

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему: **«Принцип відповідальності Ганса Йонаса в контексті
філософського дискурсу XX століття»**

навчання,

Виконала: студентка 4-го року

Спеціальність: 033 Філософія
Мамона Єлизавета Ростиславівна

Керівник: Рогожа Марія Михайлівна,
доктор філософських наук, професор

Рецензент _____
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена
з оцінкою «_____»

Секретар ЕК _____
«_____» _____ 20__ р.

Київ – 2026

ЗМІСТ

ВСТУП.....	C.3-7
РОЗДІЛ I. Поняття відповідальності у філософській традиції.....	C.8-26
1.1 Поняття imputatio в історії західної практичної філософії.....	C.8-11
1.2 Етика відповідальності у Макса Вебера.....	C.11-15
1.3 Карл Ясперс: від типології провини до питання колективної відповідальності.....	C.15-20
1.4 Кантівська етика обов'язку в етичному проєкті Ганса Йонаса	C.20-26
РОЗДІЛ II. Принцип відповідальності Ганса Йонаса у діалозі з філософією XX століття	C. 27-39
2.1 Йонас і Арендт: відповідальність як превенція і відповідальність як судження.....	C.27-31
2.2 Йонас і Левінас: відповідальність перед Іншим та відповідальність перед майбутніми поколіннями.....	C.31-35
2.3. Йонас і представники дискурсивної етики.....	C.35-39
ВИСНОВКИ.....	C. 40-43
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	C. 44-46

ВСТУП

Поняття відповідальності у XX столітті зазнає принципової трансформації. Адже, від самої його появи, грецькі філософи мислили його через категорії свободи рішення та авторства вчинку, римські юристи — через статус особи, а ранньомодерна практична філософія — через концепт *imputatio* як здатності дії бути приписаною її авторів. Класична концептуальна структура, що її Кант закарбував у визначенні особи як «суб'єкта, дії якого можуть бути увідповідальнені їй», виявляється недостатньою перед обличчям нових історичних та технологічних викликів, з якими стикається людство після Першої та Другої світових воєн. Поняття відповідальності розширюється: від ретроспективного приписування вже здійсненого вчинку — до обов'язку перед майбутнім, від індивідуальної дії — до колективної провини спільноти, від міжлюдських стосунків між сучасниками — до відповідальності перед тими, кого ще не існує. Цей зсув породжує цілу низку філософських концепцій — від веберівської етики передбачуваних наслідків через ясперсівську типологію провини до йонасівського імперативу збереження автентичного людського життя, — кожна з яких є відповіддю на конкретний історичний виклик і водночас ланкою у цілісному філософському дискурсі.

Серед концепцій XX століття принцип відповідальності Ганса Йонаса посідає особливе місце. Йонасівська етика виникає у момент, коли поява ядерної зброї, екологічна криза та біотехнологічне перетворення людської природи зробили очевидною необхідність концептуального переосмислення поняття відповідальності. Відповідальність, не як категорія міжлюдської взаємодії, а як обов'язок перед самим існуванням людства. При цьому Йонас не виступає ізольованим мислителем: його концепція формується у безпосередньому діалозі з класичною традицією *imputatio* від Аристотеля до Канта, з ключовими філософськими позиціями XX століття — Макса Вебера, Карла Ясперса, Ханни Арендт, Емануеля Левінаса, Карла-Отто Апеля та Юргена Габермаса, а також у відповідь на спільний для всіх цих мислителів історичний виклик повоєнної

добі. В цьому діалогічному просторі й визначається важливість значення йонасівського проекту.

Актуальність дослідження. Актуальність обраної теми визначається кількома чинниками. По-перше, аналіз становлення поняття відповідальності у філософії ХХ століття залишається необхідною умовою для розуміння сучасних дискусій про етику дії в умовах глобалізованого світу — навіть якщо ці дискусії вже виходять за межі ХХ століття. По-друге, концепція Йонаса, що тривалий час перебувала у тіні дискурсивної етики Апеля та Габермаса, останніми роками привертає дедалі більшу увагу як міжнародних, так і вітчизняних дослідників, що ставить завдання її точного позиціонування у філософському просторі епохи. По-третє, реконструкція особистісних та інтелектуальних зв'язків між мислителями розглянутої традиції — учнівство Арндт у Ясперса, листування Арндт і Ясперса, спільне навчання Йонаса і Левінаса у Гайдеггера, належність Апеля і Габермаса до франкфуртського кола — дозволяє побачити етику відповідальності ХХ століття як цілісний філософський дискурс того часу.

Стан наукової розробки. Серед зарубіжних дослідників вагомий внесок у вивчення етики відповідальності Йонаса зробили Л. Койн, який здійснив систематичний аналіз філософії Йонаса у її зв'язку з феноменологією та філософією технології, а також М. Х. Вернер, який реконструював методологічні засади йонасівського натуралізму. Відносини Йонаса з гайдеггерівською традицією та критику нігілізму проаналізував Л. Вогел, а ширший контекст «дітей Гайдеггера» — Р. Волін. Філософське значення дискурсивної етики у її співвіднесенні з йонасівським проектом ґрунтовно розглянули Д. Бюлер та К. Горняк-Коциковська. Веберівську методологію в її етичних імплікаціях систематично проаналізували В. Шлюхтер та Х. Х. Брюун; ясперсівську типологію провини у її філософському контексті — А. М. Олсон та К. Горняк-Коциковська. Біографічний контекст Левінаса представлений у праці С. Малки. Серед вітчизняних науковців засадниче значення для дослідження має словникова стаття А. Баумейстера про історію поняття *imputatio*, що становить методологічну основу першого розділу. Практичну філософію Канта у її зв'язку

з сучасною етикою відповідальності проаналізував А. Єрмоленко, чії праці стали ключовим українським джерелом для аналізу синтезу між онтологічною і дискурсивною етичними традиціями.

Об'єктом дослідження є етика відповідальності XX століття як цілісний філософський дискурс, у якому концепція Ганса Йонаса посідає особливе місце.

Предметом дослідження є принцип відповідальності Ганса Йонаса у діалозі з класичною традицією *imputatio*, з етикою Макса Вебера, концепцією провини Карла Ясперса, кантівською етикою обов'язку, а також з концепціями Ганни Арендт, Емануеля Левінаса та представниками дискурсивної етики (К.-О. Апел, Ю. Габермас).

Метою дослідження є аналіз принципу відповідальності Ганса Йонаса та визначення його місця у філософському дискурсі XX століття через систематичний діалог з ключовими етичними концепціями епохи.

Завданнями дослідження є:

- реконструювати історію поняття *imputatio* у західній практичній філософії як концептуальний горизонт, у якому формується етика відповідальності XX століття;
- проаналізувати веберівське розрізнення етики переконання та етики відповідальності як перше систематичне філософське формулювання поняття політичної відповідальності у XX столітті;
- дослідити ясперсівську типологію провини як спробу концептуалізації колективного виміру відповідальності;
- простежити трансформацію кантівської етики обов'язку у новому категоричному імперативі Ганса Йонаса;
- здійснити компаративний аналіз принципу відповідальності Йонаса і концепції *vita activa* Ганни Арендт;
- розглянути діалог Йонаса з етикою Іншого Емануеля Левінаса;
- проаналізувати співвідношення йонасівського принципу відповідальності з дискурсивною етикою К.-О. Апеля та Ю. Габермаса;
- визначити унікальне місце концепції Йонаса у філософському дискурсі XX

століття.

Структура роботи. Робота складається зі вступу, двох розділів, висновків та списку використаних джерел. Перший розділ, «Поняття відповідальності у філософській традиції», присвячений реконструкції історії поняття *imputatio* від Аристотеля до Канта, аналізу веберівського розрізнення двох етик, ясперсівської типології провини та трансформації кантівської етики обов'язку у концепції Йонаса. Другий розділ, «Принцип відповідальності Ганса Йонаса у діалозі з філософією ХХ століття», розглядає концепцію Йонаса у систематичному зіставленні з філософією Ганни Арендт, етикою Емануеля Левінаса та дискурсивною етикою Карла-Отто Апеля та Юргена Габермаса.

Теоретико-методологічні засади. Дослідження ґрунтується на принципах цілісності, системності та об'єктивності. Провідним методом є компаративний аналіз, що дозволяє зіставити концепцію Йонаса з суміжними філософськими традиціями. Герменевтична складова роботи передбачає інтерпретацію першоджерел у їхньому історико-філософському контексті. Метод історико-філософської реконструкції використовується для відтворення цілісної картини етичної думки ХХ століття, у якій принцип відповідальності Йонаса посідає своє особливе місце.

Джерельна база. Джерельна база дослідження охоплює три корпуси текстів. Першу групу складають первинні тексти Ганса Йонаса: «The Phenomenon of Life» (1966) та «Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації» (2001 в українському перекладі). Другу групу утворюють твори філософів, з якими здійснюється компаративний аналіз: «Нікомахова етика» Аристотеля, «Сума теології» Томи Аквінського, «Метафізика моральності» та «Засади метафізики моральності» Канта, «Покликання до політики» Вебера, «Питання про німецьку провину» Ясперса, «Становище людини» та «Eichmann in Jerusalem» Арендт, «Тотальність та нескінченність» Левінаса, праці Габермаса та Апеля, «Сам як інший» Поля Рікера, а також листування Арендт і Ясперса 1926–1969 років. Третю групу становить дослідницька література — монографії та статті, присвячені як безпосередньо філософії Йонаса (Coyne, Vogel, Werner),

так і ширшому контексту етики відповідальності XX століття (Schluchter, Bruun, Olson, Gorniak-Kocikowska, Wolin, Schneewind, Malka, Баумейстер, Єрмоленко).

ОСНОВНА ЧАСТИНА

РОЗДІЛ І

ПОНЯТТЯ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

1.1 Поняття *imputatio* в історії західної практичної філософії

Розуміння етики відповідальності XX століття передбачає попередню реконструкцію самого поняття відповідальності, що формувалося у західній філософській традиції впродовж тривалого часу. А. Баумейстер у словниковій статті, присвяченій історії поняття *imputatio*, виокремлює три аспекти його неперекладності у сучасному вжитку: забуття теологічних і онтологічних засад західної моральної традиції, специфіка рецепції цього поняття у східноєвропейському філософському контексті та проблема перекладу терміну українською мовою (Баумейстер, 2009, с. 486). Латинський термін *imputatio*, від якого походять національні відповідники у європейських мовах, у класичному вжитку позначав не лише юридичне «приписування» або «звинувачення», а й коло теологічних, моральних і онтологічних значень. Реконструкція цієї традиції є необхідною передумовою для аналізу етики відповідальності XX століття, оскільки Вебер, Ясперс і Йонас працюють у понятійному полі, основні структури якого було сформовано цим самим поняттям.

