженою формою мислення, формою раціональності, що були започатковані Декартовим поділом на річ мислячу (*res cogitans*), тобто людину, та річ протяжну (*res extensa*), тобто природу. Згідно з цією формою раціональності природа, перетворюючись на засіб, або ресурс, втрачає свою власну самоцінність, власну гідність, яку вона мала в античності. Щоправда, така позиція започатковується в юдейсько-християнській традиції, коли людина постає паном над усім суцям.

¹ Ibid. — S.109.

Така раціональність позначається й на етиці, коли роз'єднують суще та належнісне. Предмет етики обмежується тільки людськими взаєминами, а її обґрунтування — автономним розумом, що дістало свій прояв у лінії Юма — Канта. Згадаймо, категоричний імператив Канта вимагав від кожного з нас зважити, що б сталося, якби максимуму своєї дії піднести до принципу всезагального законодавства. Інакше кажучи, якби кожний поміркував би, чи зголосився б він з тим, що так, як він чинить, чинили б геть усі. Згода чи незгода із самим собою на ґрунті такого гіпотетичного узагальнення є приватною справою людини. Тому й відповідальність дедалі більше перетворюється на підзвітність, тобто стає відповідальністю не “за” щось, когось, а “перед” кимось, насамперед перед своїм власним сумлінням. Щоправда, Кант не заперечував і обов'язки людей щодо природи, проте ці обов'язки є тільки опосередкованими, тобто вони будуються за аналогією до обов'язків щодо людей. “Таким чином, усі обов'язки щодо тварин, інших істот та речей опосередковано спрямовані на обов'язки щодо людства”¹, — писав Кант у “Лекціях з етики”.

Обмежена форма раціональності, спрямована на панування над природою, дістає свій прояв і в праві, коли правові відносини не поширюють не тільки на природу взагалі, а й на вищих тварин. На цьому факті наголошував уже Т.Гоббс: “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”². Ще наочніше безправ'я природи, як показує Маєр-Абіх, постає у Гегеля, який вважав природу тільки сходиною до історії духу, зокрема у “Філософії права”: “Тільки у власності особа постає як розум”³, проте власність — це “річ, щось невідільне, безособове, безправне”⁴. Отже, “кожний має

¹ Кант И. Из лекций по этике (1780 — 1782) // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. — М., 1990. — С.312.

² Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. — Київ, 2000. — С.162.

³ Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права. — Київ, 2000. — С.53.

⁴ Там же.

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”¹. Отже, існує “абсолютне право людини на привласнення всіх речей”². І Маєр-Абіх, наводячи приклади із законодавства Німеччини³, звертає увагу на те, що гегелівська концепція насправді є філософською легітимацією сучасного правового ладу, в якому права природи фактично не захищені, радше захищені права людей щодо природи. Щоправда, тут виникає багато запитань, скажімо, таких, чи можна подолати антропоцентризм, наскільки природа загалом або її окремі фрагменти можуть бути суб’єктами моралі та права. Адже традиція, яка сягає Гоббса та Гегеля, фактично позбавляє права навколишній світ.

Але останнім часом з’являється чимало публікацій, присвячених правовим аспектам ставлення людини до природи, причому природу наділяють тими визначеннями, які донедавна належали тільки людині або світу людини: цінність, гідність, право, повага тощо. Скажімо, цьому аспекту взаємин людини з природою присвячені праці швейцарського філософа, представника практичної філософії природи Йорга Лаймбахера “Права природи”, “Гідність людини та природи неподільні”⁴.

Маєр-Абіх також працює у цьому напрямку, зокрема, він зазначає: “На мій погляд, необхідні зміни (законодавства. — *Авт.*) варто було б розпочати насамперед з чіткого визнання і

¹ Там же. — С.57.

² Там же.

³ Скажімо, у Цивільному кодексі (1997) зазначено: “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 поводитися зі своїм майном “як йому заманеться (*nach Willkur*)” (див.: *Meyer-Abich K.M. Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt.* — München, 1990. — S.131).

