

Анатолій Єрмоленко

ЄРМОЛЕНКО Анатолій Миколайович – доктор філософських наук, професор, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, член міжнародного комітету Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel (I-Acquappesa-Cosenza, Italia). Коло наукових інтересів – соціальна філософія, практична філософія, сучасна німецька філософія.

ЕКОЕТИКА У СВІТЛІ ПАРАДИГМАЛЬНОГО ПОВОРОТУ В ФІЛОСОФІЇ

(попередні зауваги до критики екологічного розуму)

Дослідження проблем екологічної етики має неабияке значення для України, яка зазнала найбільшої в історії людської цивілізації екологічної катастрофи, 20-річчя якої з жалобою відзначено у квітні 2006 року. Та попри цей факт розробка саме стичного виміру цієї проблематики перебуває в Україні у зародковому стані порівняно із західною практичною філософією.

Звісно, це не означає, що екологічна тематика для української науки є цілковито новим явищем. Ще на початку ХХ сторіччя В.Вернадський заклав підвалини екологічної науки в Україні. Сьогодні розвиваються такі дисципліни, як філософія екології і дотична до неї філософія науки і техніки. Провідні українські науковці, зокрема Т.Гардашук, Ф.Канак, М.Кисельов, В.Крисаченко, Л.Сидоренко, переймаються проблемами екології, екологічної кризи тощо. Останнім часом зростає інтерес до біоетики¹, яка здебільшого займається прикладними щодо біології, медицини, генетики ас-

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

пектами дослідження. Проте саме *морально-етичні виміри* дослідження екологічної кризи за незначним винятком¹ часто залишаються поза увагою науковців.

Актуальні питання сучасної етики охоплюють різноманітні царини практичної філософії, увага до якої особливо зростає в останню третину ХХ сторіччя як тенденція “реабілітації практичного розуму”. Це, зокрема, взаємовідносини етики та політики, морально-етичних норм та економіки, етики та науки, етики та медицини, біоетики.

Представники різних філософських напрямів пропонують різні шляхи розв’язання цих проблем. Однак попри всі відмінності у підходах є дві суттєві обставини, які зумовлюють своєрідність сучасної практичної філософії. По-перше, спільною рисою цих напрямів є залучення до практичної філософії, так би мовити, “есхатологічного параметру”, тобто врахування безпрецедентної в історії людства ситуації, коли апокаліптичні тенденції загрожують перетворитися з регулятивного принципу на конститутивний.

Я маю на увазі насамперед глобальну екологічну кризу, яка не обмежується вже всім відомими емпіричними фактами, як-от забруднення повітря, річок, морів, знищення рослинних і тваринних видів, що відбувається майже в десять тисяч разів швидше, ніж вимирання видів до появи людини, вичерпання природних ресурсів, зміна клімату абощо. Назріла необхідність вивчення цих процесів із залученням до цього різних наук і, зрештою, усвідомленням меж нашого пізнання, тобто необхідності відповіді на Кантове запитання, що *я можу знати*, тобто що я можу знати про відносини людини з довкіллям, з природою загалом, зрештою, про екологічну кризу? Тому принаймні останніми десятиріччями екологічна проблематика є чи не найважливішою в наукових, зокрема і в філософських дослідженнях.

¹ Можна назвати, зокрема, кандидатську дисертацію *Г.Марушевського* “Базові принципи екологічної етики: методологічний аналіз”, захищену в Інституті філософії імені Г.Сковороди НАНУ, а також докторську дисертацію *К.Карпенко* “Гендерний вимір екологічної комунікації”, захищену в Харківському державному університеті імені Каразіна. Див. також: *Єрмоленко А.М.* Екологічна етика: проблеми обґрунтування // *Практична філософія*, № 2, 3, 2003. – С.190 – 200; 133 – 148.

Проте знати про екологічний кризовий стан можна тільки тоді, коли ми в змозі відрізнити його від екологічного некризового стану, а це вже проблематика, пов'язана зі сферою ідеального та нормативного, тобто з етикою. Адже врешті-решт кожен із нас має відповісти на кантівське запитання, що *я повинен робити* за умов екологічної кризи? Якими нормами має керуватися індивідуальна та колективна дії і яким чином вони можуть бути легітимовані у наш час? І тільки після відповіді на ці запитання ми можемо 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 в цілому, на те, щоб продовжити нашу ходу в історії? Проте за умов екологічної кризи, нових технологій, генної інженерії по-новому постає і Кантове запитання: *що таке людина?* Як бачимо, фундаментальні запитання Канта, поставлені ним у Вступі до “Логіки”, не лише не втрачають своєї актуальності, а й набувають ще більшої, драматичнішої гостроти.

Усі вони виходять за межі суто теоретичних запитувань і переходять у площину практичної філософії. Вони також стають складником практичної філософії як прикладної етики. Проте її значення не вичерпується прикладними аспектами, адже екологічна криза не обмежена відомими емпіричними фактами загроз, пов'язаними з техногенною експансією людини в доквілля. Звісно, екологічна криза – це криза ставлення людини до природи, яке є руйнівним. Це той процес, який сучасна філософія розглядає у термінах “кінця природи”. І хоча його великою мірою було започатковано вже новоевропейською філософією, найбільшої активності він досягає саме за нашої доби. Гернот Бьоме називає цей процес¹ переходом від “людської історії природи” до “історії природи людини”, коли людина переходить від конструювання зовнішньої природи, спрямованого на створення “другої природи” замість природної еволюції, до конструювання своєї власної природи.