Витоки “*imputatio*” лежать у грецькій філософській традиції, передусім у практичній філософії Аристотеля. У третій книзі «Нікомахової етики» Аристотель формулює положення, що людина є принципом своїх дій. При тому, цей принцип реалізується через свідоме рішення у спрямованості до певної мети (Аристотель, 2002, III, 5, 1112 b30). Дія називається добровільною тоді, коли «джерело дії — у самому діячі, свідомому тих обставин, за яких вчинок має місце» (Аристотель, 2002, III, 1, 1111 a20). За добровільну дію особу можна докоряти або вихвалити, що і робить її моральним суб'єктом. Аристотель розгортає це положення таким чином: «І в чому ми владні здійснювати вчинки, в тому — і не здійснювати вчинків» (Аристотель, 2002, III, 7, 1113 b6). Як зауважує Баумейстер, у цьому пункті Аристотель формулює специфіку людської практики, що відрізняється від необхідності фізичного світу: суб'єкт дії не лише

є її причиною, а й «відповідає» за неї. Тому Баумейстер зазначає, що цей термін набуває подвійного значення «причини» і «провини» (Баумейстер, 2009, с. 488). Він розглядає поняття у римському праві, де ця філософська інтуїція отримала юридичну форму. Відповідальність тут розуміють як категорію, що належить особі (*persona*), на відміну від речі, а особа визначається як суб'єкт, якому можна приписати дію та її наслідки. У «Дигестах» термін *imputatio* має технічне значення розрахунку та обліку, проте у римських авторів зустрічається і ширший контекст приписування — як негативного («приписувати комусь провину»), так і позитивного («ставити в заслугу») (Баумейстер, 2009, с. 489). У римській традиції поняття особи як носія прав і обов'язків формується у зв'язку з поняттям свободи: лише вільна особа може відповідати за свої вчинки, оскільки лише вона є їх повноцінним суб'єктом.

Християнсько-схоластична традиція трансформує це класичне розуміння, додаючи до нього поняття внутрішнього наміру (*intentio*) як джерела моральної оцінки. У «Етиці» Петра Абеляра формулюється положення, що моральна оцінка вчинку залежить не від його зовнішньої форми, а від наміру, який народжується «у серці» людини: «нагорода або заслуга стосується не вчинків, а намірів суб'єкта» (Abelard, цит. за: Баумейстер, 2009, с. 490). Тома Аквінський поєднує аристотелівську концепцію людини як господаря своїх дій з християнським розумінням внутрішньої свободи. У «Сумі теології» Аквінат розгортає поняття *imputatio* у зв'язку з поняттям волі: те, що чинить вільна істота, «приписується їй як провина — невиконати досконалу дію, господарем якої вона є за волею» (Aquinas, 1947, I, q. 48, a. 5). Воля є тим, що робить людину господарем своїх дій (*dominus actuum suorum*), і саме тому її дії підлягають увідповідальненню (Баумейстер, 2009, с. 491).

У XVII–XVIII століттях поняття *imputatio* стає одним із центральних термінів практичної філософії. Самуель Пуфендорф у трактаті «*De Jure Naturae et Gentium*» (1672) виносить це поняття в окремий розділ і розрізняє його види. Як показує Дж. Б. Шнівінд, для Пуфендорфа здатність дій бути приписаними особі (*imputability*) є умовою самої моральності людської дії: без свободи «моральність

людських дій миттєво руйнується... лише тому, що ми її маємо, наші спонтанні і добровільні дії повністю приписуються нам» (Schneewind, 1998, с. 138). Пуфендорф розрізняє моральні сутності (*entia moralia*) і фізичні сутності, причому увідповідальнення належить до сфери моральних сутностей, які «накладаються» на фізичну природу людини волею розумних істот (Schneewind, 1998, с. 120–121). Олександр Баумгартен у «*Initia philosophiae practicae*» (1760) розгортає це поняття у систематичну теорію: здатність до увідповідальнення (*imputativitas*) ґрунтується на тому, що дія, по-перше, може бути приписана певному автору, а по-друге, підпадає під певний закон (Баумейстер, 2009, с. 492). Кант спирається на традицію поняття від Пуфендорфа, через Вольфа – до Баумгартена, формулюючи власну концепцію особи і моральної відповідальності.

У Канта поняття *imputatio* з'єднує теоретичний і практичний розум. У «*Метафізиці моральності*» (1797) Кант формулює визначення, яке стає канонічним для подальшої європейської філософії права і моралі: «Особа є таким суб'єктом, дії якого можуть бути увідповідальнені їй» (Kant, 1996, 6:223). Моральна особистість, за Кантом, є «свободою розумної істоти під моральними законами» (Kant, 1996, 6:223). Увідповідальнення (*imputatio*) у моральному значенні визначається як «судження, яким хтось розглядається як автор (*causa libera*) дії, що тоді називається вчинком (*factum*) і підлягає законам» (Kant, 1996, 6:227). У Кантовому визначенні з'єднуються попередні традиції: аристотелівська ідея людини як господаря своїх дій, римсько-правове поняття особи, схоластичне розуміння внутрішньої свободи та ранньомодерна концепція *imputatio* як моральної категорії. Як зазначає Баумейстер, у Канта складається стала концептуальна структура, що пов'язує поняття «розуму, законодавства, імпутабельності, свободи, морального закону, моральної відповідальності та юридичної підсудності» (Баумейстер, 2009, с. 494).

З другої половини XIX століття поняття *imputatio* поступово звужується від багатовимірного філософсько-теологічного поняття до технічного терміна кримінального права (Баумейстер, 2009, с. 495). Цю тенденцію Баумейстер

пов'язує з впливом юридичного позитивізму, представленого у «Чистому правознавстві» Ганса Кельзена. Поза межами правової теорії, класична концепція *imputatio* продовжує існувати у формі поняття відповідальності, яке у XX столітті стає центральним для філософської думки про людську дію. До цієї думки у формулюваннях Вебера, Ясперса і Йонаса, звертатимуться наступні підрозділи.

Реконструкція історії поняття *imputatio* виявляє стійку концептуальну структуру, що формувалася впродовж двох тисячоліть і об'єднує кілька шарів значення: онтологічний (людина як принцип своїх дій), правовий (особа як суб'єкт приписування), моральний (внутрішній намір як підстава оцінки) і трансцендентальний (свобода як умова моральної осудності). Кожна з епох додавала до цієї структури власний акцент: Аристотель пов'язав відповідальність зі свободою рішення, римське право — із статусом особи, схоластика — з намірами та волею, Пуфендорф і Кант — із самою можливістю моральної дії як такої. До XX століття поняття *imputatio* підходить як концептуальний горизонт, у межах якого можна осмислювати відповідальність, але вже не як статичну категорію приписування вчинку конкретному суб'єктові. Цей горизонт відправною точкою для Вебера, Ясперса і Йонаса, які переосмислять відповідальність у відповідь на нові виклики — політичної дії, історичної катастрофи та технологічної цивілізації.

1.2. Етика відповідальності у Макса Вебера

Питання про специфіку політичної відповідальності у XX столітті отримує перше систематичне філософське формулювання у промові Макса Вебера «Покликання до політики» (*Politik als Beruf*), виголошеній перед студентами Мюнхенського університету у січні 1919 року. Промова виголошується в особливих історичних обставинах: програна війна, революційне збудження, Веймарська республіка щойно проголошена, а серед слухачів — представники радикальних політичних таборів. Як зауважує В. Шлюхтер, промова виголошується саме у момент, коли поляризація між «непримиренним правим

шовінізмом і лівою політикою однодумного переконання» (Gesinnungspolitik) демонструвала, до чого веде «моралізація внутрішньої та зовнішньої політики» (Schluchter, 1979, с. 68). Контекст визначає характер веберівської рефлексії: йдеться не про абстрактну етичну теорію, а про відповідь на питання, «якою слід бути людині, аби їй дозволено було покласти руку на спиці колеса історії» (Вебер, 1998, с. 173).

Вебер починає з виокремлення трьох якостей, які мають вирішальне значення для політика: пристрасть, почуття відповідальності та окомір (Вебер, 1998, с. 173). Пристрасть він розуміє як «пристрасну відданість «справі»», що відрізняється від «стерильного збудження» інтелектуалів, позбавленого «будь-якого ділового почуття відповідальності» (Вебер, 1998, с. 173). Сама пристрасть, проте, недостатня: «Вона не зробить вас політиком, якщо, будучи відданим «справі», ви не вважатимете відповідальність перед цією справою провідною зіркою вашої діяльності» (Вебер, 1998, с. 174). Окомір — здатність до дистанції щодо людей і речей — є тією психологічною якістю, що дозволяє поєднати пристрасну відданість справі з тверезою оцінкою її наслідків. Веберівське визначення політика, таким чином, від самого початку містить у собі етичний вимір: політична діяльність є не просто здійсненням влади, а діяльністю, що передбачає внутрішню структуру відповідальності.

Центральне теоретичне розрізнення Вебера стосується двох максим, за якими може здійснюватися етично орієнтована дія. Він формулює його так: «будь-яка етично орієнтована дія може бути підпорядкованою двом принципово відмінним, непримиренно протилежним максимам: вона може бути орієнтованою або на «етику переконання» (Gesinnungsethik), або на «етику відповідальності» (Verantwortungsethik)» (Вебер, 1998, с. 180). Вебер застерігає від спрощеного розуміння цього розрізнення: воно не означає, що етика переконання є безвідповідальною, а етика відповідальності — безпринципною. Йдеться про різні структурні засади морального судження.

Етику переконання Вебер передає мовою релігії: «Християнин робить, як належить, а щодо наслідків покладається на Господа» (Вебер, 1998, с. 181). Той,

хто діє за етикою переконання, відчуває себе відповідальним лише за чистоту переконання, з якого випливає його дія. Якщо наслідки виявляються поганими, відповідальність за це переконана людина «перекладатиме на світ, на дурість людську, на волю Божу, який створив людей такими, — тільки не на саму себе» (Вебер, 1998, с. 181). Етика відповідальності виходить з протилежної передумови: «треба відповідати за (передбачувані) наслідки своїх дій» (Вебер, 1998, с. 181). Той, хто діє за нею, не може посилається на доброту і досконалість людей як на даність, з якою можна не рахуватися. Як зауважує Вебер, така людина не має права «звалювати на інших наслідки своїх вчинків, оскільки міг їх передбачити» (Вебер, 1998, с. 181).