⁴ Див.: *Leimbacher J. Die Rechte der Natur.* — Basel; Frankfurt am Main, 1988; *Leimbacher J. Die Würde von Mensch und Natur ist unteilbar* // *Universitas.* — Stuttgart, 1994. — № 2. — S.106 — 118.

в конституції, і в окремих законах власної гідності природного спільносвіту, особливо вищих тварин, землі та морів, так само як і життя та природи загалом. Говорити про гідність морів тощо, хоча й звучить доволі антропоморфно, як це й передає необхідним чином мова, проте слово “гідність” якнайбільше містить у собі те, що може викликати у нас забуту згадку про повагу”¹. Таким чином, дослідник прагне конкретизувати структуру цінностей голістської етики під кутом зору державного права.

Отже, природа постає як певний квазі-об’єкт у стосунках людини. Філософське обґрунтування такий підхід дістає завдяки введенню концепту “Mitwelt”, який винесено у підзаголовок цієї книжки. Нагадаємо, що поняття “Mitwelt”, яке ми перекладаємо як “спільносвіт”, — це одне з ключових понять німецької феноменології, антропології та практичної філософії. Його вперше ввів Й.Г.Кампе 1809 року у “Словнику німецької мови” для позначення “світу сучасників”, відрізняючи його від “світу пращурів” (Vorwelt) та “світу нащадків” (Nachwelt).

Філософського тлумачення це поняття набуває у праці М.Гайдеггера “Буття і час”. Зокрема, в аналізі структури буття-у-світі Гайдеггер розглядає тут-буття (Dasein) не як щось наявне й підручне, а як буття *разом з іншими*, як спільнобуття (Mitdasein), протиставляючи його “навколишньому світові” (Umwelt) — поняттю, уведеному в науковий обіг 1909 року німецьким етологом і біологом-теоретиком Якобом фон Юкскюлем у праці “Навколишній світ і внутрішній світ тварин”². Як докільля позначають саме функціональну, або прагматичну, сферу специфічного для тварини зв’язку внутрішнього та зовнішнього світів, що, у свою чергу, визначають як “світ помічання” (Merkwelt) та “світ дії” (Wirkwelt). Своє функціональне (підручне) докільля має й людина.

Дещо інакше (відповідно до структурного аналізу соціального світу) застосовує ці поняття А.Шюц. Він виокремлює сфери

¹ Meyer-Abich K.M. Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt. – München, 1990. – S.137.

² Див.: Uexkull J. von. Umwelt und Innenwelt der Tiere. — Berlin, 1921.

пізнання світу згідно з критеріями близькості його до безпосереднього переживання індивіда: довкілля — це сфера соціальної реальності, яку 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 та досвіду. Соціальний спільносвіт “співіснує разом і водночас зі мною, не утворюючи, проте, мого довкілля, оскільки я, хоча й живу з ним разом, його не переживаю”.

К.Льовіт розвиває інтенції Гайдеггера, де буття-у-світі перетворюється на “буття разом одне з одним” (Miteinandersein), до структури якого увиходить також і вільне від мети “буття одне задля одного” (Fureinandersein). “Буття разом одне з одним” набуває антропологічного визначення, передуючи поняттю світу (Welt). Пізніше Льовіт знімає цю поєднаність понять “світ” і “спільносвіт”. Спільносвіт постає тільки як відносний світ, який, включаючи світ близьких людей і світ повсякденності, не в змозі охопити світ як цілісність, як упорядкований космос¹.

Подібно до Гайдеггера та Льовіта, Маєр-Абіх протиставляє поняття “спільносвіт” поняттю “довкілля”. На противагу довкіллю природний спільносвіт людини — це не функціональний, прагматичний (підручний) світ, що його використовують як ресурс або засіб, а світ, в якому людина живе разом з іншими Божими творіннями, які разом з нею належать до цілісності природи, а тому мають свою власну цінність і власну гідність. Саме з належності природного спільносвіту до цілісності природи, а не з його функціональної значущості для людини випливає необхідність його збереження та культурної меліорації. Тому загроза довкіллю, яка виникає внаслідок людської діяльності, як показує Маєр-Абіх, не тільки екзистенційна і не тільки екологічна, це насамперед універсально-онтологічна загроза, загроза спільному існуванню природи та людини, отже, цілісності природи. Як зазначає В.Гьосле, “категорія Маєр-Абіха “Mitwelt”, його тлумачення культури як продовження історії природи людиною, нарешті, його застосування класичної діа-

¹ Див.: Historisches Worterbuch der Philosophie / Hrsg. von J.B.Ritter. — Basel, 1980. — S.1440.

