

## ЕТИКА ТА ЕКОЛОГІЯ: НОВІ ВИМОГИ ДО ЕТИКИ ЗА УМОВ ЕКОЛОГІЧНОЇ КРИЗИ

*В статті розглядаються актуальні проблеми співвідношення етики та екології в сучасному суспільстві “ризиків та загроз”, можливість подолання антропологізму в етиці, необхідність застосування дискурсивної етики відповідальності стосовно ставлення людини до довкілля як засобу подолання екологічної кризи.*

Актуальні питання сучасної етики охоплюють різноманітні царини практичної філософії, увага до якої зросла останньої третини ХХ століття як тенденція “реабілітації практичного розуму”. Це і взаємовідношення етики та політики, морально-етичних норм та економіки, етики та науки, етики й медицини тощо. Відповіді на ці питання багато в чому різняться і представників різноманітних філософських напрямків. Однак, незважаючи на відмінність в підходах, можна констатувати, що поєднуючим моментом є залучення до практичної філософії, так би мовити, есхатологічного “параметра”, тобто врахування безпрецедентної в історії людства ситуації, коли апокаліптичні тенденції погрожують перетворитись із регулятивного принципу в конститутивний фактор, що і постає як глобальна екологічна криза.

Таким чином, екологічна криза не обмежується вже усім відомими емпіричними фактами, такими, як забруднення повітря, річок, морів, вичерпання природних ресурсів тощо, вона витлумачується як *універсально-онтологічна криза*, що загрожує буттю як такому<sup>1</sup>. Ця криза обумовлена загальним розвитком світової науково-технічної цивілізації, який характеризується тотальною експансією цілераціональності у всій сфері людської діяльності. Слід усвідомлювати, що потенціал такої експансії закладений вже в самій сутності антропогенезу, який Біблія пояснює нарацією гріхопадіння першої людини, внаслідок чого люди знають відмінність між добром та злом. Кант витлумачив цю міфічну подію в своїй статті про “Здогадний початок людської історії” уже з точки зору теорії еволюції, а саме як “перехід від опіки інстинктів до керування розумом, інакше кажучи, від опіки з боку при-

роди в стан свободи”<sup>2</sup>. Сучасна філософська антропологія витлумачує цей процес як реалізацію особливого “проекту природи” (А. Гелен), за яким людина як “недостатня істота” приречена на подолання цієї недостатності через діяльність та культуру<sup>3</sup>.

Однак розгортання цього потенціалу пов’язується із західноєвропейським раціоналізмом Нового часу, руйнівні наслідки якого (як у відносинах людей один з одним, так і в ставленні до природи) особливо проступили в ХХ ст. Природа, згідно з цією парадигмою, постає лише як людська конструкція, як предмет технічної маніпуляції, як об’єкт панування з боку “інструментального розуму”. Останній найадекватніше реалізується в капіталістичному господарстві, техніці та науці, які постають домінуючими системами модерного суспільства, набуваючи власної, незалежної від “ціннісних постулатів”, динаміки розвитку (М. Вебер).

Проте, на відміну од руйнівних аспектів 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 помічалась і не обговорювалась. А тому донедавна тема навколишнього середовища була майже невідомою. Це стосується не лише ранніх вчень про суспільство у філософії та історії Нового часу, а й порівняно нової дисципліни — соціології, предметом якої були суспільні відносини (у Е. Дюркгейма — це соціальні факти, у Г. Зіммеля — соціальні форми та зв’язки, у М. Вебера — соціальна діяльність). Функція етичних цінностей та норм розглядалась передусім з точки зору регуляції людських відносин, а не щодо відношення людини та довкілля. Це є