Між двома максимами, за Вебером, лежить «бездонно глибока прірва» (Вебер, 1998, с. 180). Х. Х. Брюун у систематичному аналізі веберівської методології уточнює структуру цього розрізнення: етика переконання характеризується тим, що засоби для досягнення певної мети «оцінюються лише за їхньою внутрішньою цінністю і відкидаються, незалежно від їхнього позитивного телеологічного статусу..., якщо ця внутрішня цінність виявляється негативною» (Bruun, 2007, с. 252). Особливої гостроти ця дихотомія, за Брюуном, набуває саме у політиці, оскільки «функція влади як інструмента політики лежить в основі фундаментального аксіологічного конфлікту між політичною та етичною сферою» (Bruun, 2007, с. 252). Тут Вебер формулює положення, що визначає весь подальший аналіз: «жодна у світі етика не може ігнорувати того факту, що досягнення «гарної» мети у багатьох випадках пов'язане з необхідністю примиритися з використанням морально сумнівних чи принаймні небезпечних засобів» (Вебер, 1998, с. 181). Етика переконання, за Вебером, у питанні про засоби «зазнає краху», оскільки логічно вона має лише можливість відкидати будь-яку поведінку, що застосовує морально сумнівні засоби (Вебер, 1998, с. 182).

Веберівський аналіз політичної відповідальності розгортається у напрямі, що далеко виходить за межі формального протиставлення двох максим. Він виявляє внутрішню антиномію самої політичної дії: політик «сплутується з

диявольськими силами, що приховані у всякому застосуванні насильства» (Вебер, 1998, с. 188). Це формулювання має не риторичний, а структурний характер. Веберівський «демонічний» вимір політики впливає з самої її природи як діяльності, що користується легітимним насильством. Той, хто береться за політику, опиняється у напрузі з «богом любові» — напрузі, яка «будь-якої миті може вибухнути непримиренним конфліктом» (Вебер, 1998, с. 188). Шлюхтер зауважує, що Вебер свідомо вибудовує «оборонну стратегію» проти прихильників етики переконання, які, як він вважав, не здатні «витримати свою поразку без падіння» перед обличчям ірраціональності світу і тому не готові до того, що Вебер називає «мучеництвом» політичного діяча (Schluchter, 1979, с. 69).

Принципово важливим є фінальне формулювання Вебера: етика переконання і етика відповідальності є «не абсолютними протилежностями, а взаємодоповненнями, які тільки разом складають справжню людину, котра може мати «покликання до політики»» (Вебер, 1998, с. 190). Веберівське розрізнення, таким чином, не зводиться до простої переваги однієї максими над іншою. Зріла політична особистість визначається здатністю утримувати обидві етичні позиції одночасно — діяти з усвідомленням передбачуваних наслідків і водночас зберігати внутрішнє переконання, з якого ця дія народжується. Промова завершується знаменитим формулюванням: «Я інакше не можу, на цьому стою» — слова, у яких, за Вебером, з'являється «щось справді людське і зворушливе» (Вебер, 1998, с. 190).

Веберівське розрізнення двох етик стає одним із засадничих понять політичної філософії XX століття. Ю. Габермас, інтерпретуючи веберівську типологію дії, наголошує, що сама ця концепція цілераціональної дії побудована так, що актор «обирає цілі з ясно артикульованого горизонту цінностей і організовує відповідні засоби з огляду на альтернативні наслідки» (Habermas, 1984, с. 281). Саме тому, за Габермасом, веберівська етика відповідальності методологічно не зводиться до ціннісно-раціональної дії, оскільки остання залишає наслідки «поза суб'єктивним сенсом і таким чином виключає їх з раціонального контролю»

(Habermas, 1984, с. 281). Веберівське розрізнення вводить у філософську рефлексію над дією категорію передбачуваних наслідків як центральну для морального судження — категорію, яка згодом стане ключовою для Йонаса. Водночас веберівський аналіз залишається у межах індивідуальної етики політика: він ставить питання про те, як має діяти окрема людина, що береться за політичну справу, але не розгортає питання про колективну відповідальність — за дії спільноти, держави, нації.

1.3. Карл Ясперс: від типології провини до питання колективної відповідальності

Перш ніж переходити до концепцій XX століття, варто зафіксувати важливий термінологічний і традиційний зсув. Поняття *imputatio*, реконструйоване вище, є стрижнем однієї лінії західної рефлексії про відповідальність — лінії, яка йде від Аристотеля через римське право, схоластику й ранньомодерну практичну філософію до Канта і фокусується на приписуванні вже здійсненої дії її автору. Однак уже у Канта поряд із цим поняттям з'являється німецький термін *Verantwortung* (від *Antwort* — «відповідь»), який у XIX–XX століттях розгортається у самостійну концептуальну традицію. На відміну від *imputatio*, *Verantwortung* має діалогічну структуру: відповідальність тут осмислюється не лише як ретроспективне приписування вчинку, а й як проспективна відповідь — відповідь за щось і перед кимось. Саме ця друга традиція актуалізується у XX столітті у відповідь на нові виклики — кризу політичної дії, досвід тоталітарних катастроф і трансформацію технологічної цивілізації. Вебер, Ясперс і Йонас працюють уже переважно у понятійному полі *Verantwortung*, навіть якщо їхня думка зберігає тяглість зі старшою традицією *imputatio*. Якщо веберівське розрізнення двох етик ставить питання про відповідальність окремого політичного діяча, то Карл Ясперс у роботі «Питання про німецьку провину» (*Die Schuldfrage*, 1946) переносить рефлексію над відповідальністю у принципово інший вимір — вимір колективної провини народу за катастрофу, що стала можливою у його межах. Книга виростає з лекцій, які Ясперс читав у Гайдельберзькому університеті взимку 1945–1946 років, безпосередньо після

завершення Другої світової війни. Контекст роботи визначає її характер: це не теоретичний трактат, а спроба раціонального обговорення питання, яке у тогочасній Німеччині, за словами самого Ясперса, «викликало лише жар і лють» (Jaspers, 2000, с. 25). Ясперс ставить перед собою завдання не виправдати і не засудити німецький народ, а запропонувати концептуальний апарат, який дозволив би розрізнити різні види причетності до того, що сталося, і таким чином зробити можливою серйозну розмову про відповідальність.

Центральним концептуальним кроком Ясперса є типологія, яку він називає «схемою розрізнення» і яка виокремлює чотири поняття провини: кримінальну, політичну, моральну та метафізичну (Jaspers, 2000, с. 25). Кримінальна провина стосується «дій, що їх можна об'єктивно довести і які порушують однозначні закони»; юрисдикція тут належить суду, що у формальних процедурах встановлює факти і застосовує закон (Jaspers, 2000, с. 25). Цей вид провини є найвужчим за обсягом і застосовується лише до конкретних виконавців конкретних злочинних дій.

Політична провина виходить далеко за межі індивідуальних злочинів. Вона стосується «дій державних діячів і громадян держави, що тягнуть за собою необхідність нести наслідки дій держави, чия влада керує мною і під чийми порядками я живу» (Jaspers, 2000, с. 25). Принциповим є подальше формулювання Ясперса: «Кожен співвідповідальний за те, як ним керують» (Jaspers, 2000, с. 25). Ця теза вводить у філософську рефлексію поняття колективної відповідальності, що ґрунтується не на індивідуальних злочинних діях, а на самому факті належності до політичної спільноти. Як зауважує К. Горняк-Коциковська, це положення «надзвичайно важливе і симптоматичне для поглядів Ясперса»: воно вказує на «послідовність демократії як форми правління, яка не лише надала специфічних прав членам цього суспільства, але й зробила їх відповідальними і поклала на них обов'язки» (Gorniak-Kocikowska, 1993, с. 92). Громадянство у демократичному суспільстві, за Ясперсом, не може бути політично нейтральним: сам факт життя під певною владою накладає на громадянина співвідповідальність за дії цієї влади.

Третій вид провини — моральна провини — стосується вже не громадянського, а особистого виміру людської дії. Ясперс формулює її так: «Я, що не можу діяти інакше, ніж як індивід, є морально відповідальним за всі свої дії, включно з виконанням політичних і військових наказів» (Jaspers, 2000, с. 25). Принциповим є його категоричне твердження: «ніколи не є просто істинним, що «накази є наказами»» (Jaspers, 2000, с. 25). Це формулювання має очевидне історичне спрямування — воно безпосередньо протистоїть аргументації, яка широко використовувалася на Нюрнберзькому процесі захистом обвинувачених і яка ґрунтувалася на ідеї, що виконавець наказу не несе моральної відповідальності за його зміст. Юрисдикція моральної провини, за Ясперсом, належить «моїй совісті і спілкуванню з друзями і близькими, які з любов'ю турбуються про мою душу» (Jaspers, 2000, с. 26). Як зауважує Горняк-Коциковська, ясперсівська теза про моральну відповідальність кожного індивіда «за всі свої дії, включно з тими, що були скоєні «за чужим наказом»», мала особливе значення «у специфічній ситуації Німеччини після Другої світової війни» — вона прямо протистояла «довго панівному переконанню, властивому німецькій традиції, що необхідно виконувати всі накази, ніколи їх не ставлячи під сумнів» (Gorniak-Kocikowska, 1993, с. 92).

Четвертий вид провини — метафізична — є концептуально найскладнішим і має для філософії Ясперса засадниче значення. Її основою є ідея людської солідарності: «Існує солідарність між людьми як людськими істотами, яка робить кожного співвідповідальним за всяку несправедливість і всяке зло у світі, особливо за злочини, скоєні у його присутності або з його відома» (Jaspers, 2000, с. 26). Якщо у попередніх трьох видах провини юрисдикція належить судам, переможцю або совісті, то юрисдикція метафізичної провини, за Ясперсом, «належить лише Богові» (Jaspers, 2000, с. 26). Метафізична провини не підлягає правовому або соціальному встановленню: її переживає лише той, хто здатний її переживати. Ясперс описує її через парадигматичну ситуацію: «Якщо я був присутнім при вбивстві інших, не ризикуючи своїм життям, щоб запобігти йому, я почуваюся винним у спосіб, який не може бути адекватно осягнений ні

юридично, ні політично, ні морально. Те, що я живу після того, як таке сталося, тяжіє наді мною як невитравна провина» (Jaspers, 2000, с. 26). Як зауважує Горняк-Коциковська, для багатьох людей метафізична провина не переживається взагалі — і, за Ясперсом, «найчастіше це люди, які мали б відчувати її найсильніше» (Gorniak-Kocikowska, 1993, с. 93). Сам Ясперс формулює зв'язок між метафізичною провиною і трьома іншими видами вкрай радикально: «Якби людські істоти могли звільнитися від метафізичної провини, вони були б ангелами, і всі інші три поняття провини стали б несуттєвими» (Jaspers, 2000, с. 27).

Принциповим методологічним кроком Ясперса є підкреслення взаємозв'язку чотирьох видів провини. Розрізнення не означає ізоляції: «Ці розрізнення стають хибними, якщо ми не пам'ятаємо тісного зв'язку між тим, що розрізнено. Кожне поняття провини демонструє (або проявляє) реальності, наслідки яких з'являються у сферах інших понять провини» (Jaspers, 2000, с. 27). Так, моральні провали, за Ясперсом, створюють умови, з яких виникають і злочини, і політична провина: «вчинення незліченних дрібних дій недбалості, зручного пристосування, дешевого виправдання» становить «той публічний клімат, що поширює сум'яття і таким чином уможливорює зло» (Jaspers, 2000, с. 27). Чотири види провини, таким чином, є не паралельними, а взаємопов'язаними вимірами єдиної структури людської відповідальності.