¹ *Böhme Gernot. Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht. – Zug: Die graue Edition, 2002. – S.175.*

Проте це не лише криза ставлення людини до природи. Це криза сучасної доби, сучасної цивілізації, криза всіх її інституцій і систем: політики, економіки, науки, виховання тощо. Але насамперед – це криза етики. Тому я виходитиму з того, що розробка екологічної етики – це опрацювання не тільки її прикладних аспектів, а й проблематики *обґрунтування* етики загалом. Адже екологічна криза – це передусім криза людини, її ціннісних орієнтацій та моральних норм.

Екологічна криза є загрозою буттю (Dasein) не лише в Гайдегеровому розумінні, тобто буттю людини, а й у розумінні Г.Йонаса, тобто буттю людства. Понад те, екологічну кризу витлумачують як *універсально-онтологічну кризу*, що загрожує буттю як такому, загрожує його цілості¹. Адже тільки людина має світ як цілість, цілість усього буття. Знищуючи своє довкілля, вона знищує і себе, а знищуючи себе, вона тим самим знищує і саму цю цілість. Відтак, екологічна криза набуває онтологічного значення, змушуючи нас не лише переосмислити традиційний підхід до співвідношення суцього й належного, буття та цінності, традиційних етосів та універсалістської моралі, а й ставити собі нові питання: чи може бути природа предметом етики, якою мірою вона може поставати суб'єктом етики, чи поширюються, здавалося б, суто етичні категорії: належне, добро, обов'язок, гідність, право, свобода, справедливість, солідарність і т.п. і на природу?

Найважливішими серед цих проблем постають проблеми засадничих принципів, на які має спиратися екологічна етика, їх обґрунтування і практичного застосування. Від того, наскільки вони обґрунтовані, залежить і те, якою буде стратегія у подоланні екологічної кризи. Тому найважливішим запитанням теоретичної етики є запитання, *наскільки можуть бути остаточно обґрунтованими норми та цінності, чи можна обґрунтувати категоричний імператив і щодо довкілля і, нарешті, чи може природа правити за основу такого обґрунтування, тобто виконувати роль останнього аргументу?*

Справді, бурхливий розвиток науки й техніки, який призвів до екологічної кризи, потребує чітких регулятивів людської діяль-

¹ Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. (Переклад з німецької, примітки і післямова А.Єрмоленка). – К.: Лібра, 2003. – С. 180.

ності. Останнім часом дедалі частіше лунають заклики до етики. Можна сказати, що сучасне суспільство переживає певний етичний бум, спрямований на “реморалізацію” дійсності, “реабілітацію практичної філософії” тощо. Зокрема Г.Гастедт і Е.Мартенс, посиляючись на книжку О.Гюффе “Ціна модерну”¹, пишуть: “Попри весь, конче потрібний у цьому разі, скепсис щодо владних домагань або редукаціоністського характеру 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 експансії в особисте та суспільно-політичне життя і з його дедалі наполегливішим запереченням традиційних норм і ціннісних уявлень”². І тут же вони додають: “альтернативою цим дискусіям було б повернення до стану домодерну з його закритою системою порядку, сумнівний вибір на користь позірної певності замість непевності, пов’язаної зі свободою і самовизначенням”³.

Проте виникає запитання, якою має бути ця етика? Можливо, вона має спиратися на традиційні норми та цінності? Однак слід мати на увазі, – і це видно із попередньої цитати, – що, по-перше, в процесі модернізації руйнуються усталені, вкорінені в традиційних звичаях норми та цінності, тобто етоси. По-друге, як свідчить друга частина цитати, це було б сумнівною альтернативою. І, по-третє, саме в останню третину ХХ сторіччя виникли такі проблеми, для розв’язання яких у людства немає алгоритмів, накопичених у попередньому досвіді, акумульованому в звичаях та традиціях.

Це такі проблеми, які або постали вперше, або не видавалися настільки масштабними і значущими, як сьогодні. Скажімо, це далекосяжні наслідки науково-технічного прогресу, зокрема втручання генних технологій в людську природну конституцію, намагання взяти під контроль природну еволюцію людини, відносини розвинутих країн Заходу (Північ) з країнами, що розвиваються (Південь). Виникає проблема справедливості, розв’язання якої може стати ще більшим тягарем для довкілля, а отже, й для наступних

¹ Höffe O. *Moral als Preis der Moderne*. – Frankfurt a.M., 1993.

² Hastedt H., Martens E. *Ethik Ein Grundkurs*. – Reinbeck bei Hamburg, 1994. – S.7.

³ Ibid.

поколінь. *Якою має бути мета екологічної етики – інтереси природи задля неї самої чи інтереси виживання виключно людського роду?*

Але 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 розв'язання нових – соціальних, економічних, міжнародних і т.ін. – проблем. Тим більше, що етика – це та ціна, яку він заплатив для власного самоствердження.