характерним і для етики та практичної філософії в цілому. Вже А. Швейцер показував, що значна вада усіх попередніх тлумачень етики полягає саме в тому, що вони звернені лише до людського спілкування. І хоча ця вада не стосується етик так званих архаїчних культур, де природа антропоморфно наділяється певною суб'єктивністю, він значною мірою притаманний домінуючій з Нового часу етиці. Хоча корені її глибше — у давньогрецькій та іудейсько-християнській традиції, за якою людина постає “мірою усіх речей” (Протагор), чи як створена за образом і подобою Бога, а отож є паном усього сущого на Землі. Проте, якщо у греків поняття *physis* виражає ще єдину систему людина-природа (хоча і в Платона, і в Арістотеля 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. До того ж, десять заповідей, знаменитий декалог, сформульований у Біблії, і навіть заповідь Христа в Нагорній проповіді (“і як бажаєте, щоб вам люди чинили, так само чиніть їм і ви”) <sup>4</sup> стосуються людських взаємин, а не відношення людей до природи. На цей факт звернув увагу ще А. Шопенгауер, коли писав у своїй праці “Дві основні проблеми етики” про те, що “мораль християнства не стосується тварин, це її вада, в якій краще зізнатись, ніж її увіковічнювати” <sup>5</sup>. Щоправда, слід зазначити, що в сучасних тлумаченнях екологічної концепції християнства є й інші оцінки (Дж. Барр), згідно з якими християнство хоча і є антропоцентричним, проте його етика з самого початку не надавала пануванню людини у світі насильницького характеру, оскільки Бог дав рослини і тварин першій людині як партнерів, і взаємини з ними не слід обмежувати експлуатацією та насиллям <sup>6</sup>. Із цим не можна не погодитись. Проте, це ще не свідчить також і на користь того, що ці стосунки утворюють моральну сферу, як не утворюють її суто каузальні відношення в природі (харчовий ланцюг у природі, окрему ланку якого утворює й людина). До того ж, у цих стосунках партнерство не постає рівноправним. Така парадигма набула дальшого розвитку в науці Нового часу з її принципом об'єктивності, де “знання це сила” (Ф. Бекон), тобто *влада* над природою (внутрішньою та зовнішньою), що набуло дальшого розвитку в декартівському протиставленні *res cogitans* та *res extensa*, у відповідності з якими природа квантифікується та математизується, “адаптується” до використання в цілераціональності техніки й технології. Ця парадигма поширюється і на етику, за якою “людина сама встановлює собі закон, сама встановлює обов'яз-

зок і пов'язує себе ним” <sup>7</sup> (М. Гайдеггер), як це зреалізувалось у категоричному імперативі І. Канта (“чини так, щоб максима твоєї волі могла стати принципом всезагального законодавства”) <sup>8</sup>. Природа тут десубстанціалізується, і десуб'єктивується, втрачаючи свій незалежний телос. Кантівський імператив вимагав від кожного з нас зважити, що б скоїлось, якби максимуму своєї дії піднести до принципу всезагального законодавства. Інакше кажучи, коли б кожний поміркував над тим, чи згодився б він, щоб так, як він зараз чинить, чинили усі. Згода чи незгода з самим собою на ґрунті такого гіпотетичного узагальнення є приватною справою людини. Проте масштаби, які людина встановлює сама собі на підставі власного автономного розуму, не тільки виявились незадовільними, а й обернулися нині проти самої людини. До того ж, цей принцип є формальним, він не бере до уваги реальні наслідки дії і не виражає об'єктивну відповідальність, а лише суб'єктивне самовизначення особистості. На цей факт звернув увагу ще М. Вебер, протиставляючи кантівській деонтологічній “етиці переконання” телеологічну “етику відповідальності” <sup>9</sup>.

Лише в останні два десятиліття природа почала розглядатись як *етична* проблема, коли ставлення до неї порівнюється з відповідними стосунками людських істот одна з одною чи з ними пов'язується. З'явився новий напрямок прикладної етики — *екоетика*. Про це свідчать різноманітні підходи до цієї проблематики в сучасній філософії, де *відповідальність* за природу й довкілля постає як фундаментальна вимога. З огляду на загрозу екологічної катастрофи в наш час фундаментальне питання екологічної етики можна сформулювати у такий спосіб: чи може розглядатись та обґрунтовуватись природа як *предмет етичної відповідальності людини* за умов науково-технічної цивілізації? Проте, якщо відповідь на це питання інтуїтивно з самого початку, здається, має бути позитивною, то при уточненні цього питання відповіді вже не здаються такими ж очевидними. Маються на увазі такі питання: чи можуть живі істоти, біоти, біологічні види, екосистема або природа загалом бути самоціллю, мати власну самоцінність, чи навіть бути *суб'єктом* права та моралі? Це питання можна конкретизувати в наступному: чи можна подолати антропоцентризм в етиці? В зв'язку з цим предмет екологічної етики виходить за межі прикладної етики і переходить на рівень парадигми обґрунтування етики загалом. Отож тут і виникає проблема про співвідношення їхніх принципів обґрунтування: екоетика має власну парадигму обґрунтування, чи вона має спиратись на єдину для всієї етики сис-

тему принципів обґрунтування? Отож, поки що ця проблематика не має ясного і достатнього концептуального осягнення.