Філософське значення ясперсівської типології виходить далеко за межі історичної ситуації, у якій вона була сформульована. Як підкреслює А. М. Олсон, ясперсівська філософія загалом будується навколо ідеї трансценденції, яка проявляється не поза кінцевим, а саме у формах людської кінцевості — і саме у цьому контексті стає зрозумілим, чому Ясперс помістив метафізичну провину у центр своєї типології (Olson, 1979, с. 87). Метафізична провина не є додатковим, четвертим видом поряд з трьома іншими: вона є саме тим виміром, у якому людина зустрічається з трансцендентним, з тим, що перевищує її кінцевість і соціальні структури. Саме тому її юрисдикція належить «лише Богові» — не як теологічна теза, а як вказівка на принципову незводимість цього виміру до

правових, політичних чи навіть моральних категорій.

Філософська актуальність ясперсівської концепції підтверджується її подальшою рецепцією у німецькому інтелектуальному дискурсі. Ю. Габермас у есеях про «суперечку істориків» (*Historikerstreit*) 1986–1987 років прямо звертається до ясперсівської типології, проте формулює нову проблему, що виникла у пізніших поколіннях: «Порівняно з ситуацією сорок років тому, коли Карл Ясперс написав свій знаменитий трактат «Питання про провину», наша ситуація фундаментально змінилася. Тоді йшлося про розрізнення між особистою провиною винуватців і колективною відповідальністю тих, хто... не зробив нічого. Це розрізнення більше не відповідає проблемі пізніших поколінь, яких не можна звинуватити у бездіяльності їхніх батьків і дідів» (Habermas, 1989, с. 232). Габермас, однак, не відкидає ясперсівські категорії, а переосмислює їх: для пізніших поколінь зберігається проблема «спільної відповідальності», що випливає з того факту, що їхня форма життя «нерозривно переплетена» з традиціями, у межах яких стали можливими злочини нацизму (Habermas, 1989, с. 233). Ясперсівська концепція, таким чином, продовжує функціонувати у сучасній політичній філософії як концептуальна рамка, що дозволяє ставити питання про колективну відповідальність у формах, не зведених ні до правової вини, ні до індивідуального морального судження.

Внесок Ясперса у розвиток поняття відповідальності у ХХ столітті полягає у двох ключових рухах. По-перше, він уводить колективний вимір відповідальності у філософську рефлексію — у формі, що принципово відрізняється від веберівської. Якщо у Вебера відповідальність є категорією індивідуальної політичної дії, то у Ясперса вона стає категорією, що описує співвідношення індивіда зі спільнотою, до якої він належить, і з історичними процесами, у яких ця спільнота бере участь. По-друге, Ясперс розширює поняття відповідальності за межі тих сфер, що піддаються зовнішньому правовому або політичному встановленню — у напрямі метафізичного виміру, де відповідальність ґрунтується на самому факті людської солідарності, а не на конкретній участі у конкретних діях. Обидва ці рухи — від індивідуальної до

колективної відповідальності і від обмежених сфер до метафізичного виміру — стануть передумовами для йонасівської концепції відповідальності перед майбутніми поколіннями, до якої звертається наступний підрозділ через посередництво кантівської етики обов'язку.

1.4. Кантівська етика обов'язку та її трансформація в етичному проєкті

Ганса Йонаса

Завершуючи реконструкцію поняття відповідальності у класичній і ранньомодерній філософській традиції, ми вже бачили, як Іммануель Кант синтезує попередні традиції — аристотелівську ідею людини як господаря своїх дій, римсько-правове поняття особи, схоластичне розуміння внутрішньої свободи та ранньомодерну концепцію *imputatio* — у систематичну концепцію особи як суб'єкта моральної відповідальності. Веберівське розрізнення двох етик і ясперсівська типологія провини у XX столітті розгортаються вже у понятійному полі, основні структури якого було сформовано саме Кантом. Цей підрозділ має на меті розглянути власне кантівську етику обов'язку як одну з ключових передумов концепції відповідальності у XX столітті, а потім простежити, як ця концепція трансформується у новому категоричному імперативі Ганса Йонаса. Кантівська етика обов'язку формулюється у «Засадах метафізики моральності» (1785) і «Метафізиці моральності» (1797). Її центральним положенням є категоричний імператив, який у класичному формулюванні «Зasad» звучить так: «Чини лише згідно з тією максимою, керуючись якою ти водночас можеш воліти, щоб вона стала загальним законом» (Kant, 1997, АК 4:421). У цій формулі сходяться кілька принципово важливих рис кантівської етики: формальний характер морального закону, його універсальність, орієнтація на наміри (максими), а не на наслідки, і автономія розумної волі як основа моральної дії. У «Метафізиці моральності» Кант розгортає поняття особи через здатність до увідповідальнення (*Zurechnung*): «Особа є таким суб'єктом, дії якого можуть бути увідповідальнені їй» (Kant, 1996, 6:223). Моральна особистість, за Кантом, є «свободою розумної істоти під моральними законами» (Kant, 1996, 6:223). Кантівська етика, таким чином, передбачає певну онтологію особи: розумного

суб'єкта, який, маючи здатність до автономної дії, тим самим стає суб'єктом обов'язку.

Принциповим для подальшої рецепції є те, що кантівська етика залишається у межах того, що Йонас називає «рядом людського існування»: вона ставить питання про те, як має діяти індивід серед інших людей, але не ставить питання про саме існування людства як такого. Це є наслідком формального характеру кантівського імперативу: він вимагає самоузгодженості максими у межах існуючої спільноти розумних діячів, але, як зауважує Йонас, «немає суперечності самому собі в уявленні, що людство раптом припинить існувати» (Йонас, 2001, с. 27). Іншими словами, кантівська формула працює всередині «ряду людського існування», але не здатна обґрунтувати, чому цей ряд повинен продовжуватися — це питання, як визнає сам Йонас, можна вирішити «лише метафізично» (Йонас, 2001, с. 27).

Ця межа кантівської етики стає принциповою у XX столітті. У ситуації, коли технологічна цивілізація отримала здатність впливати на саме існування людства — через ядерну загрозу, екологічну кризу, біотехнологічне перетворення людської природи — питання про продовження «ряду людського існування» перестає бути теоретичною абстракцією. Як зауважує Л. Койн, справді новою загрозою, яку жодна з традиційних етичних теорій не могла врахувати, є загроза майбутньому як такому: «майбутні покоління можуть просто не з'явитися на світ» (Coyne, 2020, с. 120). Саме ця можливість — не погіршення умов існування, а зникнення самої можливості існування — становить виклик, на який кантівська етика, орієнтована на розумну спільноту тих, що вже існують, не дає відповіді. Йонас, проте, не пропонує відкинути кантівську етику. Як зауважує М. Х. Вернер, Йонас свідомо обмежує претензії своєї етики: вона не має бути «всеохопною системою моралі», а саме «етикою надзвичайного стану», покликаною запобігти знищенню автентичного людського життя (Werner, 2014, с. 137). Це принципова методологічна позиція: йонасівська етика не замінює кантівську, а доповнює її — для тих ситуацій, у яких традиційний категоричний імператив виявляється недостатнім. Йонасівський проєкт, таким чином, є не

запереченням Канта, а розширенням лінії, яку Кант відкрив, на ситуації, що Канту не могли бути доступні.

Підставою для нового імперативу є, за Йонасом, певне розуміння живого як такого. У «Phenomenon of life» Йонас формулює положення, що живе тіло є місцем збігу внутрішнього і зовнішнього, яке не піддається жодній односторонній редукції — ні до чистої матерії, ні до чистого духу: «...життя не витримує дистилляції; воно перебуває десь поміж очищених аспектів — у їхній конкретності. Самі абстракції не живуть...» (Jonas, 1966, с. 21–22). Саме ця онтологічна своєрідність живого, за Йонасом, дозволяє стверджувати, що життя має іманентну цінність — закорінену не в людській свідомості, а в самій структурі буття. Підстава для розширення кантівського імперативу, таким чином, лежить не у формальній логіці практичного розуму, а в онтологічній характеристиці живого, яка робить його гідним збереження. Цей крок виходить за межі суто кантівських засад, але саме він дозволяє Йонасу розширити горизонт етичної відповідальності за межі взаємин розумних суб'єктів.

Новий імператив Йонаса формулюється у двох варіантах — позитивному та негативному. У позитивній редакції він звучить так: «Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на Землі». У негативній: «Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності не були руйнівними для майбутньої можливості такого життя» (Йонас, 2001, с. 28). Зіставлення цього формулювання з кантівським виявляє кілька принципових змін.

По-перше, зміщується акцент із наміру на наслідок. Кантівський імператив запитує, чи можна універсалізувати максимум, що лежить в основі дії; йонасівський — чи узгоджуються передбачувані наслідки дії з продовженням людського життя. Як зауважує Йонас, кантівський імператив «був спрямований на індивіда, і його критерій був наочним» — він вимагав зважити максимум у межах існуючої спільноти, тоді як новий імператив «екстраполуює в дійсне майбутнє, яке ми могли б передбачити як відкритий вимір нашої відповідальності» (Йонас, 2001, с. 28–29). У цьому зміщенні впізнається

веберівський мотив етики відповідальності, що оцінює дію за її наслідками, а не за чистотою переконання. Йонас, проте, розгортає його у принципово новому масштабі: йдеться не лише про наслідки індивідуальної політичної дії, а про сукупні наслідки людської діяльності для самого існування людства.

По-друге, змінюється горизонт етичної взаємодії. Кантівська етика передбачає взаємність розумних суб'єктів, що визнають один одного як цілі-у-собі. Йонасівська етика стосується відношення теперішніх поколінь до тих, кого ще не існує і хто не може брати участь у моральному діалозі. Тут актуалізується ясперсівський мотив: подібно до того, як політична провина у Ясперса не зводиться до взаємності між сучасниками, а охоплює належність до спільноти у часі, йонасівська відповідальність охоплює людство у його часовому розгортанні. Йонас використовує гайдеггерівські категорії — *Dasein* (тут-буття) і *Sosein* (так-буття), — переосмислюючи їх не як екзистенційні категорії індивідуального буття, а як підстави колективної відповідальності перед майбутніми поколіннями. Тут-буття стосується самої можливості існування майбутніх поколінь — їхнього права з'явитися у світ; так-буття — якості цього існування, тобто умов, у яких вони житимуть. Між ними існує внутрішня залежність: забезпечення тут-буття автоматично накладає обов'язок щодо так-буття, оскільки, як зауважує Йонас, «небезпека, що загрожує майбутньому так-буттю, загалом є такою ж, як і та, що значною мірою загрожує і тут-буттю» (Йонас, 2001, с. 70). Принциповим є те, що ці поняття формують відповідальність не як взаємний договір між існуючими людьми, а як односторонній обов'язок теперішніх перед тими, хто ще не існує: «їхнє тут-буття, якого вони не просили, надає їм право пред'явити нам, теперішнім, позов, якщо ми своєю безтурботною і нестримною діяльністю завдамо шкоди світові або людській природі» (Йонас, 2001, с. 70).