Тому другим чинником сучасної ситуації в етиці, практичній філософії загалом, є рефлексія щодо руйнації усталених традиційних та раціоналістичних підходів до етики, з якими були пов'язані абсолютні критерії моральності. Відтак, досліджуючи сучасні проблеми етики, слід враховувати обидва зазначені чинники, які, на наш погляд, зумовлюють новий характер моральних належностей.

Звернімося до драматичного запитання ХХ сторіччя: “Як можлива філософія після Освенціму?”, порушеного Т.Адорно в першому зі своїх “Медитацій з метафізики” наприкінці “Негативної діалектики”¹, а також до запитання: “Як можливе поняття Бога після Освенціму?”, ще драматичніше поставленого Г.Йонасом у книжці “Про поняття Бога після Освенціму. Юдейський голос”. Додамо сюди ще одне: “Як можлива раціональність після Освенціму?”². На жаль, цей перелік запитувань можна продовжити: “Як можлива етика після Освенціму, після ГУЛагу, після атомних бомбардувань, після 11 вересня і т.д., і т.п. І нарешті: “Як можлива екологічна етика після Чорнобиля?”

З огляду на всі катаклізми ХХ сторіччя перше, що спадає на думку, коли міркуєш щодо відповіді на це останнє запитання, – така етика неможлива. Однак така відповідь була б лише емоцією, після чого треба було б поставити крапку і припинити пошук. Це не відповідь практичного розуму. Тоді, можливо, – цілковито нова етика, яка відповідала б сучасним вимогам, а тому необхідно докласти всіх зусиль саме до її конструювання? Як пише вже цитова-

¹ Adorno Th.W. Negative Dialektik. – Frankfurt a.M., 1970. – S.352.

² Jonas H. Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme. – Frankfurt a.M., 1984. – S.7.

ний мною Г.Йонас, “Природа людської дії сама себе змінила і вимагає критичного регулювання етикою нового зразка”.¹ Йонас був саме тим філософом, який прагнув закласти підвалини етики, яка відповідала б вимогам нашого часу. Проте виникає запитання, наскільки ця етика має бути *новою*? Справді, будучи частиною культури, етика не може бути чимось застиглим, даним раз і назавжди. Вона перебуває в постійному становленні.

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”, який хотів сказати щось несхвальне про цей твір, зробив це влучніше, ніж сам міг гадати, зауваживши, що в ньому подано не якийсь новий принцип моральності, а лише нову формулу. Та й хто б наважився вводити 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? Але той, хто знає, що значить для математика формула, яка цілком точно визначає те, що треба робити, щоб виконувати завдання, і не дає схибити, не вважає тим чимось незначним і непотрібним формулу, яка робить це стосовно всякого обов’язку взагалі”³.

Додамо також, що в цій праці, так само як і в “Основоположеннях метафізики звичаєвості”, яку згадує “один рецензент”, Кант наголошував, що моральний принцип, який встановлює суб’єктам дії вищий обов’язок, можна помислити тільки в *однині*. Проте навіть сам Кант вдається до кількох редакцій категоричного імперативу. Відтак, ми можемо шукати тільки різні редакції, або *формули*, цього принципу залежно від історичної доби, контексту нашої дії, наших здібностей та парадигмального стану розвитку соціальної та гуманітарної наук. Однак регулятивною ідеєю має бути *один* принцип.

¹ Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. з нім. А.Єрмоленка, В.Єрмоленка. – К.: Лібра, 2001. – С.20, 37, 55.

² Мається на увазі Г.А.Тітель, який 1786 р. видав рецензію під назвою “Про моральну реформу пана Канта” (Ueber Herrn Kants Moralreform) на Кантову працю “Основоположення метафізики звичаєвості”.

³ Кант І. Критика практичного розуму. Переклад І.Бурківського (Наук. ред. А.Єрмоленка). – К.: Юніверс, 2004. – С.13.

І напрямом такого пошуку варто рухатися і сьогодні. 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 допомагає ліпше її осягти, визначити нову, відповідну сучасній ситуації, *формулу*, яка б наблизила нас до пізнання цієї сутності? Повторюю, саме нову формулу, а не нову етику.

Скориставшись поняттям парадигми, запровадженим Т.Куном для дослідження історії науки, можна виявити й певні парадигмальні позиції, шаблі в розвитку і філософії, а саме “буття”, “свідомість”, “мова” (тут я посилаюся на книжку Ю.Габермаса “*Nachmetaphysisches Denken*”, в якій він виокремлює такі парадигмальні способи мислення, як *онтологічний*, *рефлексивний* та *лінгвістичний*)¹.