За умов, коли стає сумнівною можливість дальшого існування самого життя людини на Землі, посилюються тенденції пошуку підстав таких етичних норм і цінностей, де саме життя, його збереження, а також виживання розглядаються як головний ціннісно- і нормотворюючий принцип. Продовжуючи традиції подолання філософії суб'єкта філософією життя, філософією існування, ідея "нормативності життя" концептуалізується в ціннісному консерватизмі, постмодернізмі та інших напрямках західної філософської думки. Узагальнити ці концепції можна вимогою "людство має бути!", яку сформульовано протагоністом обговорення цих проблем Г. Йонасом у книзі "Принцип відповідальності" (19).

Загибель загрожує не лише людині, а й довкіллю. Звідси необхідність "екологізації" етики та етизації екології. Екологія у співвідношенні з етикою постає як частина практичної філософії, чи як "екософія". З іншого боку, спостерігається прагнення не лише до подолання методологічного індивідуалізму при розгляді етики, а й антропоцентризму в етиці загалом. Йонас пише: "Закладені в сучасній технології апокаліптичні можливості навчили нас, що антропологічна винятковість може бути забобонами і потребує подолання"<sup>10</sup>.

В такій ситуації етика відповідальності, часом звертаючись до мудрості архайчних культур та до мудрості східної філософії, намагається увібрати в себе онтологічні певності — відповідальність за буття загалом, перед буттям загалом, що проявляється в принципі "благоговіння перед життям" Швейцера, в намаганні створити "дружню космосові етику", етику "збереження живого" тощо, відповідно до яких людина і світ перебували б у симетричних відносинах між собою, тобто у згоді один з одним, і на основі "евристички страху" перед небуттям, на основі партнерства, солідарності, злагоди та примирення утворювали б етику "спільної з природою системи", чи етосферу.

Надія на виживання пов'язується тут з компромісом між підкоренням та збереженням світу. Цей компроміс уможливився б лише тоді, коли людині вдалося б зрозуміти також і навколишню природу, яку вона не створила, а отримала від Бога, як предмет етичної відповідальності та піклування. Природа має слугувати не лише засобом, а й метою, бути не лише пасивним, а й активним началом, якому людина має підкоритись. Із цього випливає, що вижити можна лише підкорившись життю. А це означає,

що необхідно жити у відповідності з порядком і законами, узгодженими з природою. Довкілля і сама людина зможуть вижити лише тоді, коли буде покладено край жахливому підкоренню природи, і коли його заступить довгострокове планування взаємодії людини з природою на засадах нової етики збереження навколишнього середовища. Дотепно цю позицію висловив О. Марквард, на новий лад інтерпретуючи 11 тезу Маркса про Фейербаха: "Раніше філософи лише змінювали світ, в той час як ідеться про те, щоб його зберегти"<sup>11</sup>. Ці підходи спираються на тлумачення етики М. Гайдеггером, згідно з яким етос означає не лише норов, моральнісний характер, моральне переконання, а й місце перебування, місце помешкання людини. Здається, що повернення до первинного значення етосу вказало б шлях до нової етики, яка надала б сенс не лише стосункам людей один з одним, а також і їхньому ставленню до довкілля. Семантика "благоговіння перед життям", "збереження життя, якщо воно зародилось", "співчуття" поширюється на ставлення людини до навколишнього середовища загалом, отримуючи статус самоочевидностей, які не потребують дальшого обґрунтування.