По-третє, Йонас визнає принципову теоретичну межу свого проєкту. Обов'язок перед тими, кого ще не існує, «теоретично обґрунтувати нелегко і без релігії, мабуть, взагалі неможливо» (Йонас, 2001, с. 29). Тому, як зауважує Йонас, свій імператив він приймає у формі аксіоми. Ця ситуація має значення для розуміння

місця Йонаса у розвитку поняття відповідальності: йонасівський імператив не претендує на ту ж саму форму універсального обґрунтування, що й кантівський, а функціонує як орієнтир для дії в умовах, коли традиційні форми морального обґрунтування виявляються недостатніми перед обличчям нових загроз. Саме це, за словами Вернера, робить його «етикою надзвичайного стану», а не претендентом на місце Канта у систематичній етиці.

Український дослідник А. Єрмоленко розглядає трансформацію кантівського категоричного імперативу в сучасній етиці відповідальності як закономірний розвиток практичної філософії. Він зауважує, що «Кантова парадигма є монологічною і суб'єктивістською як автономна етика розуму» — і саме це обмеження спонукало філософів ХХ століття до пошуку нових формулювань (Єрмоленко, 2024, с. 12). У цьому контексті Єрмоленко розглядає Йонаса як мислителя, який «на новий лад розвиває онтологічну парадигму», формулюючи імператив відповідальності перед майбутніми поколіннями як відповідь на обмеженість індивідуалістичної етики Канта (Єрмоленко, 2024, с. 14).

Підсумовуючи реконструкцію поняття відповідальності у філософській традиції, що складає матеріал першого розділу, ми бачимо, як це поняття розгортається через послідовність пов'язаних, але самостійних кроків. Класична і ранньомодерна філософія розробляє поняття *imputatio* як здатності особи бути суб'єктом приписування дій; кантівська етика виражає це поняття у систематичній формі категоричного імперативу і автономії волі; Вебер у ХХ столітті вводить категорію передбачуваних наслідків як центральну для морального судження у політичній сфері; Ясперс розширює поняття відповідальності у вимір колективної провини за історичні катастрофи. Йонас, працюючи у понятійному полі, сформованому всіма цими попередниками, ставить питання, що раніше не могло бути сформульоване: про відповідальність теперішніх перед тими, кого ще не існує, у ситуації, коли технологічна влада людства вперше отримала здатність впливати на саме існування майбутніх поколінь. Принцип відповідальності Йонаса, таким чином, є не запереченням попередньої традиції, а її розвитком в умовах нових викликів — розвитком, що

зберігає кантівську ідею особи як суб'єкта обов'язку, веберівську чутливість до наслідків та ясперсівський горизонт колективної відповідальності, водночас радикально розширюючи їх часовий і онтологічний масштаб. Те, як цей принцип розгортається у діалозі з ключовими філософськими традиціями XX століття — Арендт, Левінасом, дискурсивною етикою — є предметом другого розділу.

Здійснена у цьому розділі реконструкція засвідчує, що поняття відповідальності у західній філософській традиції формується принаймні у двох концептуальних лініях, які перетинаються у концепціях XX століття. Лінія *imputatio* йде від практичної філософії Аристотеля через римське право, схоластику та ранньомодерну природно-правову теорію до Канта і фокусується на ретроспективному приписуванні здійсненої дії її авторів. Лінія *Verantwortung*, що формується у німецькій думці XIX–XX століть, має діалогічну, проспективну структуру: відповідальність осмислюється тут як відповідь за щось і перед кимось. Саме друга лінія актуалізується у Вебера, Ясперса та Йонаса, які водночас зберігають тяглість зі старшою традицією *imputatio* — передусім у її кантівському синтезі.

Принциповою рисою концепцій, розглянутих у розділі, є їхня вкоріненість у конкретних історичних обставинах. Веберівське розрізнення двох етик постає як відповідь на кризу політичної дії після Першої світової війни і поляризацію Веймарської республіки. Ясперсівська типологія провини виростає з безпосереднього досвіду повоєнної Німеччини і потреби у концептуальному апараті, що дозволив би серйозну розмову про катастрофу нацизму. Йонасівський принцип відповідальності формулюється у відповідь на технологічну цивілізацію, що вперше отримала здатність впливати на саме існування майбутніх поколінь. Етика відповідальності XX століття, таким чином, не є суто академічною дисципліною: кожна з її ключових концепцій постає як спроба філософської відповіді на конкретний історичний виклик.

Ця тяглість має не лише теоретичний, а й особистісний характер. Ясперс був особисто знайомим з Вебером у Гайдельберзі, написав про нього мемуарну книгу «Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph» (1932) і прямо називав його взірцем

інтелектуальної постаті. Йонас, своєю чергою, був учнем Ясперса. Філософська лінія, реконструйована у цьому розділі, є водночас лінією інтелектуального наставництва. Розгляд цих концепцій у Розділі 1 є попередньою умовою для аналізу йонасівського принципу відповідальності у Розділі 2. Якщо тут реконструйовано традицію, у якій постає Йонас, то у наступному розділі йдеться про дискурс — діалог йонасівської концепції з тими відповідями XX століття на ті ж самі засновки, що були окреслені тут: концепцією дії Ганни Арендт, етикою Іншого Емануеля Левінаса та дискурсивною етикою Карла-Отто Апеля та Юргена Габермаса. Категорії, опрацьовані у першому розділі — імпутація, передбачувані наслідки, чотири види провини, кантівський обов'язок, — становитимуть аналітичний апарат для цього аналізу.

РОЗДІЛ II

ПРИНЦИП ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ГАНСА ЙОНАСА У ДІАЛОЗІ З ФІЛОСОФІЄЮ XX СТОЛІТТЯ

2.1. Йонас і Арендт: відповідальність як превенція і відповідальність як судження

Ганс Йонас і Ганна Арендт належать до особливого кола мислителів, яких Річард Волін назвав «дітьми Гайдеггера» — філософів, що вийшли з його традиції, але пішли принципово іншими шляхами, багато в чому у відповідь на досвід нацизму і Голокосту. Вогел точніше розкриває характер цього відходу: Йонас діагностував «етичний вакуум в серці фундаментальної онтології» й у моральній порожнечі гайдеггерівської онтології, він вбачав філософське підґрунтя нацизму (Vogel, 1995, с. 57). Відповідь Йонаса була не запереченням Гайдеггера, а його радикальним переосмисленням. За словами Вогела, він будував свою критику нігілізму «розширивши категорії свого вчителя, щоб отримати «екзистенційну інтерпретацію біологічних фактів»», розширюючи екзистенційний аналіз від людського буття до живого загалом (Vogel, 1995, с. 61). І Йонас, і Арендт були німецькими євреями, обидва пережили знищення свого народу — і обидва зробили відповідальність центральною категорією своєї філософії.

Зв'язок між Арендт і традицією, реконструйованою у Розділі 1, не є суто теоретичним, а й особистісним. Арендт була ученицею Карла Ясперса у Гайдельберзі, де вона захистила під його керівництвом докторську дисертацію про поняття любові у Августина (1929), і зберігала з ним близьку інтелектуальну та особисту дружбу впродовж усього життя. Їхнє листування, що тривало з 1926 до 1969 року, є одним із найважливіших документів повоєнної німецькомовної філософії (Arendt & Jaspers, 1992). Листування дозволяє побачити, як арендтівська рефлексія над відповідальністю формувалася у безпосередньому діалозі з ясперсівською типологією провини, розглянутою у попередньому розділі. Особливо показовим є обмін листами 1946 року — одразу після виходу «Die Schuldfrage». У листі від 17 серпня 1946 року Арендт пише Ясперсу, що вони з чоловіком (Генріхом Блюхером) «дуже згодні з вами в усіх головних

пунктах» його типології, але формулює два принципові доповнення (Arendt & Jaspers, 1992, с. 54). По-перше, вона ставить під сумнів адекватність визначення нацистської політики як «кримінальної провини»: на її думку, нацистські злочини «розширяють межі закону» — і саме ця ««...провина, що перевершує злочин, і невинність, що перевершує добро чи добродетель... становить ту прірву, яка відкрилася перед нами» (Arendt & Jaspers, 1992, с. 54). По-друге, Арендт переосмислює ясперсівське поняття метафізичної провини, розширюючи його у бік політичної солідарності — вона цитує Клемансо: «Справа одного — справа всіх», стверджуючи, що метафізична солідарність є водночас «політичною основою республіки» (Arendt & Jaspers, 1992, с. 54). Цей рух — від ясперсівської метафізичної провини до арендтівської політичної солідарності — є одним із ключових моментів у формуванні її власної концепції відповідальності.

Не менш симптоматичним є те, що саме у відповідь Ясперса на цей лист (19 жовтня 1946 року) уперше з'являється поняття, яке згодом стане визначальним для арендтівської філософії. Ясперс заперечує її кваліфікацію нацистських злочинів як «трансправових» і пише: «Ми мусимо бачити ці речі в їхній цілковитій банальності, у їхній прозовій тривіальності» (Arendt & Jaspers, 1992, с. 62). За сімнадцять років до знаменитої формули «банальність зла» з «*Eichmann in Jerusalem*» (1963) це поняття вперше з'являється у листі її вчителя як відповідь. Тяглість арендтівської філософії з ясперсівською традицією має, отже, не лише теоретичний, а й конкретно-біографічний характер: ключові категорії її мислення формувалися у живому діалозі з тим самим автором, чия типологію провини було розглянуто у Розділі 1.

Принциповим, однак, є те, що центральною категорією арендтівської філософії є не банальність зла, а *vita activa* — діяльне життя, яке вона розгортає у праці «Становище людини» (1958). У цій праці Арендт реконструює тричленну структуру людської діяльності, розрізняючи працю, виготовлення і дію. Праця підпорядкована біологічному циклу і відтворює умови самого життя; виготовлення створює світ артефактів, що переживає самого індивіда, а дія,

натомість, є політичною категорією — вона здійснюється у публічному просторі між людьми і відкриває можливість появи нового, непередбачуваного, того, що раніше не існувало. Саме дія робить людину людиною у повному сенсі: «для людей дійсність світу гарантується присутністю інших, його появою для всіх; бо те, що з'являється для всіх, ми називаємо Буттям» (Арендт, 1999, с. 152). Відповідальність у Арендт не є ані індивідуально-моральною, ані універсальною категорією — вона є політичною і суспільною. Відповідальність здійснюється у публічному просторі через спільну дію і мовлення громадян, що визнають одне одного як рівних учасників полісу.