лектичної тріади стосовно відношення людини до природи я вважаю найзначнішим внеском до метафізики екологічної кризи”¹.

Цей шлях обирає й Маєр-Абіх, конкретизуючи Кантів принцип універсалізації. Універсальний закон природи — це не емпіричні фрагменти природи, речі, щодо яких діють закони природи, це природа як така, це вся природа, або єдина природа, якій і має відповідати моральний закон. А тому голістська етика Маєр-Абіха, спрямована на подолання екологічної кризи, також не суперечить розумові.

Проте людина ще доволі слабко сприймає екологічну загрозу, точніше, вона нею ще не надто переймається, керуючись не моральним законом, обґрунтованим на засадах принципу універсалізації, а панівною формою раціональності. Екологічна криза ще не зачіпає людину за живе, тобто ще не доходить до серця, до душі. Тому Маєр-Абіх крім зміни раціональності пропонує й зміни у наших відчуттях, так би мовити, реабілітацію відчуттів. Адже відповідальність передбачає й відчуття відповідальності. Але це почуття дедалі більше деградує, як деградують і наші інші відчуття та почуття, як деградує й наше сприйняття небезпеки. Це сприйняття відстає від нашої діяльності, тобто наш “світ помічання” відстає від нашого “світу дії”, якщо скористатися юкскюлевими поняттями. Але задля відродження відповідальності недостатньо впровадити нове мислення й відродити відчуття відповідальності, адже відповідальністю нам слід перейматися насамперед за свою діяльність. І ця діяльність має бути спрямована на те, щоб зробити світ з людьми кращим, ніж він був без людей. Тому мають відбутися зміни у сферах відчуття, сприйняття, мислення та діяльності. Цій проблематиці присвячено перший розділ книжки (“Інакше мислити та інакше діяти”).

Концепція Маєр-Абіха приваблива ще й тим, що вона доволі операційна. Дослідник не тільки пропонує конкретні (подекуди навіть напрочуд прості) заходи, спрямовані на культурну меліорацію природного спільносвіту, такі, скажімо, як обмеження

¹ Гюсле В. Практична філософія в сучасному світі. — Київ, 2002. — С.200.

кількості поїздок на авто або зменшення споживання м'яса тощо, а й виходить на складні проблеми економічного, правового та політичного рівнів. Наприклад, не будучи марксистом, він говорить про необхідність переглянути західний концепт приватної власності, доповнюючи ідею соціальної відповідальності власності відповідальністю за природу. Доволі цікавою є і його конкретизація висуненої Гансом-Йохеном Фогелем концепції переходу від соціальної держави до природної держави, чому присвячено п'ятий розділ ("Природна і соціальна держава"). У цьому розділі, зокрема, зазначено, що "у майбутньому устрої Німеччини держава має бути не тільки соціальною державою (Sozialstaat), що інтегрує суспільство, а й природною державою (Natur-Staat), що інтегрує індустріальне суспільство до природи"¹.

І якщо реалізація започаткованого Фрайбурзькою школою економічної теорії концепту соціальної держави та соціального ринкового господарства зрештою призвела до розв'язання (звичайно, не остаточного) так званого соціального питання, тобто до соціальної справедливості, то метою розв'язання наступного "соціального питання", а саме екологічного, є подолання несправедливості у взаєминах людини з природою. Але для цього треба врятувати розум від нерозумної раціональності, ввівши господарство в культурні рамки: "економіці слід установити цілі та межі, які легітимуються не самою економікою, а тими культурними рамками, які визначають, що є економічними здобутками, а що — ні"².