Проте, за цих підходів вкрай проблематичним виявляється практичне застосування таких принципів, як "благоговіння перед життям", чи "збереження буття" саме на макрорівнях науково-технічної цивілізації, оскільки тут постає питання, що саме має бути предметом піклування та збереження — природа як така, лише довколишнє середовище загалом, чи лише живі істоти, які сюди належать? Адже, виходячи з принципу збереження природи, ми, якщо бути послідовними, маємо поширити його і на ті фрагменти буття, які ворожі до життя людини, наприклад, ми повинні протестувати проти знищення мікробів при лікуванні хвороб. До того ж, незважаючи на всю могутність, як стверджують вчені біологи, людина навряд чи в змозі привести до глобальної загибелі біосфери, тим паче геть знищити природу як таку, адже "реальна стійкість біосфери космічно досить велика... занадто складні, стійкі, багаторазово продубльовані її біогеохімічні блоки"<sup>12</sup>. Треба також взяти до уваги, що навколишній органічний світ утворює певний ланцюг харчування для людини як природної істоти. В цьому плані людина як біологічна істота мало чим відрізняється від інших видів. Адже самостверджуюча робота організму як біологічної системи потребує використання енергії, що вивільняється від руйнації інших систем. Тим більше "при цьому слід усвідомлювати, — як вказує Г. Н. 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>13</sup>. Отож, якщо бути послідовним у дотриманні принципу збереження, то це спричинить до припинення будь-якої цілорациональної діяльності людини, яка забезпечує її життєдіяльність. У цьому плані цілком очевидним видається принцип співчуття до “ближніх”, тобто домашніх тварин, а як бути з “дальніми”, тими, що саме й забезпечують життя людині? Звичайно, можна уявити, що людина на основі співчуття, чи то благоговіння перед життям, припинить вбивати живих істот, забезпечуючи своє життя штучними продуктами. Проте, припинивши вбивати живих істот безпосередньо, людина буде це здійснювати опосередковано, тими виробництвами, які завдають шкоди як довкіллю, так і їй самій. Отож загроза буттю — екологічна криза — це передусім криза, яка загрожує суспільству, людству, криза *людського довкілля*, а не природи загалом. Тому і на екологію людина по-справжньому звернула увагу лише тоді, коли руйнація довкілля почала загрожувати власному існуванню людини і людства, адже, якщо виходити з системної теорії Н. Лумана, довкілля завжди є *довкіллям системи*, а не довкілля як таке. А тому шлях розв’язання екологічних проблем — це шлях підвищення резонансної здатності людської системи щодо тих загроз, які походять від довкілля<sup>14</sup>.

Слід також взяти до уваги те, що такі поняття, як партнерство, злагода, солідарність означають структурно симетричні відносини, в той час як ставлення людини до 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 екологічні дослідження саме й спростовують це. Але навіть вищі тварини не можуть бути *суб’єктами договору* з людиною, а, отже, й суб’єктами права та моралі. Таким чином, лише людина є *суб’єктом* дій і відповідальності за природу. Лише людина є суб’єктом пізнання, яка досліджує свого “партнера”<sup>15</sup>. Проте, це не означає, що “права природи” не повинні бути захищені, як захищаються права дітей, хоча вони не є рівноправними суб’єктами права, однак їхні права представляються дорослими. Так само і права природи можуть бути представлені в суспільстві за принципом універсалізації взаємності, коли природа розглядається як *уявний* рівноправний суб’єкт, чи як квазі-суб’єкт.

Так чи так, а категорія буття, як найбільш загальна, містить у собі не лише буття природи, а й буття людини та людського суспільства, і “говорить” буття через людину та соціальні інсти-

туції. І навіть в “принципі благоговіння перед життям” Швейцера, який вимагає не завдавати шкоди життю без необхідності<sup>16</sup>, остаточною інстанцією у визначенні такої необхідності є людина. Таке становище залишає відкритим питання про подолання антропоцентризму в етиці. В. Кульман з цього приводу стверджує, що “антропоцентризм в етиці подолати вкрай важко, мабуть, взагалі неможливо”<sup>17</sup>. Але чи означає цей невтішний факт, що етика не спроможна впоратись з екологічними питаннями? “Чи вже існують,— запитує К.-О. Апел,— людські інституції або форми моралі чи етики, які також можуть розв’язати і цю проблему; чи ми потребуємо абсолютно нової етики, яка б обґрунтовувалась у філософії чи мудрості нового типу; чи повинні ми спасувати щодо притягань такого ґатунку й ігнорувати так званий новий характер етичних проблем, звертаючись до наших партикулярних традицій та звичаїв?”<sup>18</sup>.

Як свідчить досвід ХХ ст., загроза людському існуванню, наявному буттю завжди пов’язана з загрозою існуванню людини як особистості, із нехтуванням її правами та свободами, з антилюдяністю і безконтрольністю соціального ладу. Саме екологічна загроза виказує неспроможність емансипаторсько-прогресистської гіпотези про те, що панування людини над природою уможливило усунення панування людини над людиною. Тут доречно згадати висунуту Т. В. Адорно та М. Горкхаймером у “Діалектиці просвітництва” тезу про те, що розвиток продуктивних сил не лише не призводить до емансипації людини, а самі, консервуючи існуючі відносини, постають як засоби панування. Але тут має бути зворотний зв’язок, тобто подолання панування людини над природою неможливе без подолання 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. Однак, жодний минулий чи існуючий суспільний лад не може претендувати на це. Тому навряд чи можна знайти відповіді на сучасні екологічні питання в традиційних етосах партикулярних культур. Звідси імператив “збереження буття і життя” повинен бути знятий імперативом “справедливості”, як регулятивним принципом, що корелюється з “ідеальною комунікативною спільнотою”, теорія якої розробляється в комунікативній універсалістській макроетиці К.-О. Апелем та Ю. Габермасом.