На цьому тлі набуває точнішого значення її концепція банальності зла. Вона не є ядром арендтівської думки, але її конкретним діагностичним застосуванням: показує, що відбувається, коли публічний простір руйнується тоталітарним режимом і людина перестає бути політичним актором. Айхман, як встановила Арендт у спостереженні за єрусалимським процесом, «був не дурним» — його злочини були наслідком не диявольської природи, але «...абсолютна бездумність — це зовсім не те саме, що дурість» (Arendt, 1963, с. 323). Відсутність мислення зробила його злочинцем епохи. Ця діагностика прямо продовжує ясперсівську тезу про моральну провину: якщо для Ясперса твердження «накази є наказами» ніколи не виправдовує виконавця, то Арендт показує конкретний механізм, через який стає можливою сама ця моральна провина — атрофію здатності мислити про власні дії в умовах знищеного публічного простору.

Сама концепція «банальності зла» не є беззаперечною навіть всередині арендтівської думки. Як зауважує Волін, вона означала «несподівану зміну думки» порівняно з «Джерелами тоталітаризму», де Арендт характеризувала націонал-соціалізм як втілення «радикальне зло» — тобто чогось далекого від банального. Більше того, «...сама Арендт переконливо показала у «Джерелах тоталітаризму», що однією з ознак тоталітарних режимів було те, що вони робили опір практично неможливим» (Wolin, 2001, с. 56). Та якщо опір був неможливим, то наскільки правомірно говорити про відсутність мислення як індивідуальний моральний провал?

Зіставлення Йонаса і Арендт виявляє принципово різні концептуальні лінії, на яких розгортається відповідальність. Йонас будує етику індивідуальної онтологічної відповідальності — обов'язку окремої людини перед майбутніми поколіннями, що укорінений у самій структурі живого і не залежить від наявності публічного простору, інституцій або політичної спільноти. Цей обов'язок має асиметричну, односторонню структуру: теперішні покоління відповідають перед тими, хто ще не існує і не може брати участь у спільній дії. Арендт натомість розгортає політичну і суспільну відповідальність — відповідальність, що конституюється у публічному просторі через взаємне визнання громадян як рівних учасників дії. Якщо для Йонаса фундаментом відповідальності є онтологія живого, то для Арендт — поліс як простір спільного буття. Відповідальність має онтологічно-індивідуальне значення у Йонаса і політично-суспільне у Арендт.

Йонас прямо полемізує з арендтівською концепцією дії саме на цьому рівні. Арендт стверджує, що дія має властивість «вносити у світ щось нове, несподіване, вражаюче, те, що досі ніколи не існувало» — і в цій непередбачуваності вона вбачає джерело людської свободи (Арендт, цит. за: Йонас, 2001, с. 326). Проте Йонас вказує, що ця концепція є онтологічно недостатньою: вона описує структурну властивість людської дії — її здатність породжувати нове, але не закладає внутрішнього критерію, який би заздалегідь відрізняв творчу новизну від руйнівної. Сама Арендт усвідомлювала цю проблему: її аналіз тоталітаризму показує, що режим знищує саму можливість дії, атомізує людей і ліквідує публічний простір. Проте вона ставить діагноз постфактум, а Йонас пропонує превентивний принцип: дія має бути підкріплена онтологічним принципом відповідальності, який передуює самій дії і визначає її межі.

Принципова відмінність двох концепцій полягає, зокрема, у часовій орієнтації. Арендт працює апостеріорно — вона аналізує наслідки руйнування публічного простору, класифікує природу зла, що з нього виникає, і шукає справедливість через відновлення політичної дії. Цей простір є реальним лише у присутності —

він конститується через тих, хто є тут і тепер, і не може охопити тих, кого ще немає. Йонас натомість не намагається розрізнити «банальне» і «радикальне» зло і не будує типологію моральних провалів. Він ставить питання про те, як побудувати принцип, що обмежить руйнівні наслідки людської волі ще до того, як вони стануть незворотними. А відповідь на нього Йонас шукає не в теперішньому часі, а в онтологічному обов'язку перед відсутніми — адже «майбутнє не представлено в жодному з органів», воно «не є силою, вага якої була б покладена на шальки терезів», а «ще ненароджені просто безсилі» (Йонас, 2001, с. 44). Саме тому, перш ніж говорити про практику, нова етика «має створити свою теорію». Цю теорію Йонас будує через принцип відповідальності і евристику страху.

Ідеї Арендт і Йонаса є взаємодоповнюючими, оскільки працюють на різних рівнях етичної рефлексії. Арендтівський аналіз діяльного життя показує, як відбувається відповідальність у суспільному вимірі через публічну дію громадян, що утворюють поліс; дослідження тоталітаризму ж показує, що трапляється, коли цей вимір руйнується. Йонасівський принцип розгортає відповідальність у вимірі індивідуально-онтологічному — як обов'язок окремої людини перед самою структурою живого і перед майбутніми поколіннями. Жоден з цих рівнів не зводиться до іншого: політична відповідальність не може замінити онтологічної, а онтологічна — політичної. Тому разом вони утворюють повніший образ філософії відповідальності XX століття, що зберігає тяглість з ясперсівським проєктом осмислення провини, але розгортає його у двох різних напрямках.

2.2. Йонас і Левінас: відповідальність перед Іншим та відповідальність перед майбутніми поколіннями

Якщо у попередньому підрозділі було показано різницю між йонасівською індивідуально-онтологічною та арендтівською політико-суспільною концепціями відповідальності, то діалог Йонаса з Емануелем Левінасом виявляє третю — феноменологічну позицію у філософському просторі XX століття. Попри принципові відмінності у філософських підходах, етика Йонаса і етика

Левінаса мають спільну інтуїцію: відповідальність є асиметричною і безумовною — вона не потребує взаємності і не виводиться з раціонального договору. Ця спільність не випадкова. Подібно до Йонаса і Арендт, Левінас формувався у тій самій німецькій феноменологічно-екзистенційній традиції. 1928-го року у віці двадцяти трьох років, Левінас приїхав до Фрайбурга для роботи над дисертацією «Теорія інтуїції у феноменології Гуссерля», де слухав останні курси Гуссерля і відкрив для себе Гайдеггера, чиє «Буття і час» вийшло роком раніше (Malka, 2006, с. 35–37). Як і у випадку Йонаса і Арендт, повоєнна філософія Левінаса є відповіддю на досвід Голокосту. Левінас провів війну у німецькому таборі для військовополонених поблизу Берген-Бельзена, тоді як його родина у Литві та родина його дружини були знищені в Освенцимі (Malka, 2006, с. 18). Етика Іншого виростає, отже, з того самого історичного контексту, що й йонасівський принцип відповідальності та арендтівський аналіз *vita activa*, — але розгортає цей контекст у принципово інший філософський напрям.

Спільна інтуїція асиметричної відповідальності реалізується у двох мислителів через різні джерела і різних адресатів. Для Левінаса відповідальність народжується із зустрічі з обличчям Іншого — конкретної, живої, незводимої до жодної системи. Інший у Левінаса завжди перевершує наше розуміння: будь-яка спроба пізнати його є нескінченним наближенням, перетином світів, де повне розуміння залишається недосяжним. Як зауважує Джон Уайлд у передмові до «Тотальності та нескінченності», Левінас не вимагає повного пізнання Іншого, але вимагає постійного прагнення до нього: «якщо ми не захочемо цього і не будемо продовжувати намагатися, то ніколи не зможемо позбутися суб'єктивізму наших систем» (Levinas, 1969, с. 15). В міжлюдському відношенні, у невичерпності Іншого — Левінас вбачає підґрунтя сучасної етики. Йонас, натомість, будує відповідальність не на зустрічі, а на онтології живого буття. Його «Інший» — це ті, в чії очі він ще не може подивитися: майбутні покоління, які ще не існують і не мають обличчя. Левінасівський діалог між я і Іншим — пасаж мови та взаємне наближення — з цим Іншим просто неможливий. Неможливість живої зустрічі змушує Йонаса шукати інший фундамент

відповідальності — не феноменологічний, а онтологічний.

Зіставлення двох концепцій з категоріями, опрацьованими у Розділі 1, виявляє цікаву діалектику. Класична традиція *imputatio* розгортала відповідальність як приписування дії суб'єктові — особі, яка є «господарем своїх дій» (Aquinas, 1947, I-II, q. 1, a. 1) або «суб'єктом, дії якого можуть бути увідповідальнені їй» (Kant, 1996, 6:223). У цій традиції особа є активним джерелом відповідальності: я відповідаю, бо я є автором своїх вчинків. Левінас, як і Йонас, перевертає цю логіку, але робить це інакше. У Левінаса відповідальність народжується не з власної автономії, а з пасивності перед Іншим, чиє обличчя вимагає відповіді ще до будь-якого мого рішення; справжня етична позиція — це не «я як автор своїх вчинків», а «я як заручник Іншого». У Йонаса відповідальність так само не виводиться з власної автономії, але її джерелом є не зустріч з конкретним Іншим, а онтологічна структура живого буття як такого. Обидва, отже, виходять за межі кантівської концепції імпутабельної особи, але рухаються у протилежні боки: Левінас — у бік феноменологічного відношення, Йонас — у бік онтологічного фундаменту.

Поль Рікер у праці «Сам як інший» (1990) осмислює левінасівську асиметрію відповідальності, зауважуючи, що «некомпенсована асиметрія може виявитися здатною розірвати обмін між надаванням і одержуванням» — і тим самим унеможливити саму турботу про Іншого (Рікер, 2000, с. 226). Ця критика зсередини феноменологічної традиції вказує на практичну межу левінасівської етики: чисто асиметричне відношення, у якому я завжди є заручником Іншого, ризикує перетворитися на патологічну структуру самозречення замість продуктивної етичної позиції. Йонас обходить цю проблему через онтологічний фундамент: його відповідальність також асиметрична (теперішні покоління перед майбутніми), але вона не вимагає від суб'єкта екзистенційного самозречення перед обличчям, бо її джерелом є не зустріч, а онтологічна структура живого.