Спираючись на такий підхід, я пропоную застосовувати зазначені парадигми і в етиці, і в практичній філософії зокрема. Це означає, що, аналізуючи сучасну ситуацію, ми маємо порівнювати її з попередніми етичними ситуаціями відповідно до змін цих парадигм, показуючи також, як змінюється і ця формула, а відтак, і як конкретизується категоричний імператив. Зокрема, це стосується й проблем практичної філософії природи. Тому в цьому дослідженні ми прагнутимемо застосувати ці парадигми і до вивчення парадигмальних змін у стосунках людини з природою, що проходить стадії 1) відносної єдності людини з природою (онтологічна), 2) втрати такої єдності (рефлексивна) і 3) прагнення відновити втрачену єдність на новому рівні філософії мовлення як регулятивного принципу подальшого розвитку технологічної цивілізації.

Відповідно до цих парадигмальних змін слід розглянути й зміни в царині моральних належностей, пов’язаних також і з практичною філософією природи, а саме: відносну єдність належного і суцього (етос), властиву докантовій метафізиці, їх розз’єднання в новоєвропейській філософії свідомості (етика), інспіроване Д.Г’юмом і І.Кантом, і, нарешті, різноманітні варіанти розв’язання цієї проблематики сучасною екологічною етикою, в річищі якої можна ви-

¹ *Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988. – S.20.*

окремити голістську, онтологічну та дискурс-прагматичну парадигми (етос-етика).

Одразу хочу зауважити, що я у своєму дослідженні спираюся на дискурс-етичну парадигму. Це зумовлено багатьма чинниками. Насамперед тим, що це вже усталена тенденція, пов'язана з так званим герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичним поворотом у світовій філософії. Проте сама ця тенденція останньої третини ХХ сторіччя зумовлена 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.

Тому Кантове запитання теоретичної філософії: *що я можу знати?* дедалі більше перетворюється на запитання: *що ми можемо знати?* А запитання практичної філософії: *що я повинен робити?* дедалі більше трансформується в запитання: *що ми повинні робити?* Адже аби пізнати сучасну ситуацію недостатньо окремих дослідницьких зусиль, потрібні зусилля колективні, а щоб розв'язати сучасні проблеми недостатньо спиратися тільки на власне сумління, власний практичний розум, автономію, добру волю тощо, тобто категорії класичної етики. Тут недостатньо індивідуальної етики, яка ставить запитання про моральну поведінку особистості і про її моральне переконання, тут потрібна соціальна етика, або етика інституцій, що переймається запитанням про належність у побудові соціальних відносин¹. Це, зокрема, етика політична, економічна, технічно-інженерна, етика науки, і, зрештою, екологічна. Проте й інституційні етики своєю чергою потребують легітимації, тобто відповіді на запитання, що врешті-решт виправдовує їхнє домагання значущості.

Відтак, аби дати таку відповідь варто звернутися до з'ясування таких понять, як екологія, довкілля, етика й екологічна етика, соціальна етика. Великою мірою екологічна криза спричинена технічною експансією людини у сферу природи, яка дедалі більше постає як засіб, або ресурс, як те довкілля, що його редукують до можливостей людського виживання в світі. Це властиво й експансії в природу. Як пише К.-М.Маєр-Абіх у передмові до українського

¹ Про відмінність індивідуальної та соціальної етик див.: *Сутор Б.* Малая политическая этика // Политическая и экономическая этика. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – С.44.

видання книжки “Повстання на захист природи. Від доквілля до спільносвіту”, “ми поводитимось як орди міжпланетних загарбників, які хотіли б якомога довше і якомога комфортніше жити на цій землі, не вважаючи при цьому її своєю батьківщиною, а поведучись так, начебто збираються податися до наступної планети, споживши тут геть усе або зробивши його непридатним для споживання”¹.

Проте саме наприкінці ХХ сторіччя така експансія задля комфортного існування людини стала настільки потужною, що вона вже не тільки не забезпечує виживання людини, а й загрожує знищенням і її, і доквілля. Тому й заговорили про захист останнього. Але 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 слід дати ствердну відповідь, адже забезпечує таку експансію так званий інструментальний розум, екологічний вимір якого і можна назвати *екологічним розумом*, а точніше, *екологічною раціональністю*.

Тому у ХХ сторіччі 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 робіт тільки у своїх назвах містять слово “критика”, коли йдеться про розум. Термін “критика” розуміють і як метод наукового пізнання і само-рефлексії розуму (в Кантовому тлумаченні), і мало не в буденному значенні цього слова, тобто оцінювання розуму, раціональності як суто негативного (репресивного, руйнівного для життя і т.п.) явища².

На мій погляд, саме ставлення людини до природи як до *доквілля* на ґрунті інструментального розуму й призвело до екологічної кризи. І так само, як традиція як визначальна складова життєвого світу людини стала предметом критичної рефлексії з моменту її до-

¹ Див.: *Маєр-Абіх К.М.* Повстання на захист природи. Від доквілля до спільносвіту. Переклад з нім., післямова, примітки А.Єрмоленка. – К.: Лібра, 2004. – С.9 – 10.

² Згадаймо хоча б “Критику інструментального розуму” *М. Горкгаймера*, “Критику діалектичного розуму” *Ж.-П. Сартра*, “Критику щинічного розуму” *П. Слотердайка*, “Критику функціоналістського розуму” *Ю. Габермаса*, “Критику маленького розуму” *Г. Ленка*, “Критику медійного розуму” *Г. Пальма* тощо.