Морально-етичні норми та цінності повинні спиратись не тільки на наявне буття і необхідність його збереження, а й містити в собі абсолютні виміри людського існування, куди входить

як попередній трансісторичний досвід, що викристалізувався в традиції, так і можливий майбутній досвід. Вони повинні відповідати деяким “кінцевим цілям”, які не можуть бути обмежені наявною даністю конкретно-емпіричного “добро-го життя” в сенсі Арістотеля, а передбачають “те, чого ще немає” (Е. Блох), деякий проект “кращого життя” з його ідеальними максимами рівності та справедливості. Вони не виводяться з емпіричної дійсності, а є трансцендентальним виміром буття, який містить у собі не тільки існуюче, а й повинне, те, що задано як “факт розуму” (І. Кант). Цей факт, з огляду на методологічний поворот від філософії суб’єктивності до філософії інтерсуб’єктивності ХХ ст., концептуалізується в таких поняттях як “аргументація”, “дискурс”, “консенсус”, що передбачає рівноправні взаємини людей у суспільстві й на основі цього — відкрите обговорення громадськістю всіх проблем, у тому числі й екологічних.

Цей поворот надає можливості подолати ті негативні особливості західної етики класичного типу (формальний раціоналізм, антропоцентризм та монологізм висхідних засад), які деякою мірою обумовили її нечутливість до екологічної проблематики. Певним каталізатором цього може слугувати східна етична мудрість, зокрема, мудрість Бхагаватгітти, де стверджується *єдність* усіх живих істот та всього сущого, джайнізм з його принципом не *завдавати шкоди життю* (ахимса), даосизм з його принципом *недіяння* (увей), тобто життя за законами природи, у відповідності з дао. Однак проблематичним тут є застосування цієї мудрості до реалій науково-технічної цивілізації. Тому слід знову звернутись до дискурсивної етики, яка не прагне до встановлення якихось константних субстанційно-метафізичних чи релігійних принципів, вона прагне лише до того, аби показати, що люди спільно повинні розв’язувати ці проблеми на основі певних процедур (обґрунтуванням цих процедур і займається дискурсивна етика), які уможливають їхню рівноправну участь у дискурсивному процесі, що й відбивається в *принципі універсалізації*, на підставі якого Габермас формулює принцип значущості норм: “Кожна значуща норма повинна відповідати умовам, що наслідки та побічні наслідки, котрі згодом виникатимуть

із її *всезагального* застосування при задоволенні інтересів *кожного* індивіда, можуть бути без примусу прийняті *усіма* учасниками”<sup>19</sup>. З цього принципу як критерію легітимації норм, Апелъ формулює таку максиму дії, узагальнення якої має замінити кантівський імператив: “Чини тільки згідно з максимою, виходячи з якої, ти на підставі реальної згоди з учасниками або їхніми представниками, або — замість цього — на підставі відповідного розумового експерименту в змозі припустити, що результати і побічні наслідки в задоволенні інтересів кожного окремого учасника, очікувані зі *всезагального* дотримання даної максими, можуть бути без примусу прийняті усіма”<sup>20</sup>. Як бачимо, ідеальний дискурсивний принцип тут слугує також *телеологічним орієнтиром* для стратегічного завершення деонтологічного принципу дискурсивної етики етикою відповідальності.

Відповідно до цього принципу універсалізації можна сформулювати й екологічний категоричний імператив: чини лише згідно з максимою, виходячи з якої ти міг би передбачити, що наслідки та побічні наслідки, які можуть виникнути з її *всезагального* застосування, будуть “прийнятними” для всього сущого, що нібито (*als ob*) бере участь у дискурсі. Тут кантівська вимога не ставитись до людини лише як до засобу, а завжди як до цілі, набуває *всезагального онтологічного* сенсу ставлення людини до всього сущого, де останнє постає не лише як об’єкт підкорення, а як рівноправний (квазі-) суб’єкт чи партнер. Проте, що саме є прийняттям для сущого і його фрагментів, може бути визначено лише *всезагальним* громадським дискурсом, регулятивною ідеєю якого є ідеальна комунікація, де суще “говорить” до людей і через людей (та їхніх спільнот), які, так би мовити, захищають його “інтереси”, і де люди постають не просто часткою сущого, а представляють його в дискурсі. Оперативно це може здійснюватись лише через дальшу демократизацію суспільства, що проступає також у діяльності нових, зокрема, екологічних, громадських рухів, суспільно-політичних об’єднань “зелених” тощо, які ініціюють відкрите обговорення екологічних проблем, залучення до цієї справи незалежних експертів, зміни в чинному законодавстві щодо механізму розв’язання цих проблем тощо.