Незважаючи на спільну інтуїцію безумовної відповідальності, Йонас і Левінас ставлять принципово різні філософські питання, які визначають різницю їхніх

етичних систем. Йонас, слідом за Лейбніцем, запитує: чому взагалі є щось, а не ніщо? — і шукає відповідь у космологічному вимірі, в онтології живого буття та його цінності перед обличчям небуття. Левінас натомість відкидає це питання як вихідну точку етики. Його питання інше: як буття виправдовує себе? — і відповідь лежить не в космології, а в конкретній зустрічі з Іншим: «Не «Чому існує буття, а не ніщо?», а як буття виправдовує саме себе» (Levinas, 1989, с. 86). Для Левінаса сенс етики не у збереженні буття як такого, а в уважному ставленні до світу кожної людини та у пізнанні Іншого як способі будувати спільний світ. Обидва мислителі шукають етичну основу зв'язку між людиною і світом, але Йонас рухається від космосу до людини, а Левінас — від людини до людини. Порівняння етик Левінаса і Йонаса виявляє не лише різницю в адресаті відповідальності, а й принципово різне розуміння того, чим етика має бути. Левінас будує етику як першу філософію, метафізичну основу будь-якого мислення і існування. Його етика є умовою можливості, а не інструментом дії. Йонас натомість свідомо обирає інший шлях — етику як практичну відповідь на конкретну історичну ситуацію. Стара етика, як він зауважує, «звертала свою увагу на моральність безпосередньої діяльності, в якій мало поважатися право ближніх, які живуть поруч» — тоді як нова етика має зосередитися на діях, що «мають безпрецедентний каузальний вплив на майбутнє» (Йонас, 2001, с. 8). Компасом для цієї нової етики слугує не зустріч з обличчям, а передбачувана загроза: «в її майбутній заграві, в імовірності її планетарних масштабів і наслідків для людей, мають бути відкриті передусім етичні принципи» — це Йонас називає евристикою страху: «лише передбачуване спотворення людини допомагає нам зрозуміти людину, яку треба зберегти» (Йонас, 2001, с. 7). Парадокс полягає в тому, що Левінас, претендуючи на більше — етику як основу всього, на практиці не дає інструментів для конкретних рішень технологічної доби. Йонас натомість дає принцип, здатний орієнтувати реальні дії людства перед обличчям глобальних загроз.

Діалог Йонаса з Левінасом виявляє два різні способи виходу за межі класичної кантівської концепції відповідальної особи. Левінасівський шлях полягає в тому,

що відповідальність народжується з пасивності перед Іншим, чие обличчя вимагає відповіді. А Йонасівський шлях онтологічний: відповідальність укорінена у самій структурі живого буття. Обидва зберігають інтуїцію асиметрії відповідальності, що йде ще від ясперсівської метафізичної провини, але адресують її в принципово різні напрями: Левінас — до конкретного Іншого, що стоїть переді мною; Йонас — до тих, хто ще не існує. Якщо діалог з Арндт виявив контраст індивідуально-онтологічного і політико-суспільного рівнів відповідальності, а діалог з Левінасом — контраст онтологічного і феноменологічного фундаментів, то наступний підрозділ розглядає третю принципову альтернативу — спробу обґрунтувати моральні норми через структуру комунікації, які запропонувала дискурсивна етика Карла-Отто Апеля та Юргена Габермаса.

2.3 Йонас і представники дискурсивної етики

Підхід дискурсивної етики належить до тієї ж генерації повоєнних німецьких філософських проєктів, що й концепції, розглянуті у попередніх підрозділах: Апель і Габермас формувалися у середовищі Франкфуртської школи, успадковуючи її критичну рефлексію над причинами катастрофи нацизму, але водночас відмовляючись від песимізму Адорно і Горкгаймера на користь універсалістського проєкту відновлення раціональності у комунікативній площині. Як і Йонас, Арндт чи Левінас, Апель і Габермас намагаються віднайти філософське обґрунтування моральних норм у секуляризованому світі, де класичні джерела авторитету — релігія, метафізика, природне право — втратили загальну зобов'язувальну силу.

Дискурсивна етика пропонує принципово інший підхід до цього обґрунтування. На відміну від Йонаса, який шукає підґрунтя етики в онтології живого буття, Апель і Габермас зосереджуються на процедурі: норма є правильною не тому, що відповідає якійсь об'єктивній цінності, а тому, що могла б бути прийнята всіма зацікавленими без примусу. Як формулює Габермас: «кожна значуща норма повинна відповідати умовам, за якими наслідки та побічні наслідки, котрі згодом виникатимуть із її всезагального застосування при задоволенні

інтересів кожного індивіда, можуть бути без примусу прийняті усіма учасниками» (Habermas, цит. за: Єрмоленко, 2024, с. 17). Питання, що його ставить дискурсивна етика, генетично пов'язане з веберівським — обидва підходи виходять із потреби зорієнтувати дію на її передбачувані наслідки, а не лише на чистоту переконання. Однак якщо Вебер залишався у межах індивідуальної етики політичного діяча, який сам зважає наслідки своєї дії, то Апелъ і Габермас переносять це питання у площину інтерсуб'єктивної процедури: наслідки мають оцінюватися не окремою свідомістю, а спільнотою тих, кого ці наслідки стосуються. Категорія передбачуваних наслідків, яку Вебер увів як центральну для морального судження, у дискурсивній етиці радикалізується через вимогу її універсальної прийнятності.

Стосовно кантівської традиції *imputatio*, дискурсивна етика здійснює ще один принциповий зсув. Якщо у Канта особа є суб'єктом увідповідальнення на підставі своєї автономної волі — тобто увідповідальнення укорінене в індивідуальній моральній особі, — то у дискурсивній етиці саме поняття увідповідальнення переходить з індивідуального на колективний рівень: моральна оцінка дії можлива лише в рамках комунікативної спільноти, що визнає одна одну як рівних учасників дискурсу. Як зауважує Єрмоленко, «Кантова парадигма є монологічною і суб'єктивістською як автономна етика розуму», і це обмеження спонукало Апелъа та Габермаса до пошуку діалогічної альтернативи (Єрмоленко, 2024, с. 12). Комунікативна дія є первинною, а результат етичного міркування є вторинним щодо процесу досягнення порозуміння.

Тут виявляється межа дискурсивної етики, яку Йонас фіксує з власної позиції: вона передбачає суб'єктність і присутність усіх учасників — тих, кого рішення стосується. Майбутні покоління, однак, не можуть бути присутніми у дискурсі, а природа не здатна самотійно висловити суб'єктність. Комуś доведеться говорити за них, але це питання дискурсивна етика не вирішує власноруч. Габермас сам визнає, що чиста комунікативна дія є «неминучою фікцією» — ми діємо так, «..неначе ця модель справжня», хоча знаємо, що реальна комунікація від неї відхиляється (Habermas, 1996, с. 89). Апелъ намагається подолати цю

межу через поняття ідеального комунікативного співтовариства — регулятивної ідеї, де норми делегуються «тим, кого це стосується або їхнім представникам» (Apel, цит. за: Єрмоленко, 2024, с. 18). Проте тут для Йонаса стоїть принципове запитання: хто представляє тих, кого ще не існує? Дискурсивна етика будується на мовних висловлюваннях і діях суб'єктів, але майбутні покоління а priori не є суб'єктами — вони є об'єктами наших намірів і рішень. Єдине, що ми можемо знати про них з певністю, за Йонасом, — це те, що вони потребуватимуть тут-буття і так-буття: самої можливості існування і гідних умов для нього. Це ті базові онтологічні умови існування, які не суперечать жодному майбутньому консенсусу, та на яких Йонас будує свій принцип відповідальності. Дискурсивною етикою майбутні покоління зможуть займатися вже тоді, коли існуватимуть. Але умови для цього існування мають бути забезпечені вже зараз, але не через фікцію їхньої участі, а через реальний онтологічний обов'язок теперішніх поколінь.

Це обмеження дискурсивної етики артикулює також критика, що виходить зсередини самої апелівської традиції. Вітторіо Гьосле, учень Апеля, у лекціях «Philosophie der ökologischen Krise» (1991) пропонує замінити суб'єктивно-трансцендентальний ідеалізм, характерний для модерної суб'єктивності, об'єктивним ідеалізмом, у якому природа конституюється ідеальною сферою, що не має форми суб'єктивних пізнавальних форм (Melle, 1992, с. 569). У його екологічній етиці це веде до захисту поміркованого антропоцентризму — позиції, яка прагне критикувати конструктивістське самоуявлення модерної суб'єктивності, не применшуючи при цьому унікальності людини (Melle, 1992, с. 569). В аспекті визнання іманентної цінності природи через об'єктивно-ідеалістичний фундамент позиція Гьосле зближується з йонасівським онтологічним обґрунтуванням відповідальності.

Попри принципові розходження, між Йонасом і дискурсивною етикою існує точка зближення — питання інституцій. Йонас прямо визнає, що «майбутнє не представлено в жодному з органів» і що перш ніж говорити про практичне застосування нової етики, вона «має створити свою теорію» (Йонас, 2001, с. 44).

Апель і Габермас, в свою чергу, наполягають, що дискурс потребує інституційного втілення — без інституцій він залишається абстракцією. Єрмоленко зауважує, що запровадження телеологічного виміру ідеального дискурсу, «когерентного до Йонасової вимоги збереження автентичного людського життя на Землі», дає можливість оцінювати наслідки дій «з огляду не тільки на людські близькі інтереси, а й насамперед на далекі інтереси, що передбачають і інтереси майбутніх поколінь, і інтереси природи» (Єрмоленко, 2024, с. 19). Тут відкривається можливість синтезу, яку Бьолер формулює так: «онтологічна ціннісна етика була б прийнятною для відповідальності; нормативна етика надавала б масштаби стосовно того, для якої саме відповідальності ми зобов'язані, та розробляла би процедури діалогу» (Böhler, цит. за: Єрмоленко, 2024, с. 16). Тобто йонасівський принцип відповідальності міг би слугувати змістовим орієнтиром, тоді як дискурсивна етика забезпечувала б інструментарій для його реалізації. Апель у збірці «The Communicative Ethics Controversy» також прямо посилається на Йонаса і його евристику страху як на орієнтир для визначення меж дискурсу (Apel, 1990, с. 24).

Таким чином, дискурсивна етика Апеля і Габермаса та принцип відповідальності Йонаса постають не як взаємовиключні, а як взаємодоповнюючі підходи з різними цілями та рівнями застосування. Дискурсивна етика пропонує конкретні процедури і інструменти для побудови консенсусу, але потребує змістового орієнтиру, який визначав би напрямок цього консенсусу. Йонас натомість пропонує теоретичні засади і онтологічний фундамент, але визнає, що практичне втілення потребує інституційних механізмів, яких його філософія не розробляє. Показово, що й сам Апель звертається до Йонаса як до такого орієнтиру — його принцип відповідальності слугує критерієм для розмежування «небезпечної і необхідної утопії», а евристика страху і евристика надії постають нормативними стандартами для легітимації «фіктивної утопії» ідеального комунікативного співтовариства (Apel, 1990, с. 24). Ідеальне комунікативне співтовариство є, таким чином, утопією — але утопією необхідною, яка потребує йонасівського принципу, щоб зберігати нормативний орієнтир у процесі досягнення

консенсусу.