У зв'язку з цим Маєр-Абіх наполягає на потребі доповнення першого просвітництва, тобто просвітництва щодо природної рівності людей (їхньої рівності від народження), другим просвітництвом — щодо нашої природної спорідненості з усім іншим світом. І подібно до того, як перше просвітництво було спрямоване до витворення соціальних інституцій, покликаних забезпечувати рівність людей, друге просвітництво інституційно

¹ *Meyer-Abich K.M. Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt. – München, 1990. – S.124.*

² *Ibid. – S.107 – 108.*

має забезпечити справедливість у стосунках людини, людства загалом з природою.

Метою першого просвітництва, згадаймо Кантову працю “Відповідь на питання: Що таке просвітництво?”, був суверенний громадянин, який “має мужність жити своїм власним розумом”, метою другого просвітництва є суверенний або незалежний споживач. Адже за руйнацію спільносвіту відповідальні не лише промисловці, а й споживачі, всі ми, хто купує товари, відповідальні за це. Саме споживачі, тобто всі ті, хто підтримує це господарство, голосуючи за нього, так би мовити, грошима, уможливають його загрозливу експансію у світі. Такому становищу можна покласти край формуванням незалежного споживача. Проте “незалежний споживач – не той, хто незалежно поводить, приймаючи купівельні рішення, а той, хто насправді не дозволяє нічого собі нав’язати, а з усією відповідальністю знає, чого він хоче, і діє згідно зі своїм вільним рішенням”¹. Незалежний споживач і має чинити опір руйнівній діяльності господарства.

Зазначимо, що Маєр-Абіх усвідомлює всю складність завдання цього другого (або завершеного) просвітництва, адже навряд чи можна самотужки чинити опір такому монстрові, яким є сучасне господарство, так само неможливо самотужки визначити, що саме продукують за рахунок руйнації умов життя. Для цього потрібні експерти і щодо економічних проектів, і щодо законодавства, і щодо екологічної політики загалом. Проте питання, що є ліпшим, а що гіршим для спільносвіту, стосується не тільки експертів, а й усього людського загалу. Тому в демократичному суспільстві слід не тільки доводити до громадськості дискурс експертів, а й створювати умови для відкритого громадського дискурсу, в якому всі громадяни мали б можливість брати участь у ньому. Для цього має зростати кількість громадських ініціатив, вплив громадськості на вироблення екологічної політики, прийняття екологічно виважених рішень. Отже, хоча Маєр-Абіх більше переймається відповідальністю “за”, тобто відповідальністю за наслідки людської діяльності,

¹ Ibid. – S.28.

ніж відповідальністю “перед” як підзвітністю, а тому його концепція ближча до концепції Г.Йонаса, у цьому плані його підхід дотичний і до комунікативної теорії, репрезентованої К.-О.Апелем, Ю.Габермасом, Д.Бьолером тощо.

Суверенні споживачі, тобто ми всі разом, мають чинити опір екологічно шкідливій економіці, це й буде повстанням на захист природи, метою якого є “справедливість загалом, або мир з природою як мир частини з цілим у світовому універсумі”¹. І на противагу буржуазній революції у Франції та соціалістичній — у Росії це буде мирне, а тому прекрасне повстання, повстання заради всіх. Таким є пафос голістської практичної філософії природи Маєр-Абіха.

Перекладач вдячний за допомогу у підготовці перекладу пропонуваного розділу, вточненню термінології та транслітерації імен філософам-германістам А.Богачову, В.Кебуладзе, М.Култаєвій, А.Лою, М.Мінакову, Є.Причепію, В.Терлецькому, мовознавцям О.Кочерзі та О.Пономареву, а також А.Кулакову, В.Єрмоленку, І.Супрунець — координаторам Лабораторії наукового перекладу, яка діє за підтримки Міжнародного фонду “Відродження” та Національного університету “Киево-Могилянська академія”.

¹ Ibid. — S.88.