<sup>1</sup> Höhle V. Praktische Philosophie in der modernen Welt.— München, 1995.— S. 167. Хёсле В. Философия и экология.— М., 1994.— С. 71—102.

<sup>2</sup> Цит. за: Apel K.-O. Die ökologische Krise als Herausforderung für Diskursethik // Böhler D. (Hrsg.). Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas.— München, 1994.— S. 370.

<sup>3</sup> Див.: Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.— Berlin, 1944.

<sup>4</sup> Див.: Євангеліє від св. Луки // Біблія або книги святого письма Старого й Нового Заповіту.— Українське біблійне товариство, 1992.— С. 80.

<sup>5</sup> *Apel K.-O.* Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit "aufgehoben" werden // Kuhlmann W. (Hrsg.). *Moralität und Sittlichkeit.*— F. a. M., 1986.— S. 232.

<sup>6</sup> Див.: *Игнатовская Н. Б.* Отношение к животным как проблема нравственности (Анализ дискуссий в современной западной этике) // *Этическая мысль. Научно-публицистические чтения.*— М., 1988.— С. 226.

<sup>7</sup> *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии.— М., 1988.— С. 267.

<sup>8</sup> *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Соч.— Т. 4.— Ч. 1.— М., 1964.— С. 347.

<sup>9</sup> *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения.— М., 1990.— С. 696.

<sup>10</sup> *Jonas H.* Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.— Zürich, 1987.— S. 94.

<sup>11</sup> Цит. за: *Apel K.-O.* Diskursethik als politische Verantwortungsethik in der gegenwärtigen Weltsituation // B. Engholm, W. Röhrich (Hrsg.). *Ethik und Politik heute. Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt.* Opladen, 1990.— S. 49.

<sup>12</sup> *Симкин Г. Н.* Рождение этосферы // Вопросы философии.— 1992, № 3.— С. 96. Див. також: *Apel K.-O.* Die ökologische Krise als Herausforderung für Diskursethik // Böhler

D. (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas.*— München, 1994.— S. 385.

<sup>13</sup> *Симкин Г. Н.* Рождение этосферы // Вопросы философии.— 1992.— № 3.— С. 96.

<sup>14</sup> *Luhmann N.* Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen, 1986.— S. 23.

<sup>15</sup> *Birnbacher D.* Mensch und Natur. Grundzüge der ökologischen Ethik // Bayerty K. *Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik.* Reinbek bei Hamburg, 1991.— S. 295.

<sup>16</sup> *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью.— М., 1992.— С. 223.

<sup>17</sup> *Kuhlmann W.* Kant und die Transzendentalpragmatik.— Würzburg, 1992.— S. 136.

<sup>18</sup> *Apel K.-O.* Die ökologische Krise als Herausforderung für Diskursethik // Böhler D. (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas.*— München, 1994.— S. 372.

<sup>19</sup> *Habermas J.* Über Moralität und Sittlichkeit — Was macht eine Lebensform "rational"? // Schnadelbach H. (Hrsg.) *Rationalität.*— F. a. M., 1984.— S. 219.

<sup>20</sup> *Apel K.-O.* Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit "aufgehoben" werden // Kuhlmann W. (Hrsg.). *Moralität und Sittlichkeit.*— F. a. M., 1986.— S. 231.

*Yermolenko A. M.*

## ETHICS AND ECOLOGY: NEW DEMANDS TO ETHICS ON THE CONDITIONS OF ECOLOGIC CRISIS

In A. M. Yermolenko's article "Ethics and ecology: new demands to ethics on the conditions of ecologic crisis" under discussion are actual problems of correlation between ethics and ecology in the modern society of "jeopardy and hazard", possibility to overcome the anthropologism in ethics, necessity to apply the discursive ethics of responsibility as a way to overcome the ecologic crisis to human's relation to environment.