корінних змін і остаточного руйнування, так і екологія постає об'єктом дослідження, коли природне довкілля (також складник життєвого світу) зазнає докорінних змін, що загрожує руйнацією не лише довкілля, а й людини як такої.

Згадаймо, термін “екологія” запровадив ще Е.Гекель у праці “Загальна морфологія організму”, в якій “екологія” була визначена як “загальна наука про відношення організму до навколишнього зовнішнього світу”¹. 1909 року біолог-теоретик та етолог Якоб фон Юкскюль у книжці “Довкілля та внутрішній світ тварини” запровадив поняття “довкілля” (Umwelt)². Довкіллям, за Юкскюлем, позначають фрагмент комплексного світу, редукований до можливостей виживання та ствердження тієї чи тієї живої системи, утворюючи, так би мовити, певну “капсулу” для її існування, її домівку. Отже, поняття довкілля певною мірою дотичне до Гекелевого поняття “екологія”, яке походить від давньогрецького “ойкос” – домівка, оселя.

На відміну від інших живих істот людина забезпечує можливість свого існування за допомоги інструментального розуму, перетворюючи на свою домівку весь світ. Звісно, одним із найважливіших відношень людини до природи є її відношення до неї (природи) 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. Однак причиною екологічної кризи є не те, що людина не прагне свій ойкос довершити до універсуму, а те, що вона універсум прагне редукувати до свого ойкосу.

Можливо, це видаватиметься дещо несподіваним (адже принаймні останні тридцять років, коли йдеться про екологію, то неодмінно виникають такі асоціації: по-перше, нашому довкіллю загрожує небезпека, і, по-друге, його треба захищати), але, як на мене, саме екологізм як принцип є підґрунтям екологізму як проблеми. Тому й потрібне критичне (у сенсі Канта) переосмислення еко-

¹ Haeckel E. Generelle Morfologie des Organismus. – 2. 1886. – S.286.

² Див.: Uexküll. J. von. Umwelt und Innenwelt der Tiere. 2.vermehrte und verbesserte Auflage. – Berlin: Verlag von Julius Springer, 1921.

логізму як принципу¹. Отже, крім критики інструментального розуму потрібна всеосяжна критика екологічного розуму². Без такої критики годі сподіватися на те, що екологічна етика перетвориться на нормальну науку (“normal science”) в сенсі Т.Куна. Така критика має бути здійснена на підставі рефлексії щодо того, наскільки екологічна раціональність відповідає 1) природним законам і тим самим системам рівноваги в природі; 2) самоцінності природи; 4) конститутивній вбудованості людини в природні принципи життя; 5) використанню природи задля людини з відповідальністю перед її законами і смисловими формами.

Таким чином, мабуть варто новими очима поглянути й на таке явище, як *екологічна етика*, – надбання саме останньої третини ХХ сторіччя. Під цією назвою виник і жваво 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. Але 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, із урахуванням того, що універсально-значущі та філософсько-рефлексивні знання про добру й правильну дію фактично впливають на відношення людини зі своїм довкіллям. Тому етика (екологічна) не може бути частиною екологічної науки, адже в цьому разі слід було б погодитися з положенням, що людина цілковито детермінована природними закономірностями, якими і займається екологічна наука.

¹ Про екологізм як соціально-політичний і теоретичний феномен див., зокрема: Т.В.Гардашук Концептуальні параметри екологізму. – К.: Парапан, 2005.

² Про це пишуть і в західній філософській літературі, зокрема Йорг Петрушат у доповіді “Наміри щодо критики екологічного розуму”, проголошеній перед слухачами екологічного класу Bauhaus Dessau в грудні 1992. Див.: Petruschat J. Vorsätze zu einer Kritik der ökologischen Vernunft. Vortrag vor der Umweltklasse des Bauhauses Dessau im Dezember 1992.

А тому, звертаючись до екологічної етики, слід розглядати її не лише як прикладну дисципліну, а насамперед як *етику* як таку, що містить у собі і теоретичну, і прикладну частини. Теоретична етика переймається уzasадниченням і обґрунтуванням етичних принципів, моделей, норм. Без теоретичної етики, що займається насамперед нормативними аспектами і методами моральної аргументації неможлива і прикладна етика.

Досліджуючи ці проблеми, слід мати на увазі їхню неабияку складність, що потребує виходу не лише в екологічну етику, а й у річище філософії природи, філософії науки й техніки, філософії господарства і політичної філософії. Йдеться насамперед про практичну філософію як прикладну етику, спрямовану на дослідження конкретних дій, практик, суджень і рішень, конститутивних для конкретних сфер людської діяльності. Відтак, прикладна етика за умов екологічної кризи по-новому загострює проблеми філософії, спрямованої на конкретні дії, на практику, а також проблеми зв'язку теорії і практики. І тут нас може чатувати ще одна пастка – пастка моралізму. Адже мораліст робить мораль мало не єдиним масштабом оцінки людської діяльності, фактично ігноруючи відносну самостійність таких сфер людської діяльності, як господарство, політика, право, наука тощо.

Як правильно зазначають Ф.Канак і М.Кисельов, посилаючись на книжку В.Гьосле “Філософія і екологія”, розв'язання екологічних проблем потребує неабиякого знання біології¹. Сюди треба додати, що воно потребує знання не лише 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 тощо.

Проте згадані українські дослідники залишили поза увагою подальший розвиток думки Гьосле, який наголошує, що розв'язання сучасних, в тому числі й екологічних, проблем неможливе без вирішення нормативних питань². Адже коли ми оцінюємо стан

¹ Кисельов М.М., Канак Ф.М. Національне буття серед екологічних реалій. – К., 2000. – С.14.

² Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – С.211 – 212.

природи як кризовий, тобто коли йдеться про екологічну кризу, про кризу якогось предмета взагалі як *ненормального* стану, то протилежним поняттям є ідеальний стан цього предмета, тобто те, яким він *має* бути, а це вже ціннісно-нормативне поняття. А з огляду на те, що таке оцінювання здійснює людина, то це поняття є вже ціннісно-нормативно-етичним.

Але при будь-якій спробі вивести засади моральності тільки з виведення морального принципу з усього предметного знання, тобто належного – з буття, на етику чатує небезпека “натуралістичної хиби”, як її сформулював Дж.Мур¹, або, за О.Гьофе, “хиби буття-належне”², що тягне свій родовід від г’юмівсько-кантивської традиції в етиці про невиводимість належного з буття.

І хоча моральні належності виникають серед людей і для людей, тобто в емпіричному світі життя людей, але вони вже за своїм визначенням мають приписувальний і зобов’язувальний характер. Тому за своєю суттю вони мають не дескриптивний, а насамперед прескриптивний характер. Як слушно наголошує Г.Райт, “норми приписують, а не описують”³. Проте за своїм змістом вони певною мірою “щось і описують”, але не суто емпіричний (феноменальний) світ, а світ ноуменальний (ідеальний). Відтак, для обґрунтування екологічної *етики* (наголос на другому слові) слід виходити не з реального, а з ідеального світу відносин людини з природою, *онтологічне* конструювання якого складає неабияку трудність, а то й узагалі неможливе. Проте можливе конструювання ідеального світу людей як ноуменальних істот.

Що ж до визначення терміна “екологічна етика”, то, скажімо, німецька дослідниця Ангеліка Кребс, прагнучи подолати традиційне обмеження етики міжлюдськими стосунками, дає таке її ви-

¹ Згадаймо, Дж.Мур, обстоюючи слідом за Г’юмом положення про нередукваність висловлювань, якими позначають 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. Принципы этики.* – М.: Прогресс, 1984. – С.100).

² *Höffe O. Sittlich-politische Diskurse: philosophischen Grundlagen, politische Ethik, biomedizinische Ethik.* – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981. – S.16.

³ *Wright G. H. Von. Sein und Sollen // Wright G. H. Normen, Werte und Handlungen.* – Frankfurt a.M., 1994. – S.48.

значення: “Екологічна етика займається питаннями про етично правильне ставлення людини до природи”¹. Проте, на мій погляд, безпосередній предмет етики слід обмежувати людським світом, а позалюдський світ входить в етику тільки опосередковано. А отже, як на мене, *предметом екологічної етики є не відносини людини з природою, а відносини людей одне з одним і суспільства в цілому щодо природи*. Додам лише, що головними питаннями етики є питання справедливості. Саме вирішення цього питання набуває неабиякого функціонального значення у розв’язанні міжлюдських та соціальних конфліктів у нашому випадку *щодо природи*. Це те, що стосується сфери застосування, тобто прикладної частини етики.

Проблематичним постає екстраполяція категорій етики на природу і щодо обґрунтування. Ще раз наголосимо, що значущість етичних норм не визначають емпірично. Тут навряд чи можна спростувати положення про невиводимість Sollen із Sein, започаткованого новоєвропейською традицією. Ще раз наголосимо: завдяки належностям приписують, а не описують певні способи поведінки, життєві форми або соціально-політичні інституції. Тому неможливо такі фундаментальні поняття етики, як “моральність”, “морально добре”, “справедливість” тощо, визначити, виходячи виключно з природних якостей (дескриптивних складників), таких, скажімо, як корисне, задоволення, життєво необхідне, або бажане, тим більше, у виведенні (екологічно-) моральних імперативів із самоцінності фрагментів природи. Скажімо, вимога *Захищай ліс, тому що він має власну цінність!* не є моральним імперативом, оскільки в цьому разі ліс є емпіричним об’єктом, з якого не можна вивести моральний принцип, який був би універсальним.

Звісно, етичні норми та цінності мають і дескриптивний, і аналітичний, і прескриптивний складники. Проте не можна їх виводити з чистих дескрипцій природного й соціального світів належності моральної поведінки, оскільки із суто формально-логічних підстав не можна вивести умовиводи як їхні передумови: прескрипції (Sollsätze) – це дещо інше, ніж дескрипції (Seinsätze). Так само вони не можуть бути виведені з емпіричних соціальних якостей: життєвих світів, життєвих форм, етносів, націй. І на того,

¹ *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.*

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.Габермасом¹ і конкретизовано Р.Решером² та Т.Ренчом³.

Стосовно нашого предмета я пропоную запровадити таку категорію, як “екологічна хиба”, яка полягає у спробі вивести моральні приписи та норми, що регулюють стосунки людей одне з одним щодо довкілля, з такої науки, як екологія. Тоді б категоричний екологічний імператив звучав би, скажімо, так: *захищай своє довкілля, адже його руйнація призведе до руйнації тебе самого!* Але зауважимо, що саме розбудовуючи своє довкілля, використовуючи і навіть захищаючи його, людина і дійшла кризи свого довкілля.

У цьому плані саме етика має стати інстанцією виправдання-легітимації для 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 часові, 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 допомоги критично-реконструктивних соціальних наук і обґрунтовує тим самим визначальний для її предмета пізнавальний інтерес”⁴.

Ця вимога стосується і таких дисциплін, як екологічна етика, біоетика, політична та господарча, економічна етики. Відтак, спершу етика у своїх засновках має бути обґрунтована за допомоги

¹ Див.: Габермас Ю. Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – К.: Лібра, 1999. – С.327.

² Rescher N. Moral absolutes. An Essay on the Nature and Rationale of Morality. – New York: Lang, 1989. – P.29 ff.

³ Rentsch Th. Die Konstitution der Moralität: Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990. – S.277 – 287.

⁴ 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.

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* та обґрунтуваннями повинна докорінно відрізнитися 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 слід вважати доброю, як це співвідноситься з добрим в інших сферах і чи не виникає тут суперечності тощо. Звісно, відповіді на всі ці запитання в змозі об'єднати міждисциплінарний підхід.

Проте він здатен 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 їхнє функціонування в суспільстві, чим займається економічна теорія та прикладна економіка. Немає у філософа і засобів вивчення розвитку науки й техніки. Він не може також провадити конкретні соціологічні дослідження, спрямовані на те, щоб знати громадську думку щодо цих проблем.

Завданням філософії в аксіологічному вимірі є обґрунтування “кінцевих смислів”, тобто ціннісно-нормативної системи, а в методологічному – критична рефлексія щодо тих концептуальних підходів, які застосовують для такого обґрунтування. Тому у розв'язанні цих проблем окрім їх аналітики варто спиратися і на метод *критики* у сенсі Канта, тобто метод 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 якраз цю, а не якусь іншу систематичну форму, коли її порівнюють

з іншою системою, яка має у своїй основі подібну пізнавальну спроможність”¹.

Тому найбільшу увагу слід приділити проблемі обґрунтування моральних належностей, моральних норм, які мають регулювати людські відносини стосовно природи, тобто тій проблематиці, яку І.Кант називав метафізикою звичаєвості і яка пов’язана також із обґрунтуванням і в zasadниченням принципів, моделей, напрямів і норм. Адже без теоретичної етики, яка має справу з принципами, нормативними аспектами і методологією моральної аргументації, навряд чи можна побудувати скільки-небудь 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.

Понад те, без вирішення нормативних питань ми постійно перебуватимемо в полоні фактичності, дескрипції якої не можуть претендувати на загальнозначущість, відтак, не можуть бути горизонтом розв’язання 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 нас чатуватиме ще одна небезпека, небезпека “нормативістської хиби” (О.Гьофе), яка на противагу “натуралістській хибі” полягає в уявленні, що з нормативних положень можна вивести специфічні і навіть суто конкретні належності (Verbindlichkeiten)². Так само може бути ще одна хиба, так звана “лого-ідеалістична хиба” (Д.Бюлер), яка викликана прагненням звести комунікативні дії (зокрема й стосовно природи) до логічних правил та діалогічних норм³.

Адже коли сфера соціального буття “не готова” до сприйняття відповідних приписів, скажімо не забруднювати довкілля за умов, коли немає відповідних технологій та економічних важелів, то такі

¹ *Kant I.* Критика практичного розуму. Переклад І.Бурківського (Наук. редак. А.Єрмоленка). – К.: Юніверс, 2004. – С.100.

² *Höffe O.* Sittlich-politische Diskurse: philosophischen Grundlagen, politische Ethik, biomedizinische Ethik. – S.16.

³ *Böhler D.* Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985. – S.216.

приписи не можуть бути впроваджені в життя. Оскільки норми своєю приписувальною функцією вимагають реалізації ідеального (інакше для чого тоді вони потрібні?), їхня дія спрямована на подолання провалля між *Sollen* та *Sein*, властивого новоєвропейській філософії, але не в площині обґрунтування, а в площині застосування.

Тому це ще одна підстава для критики розуму, критики його домагань значущості. Відтак, у побудові екологічної етики слід пройти між Сциллою “натуралістичної хиби” і Харибдою “нормативістської”, або “логічно-ідеалістичної”.

Вирішення нормативних питань, як показав Кант, пов’язано з синтетичними судженнями апріорі, що є предметом метафізики моральності, яка своєю чергою є не теоретичною, а практичною філософією, спрямованою на подолання егоцентричного партикуляризму й обґрунтування відповідальності людини за весь світ. Дотичною проблематикою займається й екологічна етика, предметом якої є також оцінювання тих наслідків та побічних ефектів, 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, мабуть, не варто обмежуватися лише 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 у злагоді одне з одним і у злагоді з природою? А це вже запитання практичної філософії, як нам слід впорядковувати наше життя, як нам слід господарювати, яку ми повинні мати техніку, які правові й моральні норми.

Питання практичної філософії природи об’єднує в собі питання і філософії природи, і філософії техніки, і філософії науки, і філософії культури. Тому екологічна етика передбачає, що людину з огляду на її довкільну діяльність не можна звести просто до фактів, що можуть бути досліджені, вона водночас є істотою, яка утворює дистанцію щодо всіх фактів, тобто трансцендує за її межі.

Виходячи за їхні межі, вона може їх і самих себе рефлексувати 1) науково (емпірично-номологічно); 2) практично-нормативно, а отже, й етично, в широкому смисловому взаємозв’язку таких трьох питань: *що ми робимо; що ми можемо робити* (для відповіді на ці

два запитання вкрай важливим є наукове знання про екологічні взаємозв'язки, а отже, й знання біології, а також техніки і технології); *що ми повинні робити? Або що слід робити якнайкраще?* (і тут екологічна наука аж ніяк не зарадить)¹.

Отже, слід звернути увагу на обмеженість екологізму як принципу в двох аспектах. Перший з них, який ми вже зауважували, полягає в тому, що весь світ розглядають як довкілля, або ресурс. Другий, що пов'язаний з першим, є наслідком того, що й сама людина в науці екології постає як детермінована довкіллям емпірична істота. Тому й потрібна критична рефлексія екологізму, домагань екологічного розуму на універсальну значущість у цих двох аспектах.

Проте критична рефлексія – це не лише теоретична операція, пов'язана з домаганнями розуму. Слід 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 та Фіхте. Варто також показати, як ці домагання об'єктивуються у відповідних інституціях, як це було властиво об'єктивному ідеалізму Гегеля, і як критична рефлексія постають не стільки надбанням усамітненого суб'єкта, чи об'єктивного духу інституцій, скільки інститууються в метаінституції громадськості, яка з огляду на глобальний характер екологічної кризи набуває універсального значення.

Щоб відповісти на запитання, чим зумовлені 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, не оминати й філософію історії, зокрема філософію історії моральної свідомості та моральних інституцій, “об'єктивного духу” в термінах Гегеля,

Таким чином, важливим завданням дослідження постає створення феноменології моральної свідомості на підставі аналізу її розвитку в єдності онто- і філогенезу. Тому потрібна й еволюціоністська теорія етики, яка розглядала б зміни моральних належностей в історичному процесі. Проте тут чатує ще одна пастка – пастка морального релятивізму. Тому вкрай важливо в такому дослідженні показати суперечності телсологічної і деонтологічної

¹ *Mauer R. Ökologische Ethik als Problem // Ökologische Ethik. -- S.11–12.*

етик, матеріальної етики цінностей та формальної етики норм, критично реконструюючи також історію етичних учень від практичної філософії античності через модерну етику І.Канта, Ф.Шелінга, Г.Гегеля, до філософії символічних моральних форм Е.Касирера, теорії шаблів розвитку моральної свідомості Л.Кольберга, і, звісно, до сучасної етики дискурсу. Важливо також показати, як цей розвиток змінювався відповідно до інших розвитків у царині економіки, політики, науки, техніки тощо і як це відбилося на відносинах людини і природи, до чого це призвело і як це позначилося на розумінні природи, тобто на філософії природи.

Тому це має бути практична філософія не тільки в прикладному значенні. *Практична філософія рефлектує моральні твердження.* Вона переймається запитанням *що слід робити правильно?* Метою практично-філософського мислення є розроблення та обґрунтування морального принципу, який у змозі орієнтувати дії акторів і ставити їм їх у обов'язок. *Але це має бути і практична філософія природи, яка відповідає на запитання "Що слід робити правильно людям щодо природи?". Її метою є обґрунтування морального принципу, який орієнтує дії акторів щодо природи і зобов'язує їх до цих дій.*

Отже, у цьому дослідженні висунута гіпотеза, що етика, спрямована на подолання екологічної кризи, сягає своєї довшої універсальної форми і постає як практична філософія природи¹. Однак 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 із головних потреб нашої доби є потреба в філософії природи, яка змогла б поєднувати автономію розуму з незаперечною гідністю природи"². Тому головною концептуальною візією у розробці питань екологічної етики має бути обґрунтування етики розуму, яка б знімала б у собі і антропоцентричну, і фізіоцентричну, і екологічну етики. Отже, йдеться про те, щоб обґрунтувати співвідповідальність за природу і за людей, поєднуючи між собою гідність людини та шанування природи.

¹ До реабілітації філософії природи як практичної філософії звертається, зокрема, К.М.Маєр-Абіх. Див.: *Meyer-Abich K. M. Praktische Naturphilosophie – Erinnerung an einen vergessenen Traum.* – München: Beck, 1997.

² *Хёсле В.* Философия и экология. – М.: Изд. фирма АО "Kami", 1994. – С.8.