Діалог Йонаса з дискурсивною етикою виявляє, отже, дві протилежні стратегії розв'язання спільної проблеми — як обґрунтувати моральні норми у секуляризованому світі без апеляції до релігійної чи метафізичної інстанції. Апелю і Габермас шукають відповідь у структурі мови і комунікації, спираючись на веберівську інтуїцію про центральність наслідків для морального судження, але радикалізуючи її через вимогу інтерсуб'єктивної прийнятності. Йонас шукає відповідь в онтології живого. Критика Гюсле з кола самих учнів Апеля показує, що дискурсивний підхід без онтологічного доповнення виявляється структурно недостатнім перед обличчям екологічної кризи. Перспектива продуктивного синтезу, окреслена Бюлером і Єрмоленком, відкривається саме як визнання цієї взаємодоповнюваності.

Систематичний розгляд трьох діалогів — з Арендт, Левінасом і дискурсивною етикою — дозволяє побачити унікальне місце Йонаса у філософському просторі XX століття. Його принцип відповідальності не є ані суто індивідуально-етичним проєктом (як у Канта чи Вебера), ані політично-публічною концепцією (як у Арендт), ані феноменологією міжлюдського відношення (як у Левінаса), ані процедурною універсалізацією комунікації (як у Апеля і Габермаса). Йонас займає окрему позицію — онтологічну, — яка зберігає взаємодію з кожною з цих традицій, але не зводиться до жодної з них. Саме у цій позиційній унікальності і полягає внесок його концепції у філософський дискурс XX століття, що становить предмет наступних, підсумкових міркувань.

ВИСНОВКИ

Проведене дослідження принципу відповідальності Ганса Йонаса у контексті філософського дискурсу XX століття дозволяє сформулювати низку висновків щодо традиції, у якій формується ця концепція, її співвідношення з ключовими альтернативами епохи та її унікального місця у філософському просторі XX століття.

Реконструкція історії поняття *imputatio*, здійснена у першому розділі, засвідчила, що поняття відповідальності у західній філософській традиції формується принаймні у двох концептуальних лініях. Лінія *imputatio* йде від практичної філософії Аристотеля через римське право, схоластику та ранньомодерну природно-правову теорію до Канта і фокусується на ретроспективному приписуванні здійсненої дії її авторові. Лінія *Verantwortung*, що формується у німецькій думці XIX–XX століть, має діалогічну, проспективну структуру: відповідальність осмислюється тут як відповідь за щось і перед кимось. Кожна з епох додавала до загальної структури власний акцент: Аристотель пов'язав відповідальність зі свободою рішення, римське право — зі статусом особи, схоластика — з намірами та волею, Пуфендорф і Кант — із самою можливістю моральної дії як такої. До XX століття це поняття підходить як концептуальний горизонт, у якому формуються концепції Вебера, Ясперса і Йонаса.

Аналіз веберівської концепції встановив, що промова «Покликання до політики» (1919) вводить у філософську рефлексію категорію передбачуваних наслідків як центральну для морального судження. Веберівське розрізнення етики переконання та етики відповідальності формулюється у відповідь на конкретний історичний виклик — кризу політичної дії після Першої світової війни і поляризацію Веймарської республіки — і залишається у межах індивідуальної етики політичного діяча, не охоплюючи виміру колективної відповідальності. Цей вимір розгортає вже Карл Ясперс у «The question of German guilt» (1946), пропонуючи чотиривимірну типологію — кримінальну, політичну, моральну та метафізичну провину, — що дозволяє концептуалізувати співвідношення індивіда зі спільнотою, до якої він належить, і з історичними процесами, у яких

ця спільнота бере участь. Ясперсівський внесок полягає у двох ключових рухах: введенні колективного виміру відповідальності у філософську рефлексію і розширенні поняття відповідальності за межі правових і політичних сфер у напрямі метафізичного виміру людської солідарності.

Кантівська етика обов'язку, як було показано, синтезує попередні традиції *imputatio* у систематичну концепцію особи як суб'єкта моральної відповідальності. Йонас, працюючи у понятійному полі, сформованому Кантом, не пропонує відкинути категоричний імператив, а здійснює його трансформацію: переносить акцент з наміру на наслідок, з існуючої спільноти — на майбутні покоління, з формальної універсалізації максими — на онтологічне обґрунтування цінності живого. Йонасівський проєкт, таким чином, є не запереченням попередньої традиції, а її розвитком в умовах нових викликів — розвитком, що зберігає кантівську ідею особи як суб'єкта обов'язку, веберівську чутливість до наслідків та ясперсівський горизонт колективної відповідальності, водночас радикально розширюючи їх часовий і онтологічний масштаб. Сам Йонас визнає теоретичну межу свого проєкту: обов'язок перед тими, кого ще не існує, «теоретично обґрунтувати нелегко і без релігії, мабуть, взагалі неможливо», і тому свій імператив він приймає у формі аксіоми.

Системний компаративний аналіз, здійснений у другому розділі, дозволив побачити, як йонасівська концепція позиціонується у живому діалозі з трьома принциповими альтернативами ХХ століття. Зіставлення з Ганною Арендт виявило різні рівні етичної рефлексії: Йонас будує етику індивідуальної онтологічної відповідальності, що укорінена у структурі живого і не залежить від наявності публічного простору, тоді як Арендт у «Становищі людини» (1958) розгортає політичну і суспільну відповідальність, що конститується через спільну дію громадян у полісі. Концепція банальності зла, як було показано, є не осердям арендтівської думки, а її конкретним діагностичним застосуванням — вона показує, що відбувається, коли публічний простір руйнується тоталітарним режимом. Особливо симптоматичним є виявлений у листуванні Арендт і Ясперса 1946 року факт, що поняття «банальність» вперше з'являється саме у листі

Ясперса від 19 жовтня 1946 року — за сімнадцять років до однойменної книги Арендт, — що засвідчує безпосередній теоретичний і особистісний зв'язок арендтівської філософії з ясперсівською традицією, реконструйованою у першому розділі.

Діалог з Емануелем Левінасом виявив контраст онтологічного і феноменологічного фундаментів відповідальності. Левінас, що формувався у тій самій німецькій феноменологічній традиції, що й Йонас і Арендт, і пережив той самий історичний досвід Голокосту, розгортає етику Іншого як першу філософію — як метафізичну основу будь-якого мислення. Йонасівський адресат відповідальності — майбутні покоління, що не мають обличчя і з якими діалог неможливий — змушує його шукати не феноменологічний, а онтологічний фундамент. Обидва мислителі, як було показано, виходять за межі класичної кантівської концепції імпутабельної особи, але рухаються у протилежних напрямках: Левінас — у бік пасивності перед Іншим, Йонас — у бік онтологічної структури живого. Парадокс, виявлений у компаративному аналізі, полягає в тому, що Левінас, претендуючи на більше — етику як основу всього, — на практиці дає менше, оскільки його система не містить інструментів для конкретних рішень технологічної доби; Йонас, претендуючи на менше, дає більше — принцип, здатний орієнтувати реальні дії людства перед обличчям глобальних загроз.

Зіставлення з дискурсивною етикою Карла-Отто Апеля та Юргена Габермаса розкрило третю принципову альтернативу: спробу обґрунтувати моральні норми через структуру комунікації. Дискурсивна етика, як було показано, генетично пов'язана з веберівським питанням про передбачувані наслідки, але радикалізує його через вимогу інтерсуб'єктивної прийнятності норм. Принциповою межею цього підходу є неможливість охопити суб'єктів, що не можуть брати участь у дискурсі — насамперед майбутні покоління. Цю межу артикулює навіть критика зсередини самої апелівської традиції: Вітторіо Гьосле у «*Philosophie der ökologischen Krise*» (1991) (цит. за: Melle, 1992) формулює позицію, яка наближається до йонасівської, доводячи, що дискурсивна етика структурно

нездатна охопити те, що позбавлене мови. Водночас аналіз показав можливість продуктивного синтезу, окресленого Бюлером і Єрмоленком: йонасівський принцип відповідальності міг би слугувати змістовим орієнтиром, тоді як дискурсивна етика забезпечувала б процедурний інструментарій його реалізації. На підставі здійсненого аналізу можна стверджувати, що принцип відповідальності Ганса Йонаса посідає унікальне місце у філософському дискурсі XX століття. Він не є ані суто індивідуально-етичним проєктом (як у Канта чи Вебера), ані політично-публічною концепцією (як у Арендт), ані феноменологією міжлюдського відношення (як у Левінаса), ані процедурною універсалізацією комунікації (як у Апеля і Габермаса). Йонас займає окрему — онтологічну — позицію, яка зберігає взаємодію з кожною з цих традицій, але не зводиться до жодної з них. Оригінальність його концепції полягає у перенесенні онтологічного аргументу на буття живого загалом, у розширенні горизонту відповідальності до міжпоколінного виміру та у визнанні принципової недостатності традиційної етики перед масштабом технологічної цивілізації.

Дослідження засвідчило також, що етика відповідальності XX століття не є набором ізольованих теорій, а становить цілісний філософський дискурс, об'єднаний як спільним історичним викликом — досвідом катастроф XX століття та трансформації людської дії в технологічну силу, — так і конкретними особистісними та інтелектуальними зв'язками між мислителями. Ясперс був особистим знайомим Вебера, Арендт — ученицею Ясперса і його близькою кореспонденткою, Йонас і Левінас разом слухали Гайдеггера у Фрайбурзі, Апель і Габермас формувалися у спільному середовищі Франкфуртської школи. Ці зв'язки не є зовнішніми біографічними деталями: вони визначають характер філософської естафети, у якій формується концепція Йонаса. Реконструкція цієї спадковості, здійснена у дослідженні, дозволяє побачити йонасівський принцип відповідальності не як ізольоване теоретичне досягнення, а як один із вузлів цілісної інтелектуальної традиції — традиції, що, незважаючи на принципові розходження її учасників, прагнула виробити концептуальний апарат, гідний масштабу етичних викликів XX століття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Арендт, Г. (1999). *Становище людини* (М. Зубрицька, пер.). Літопис.
- Аристотель. (2002). *Нікомахова етика* (В. Ставнюк, пер.). Аквілон-Плюс.
- Баумейстер, А. (2009). *Imputatio* (увідповідальнення). У Б. Кассен (Ред.), *Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей* (Т. 1, сс. 486–497). Дух і Літера.
- Вебер, М. (1998). *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика* (О. Погорілий, пер.). Основи.
- Єрмоленко, А. (2024). Практична філософія Імануеля Канта і сучасна етика відповідальності. *Філософська думка*, 2, 7–29.
<https://doi.org/10.15407/fd2024.02.007>
- Йонас, Г. (2001). *Принцип відповідальності: у пошуках етики для технологічної цивілізації* (А. Єрмоленко & В. Єрмоленко, пер.). Лібра.
- Рікер, П. (2000). *Сам як інший* (В. Андрушко та ін., пер.). Дух і Літера.
- Apel, K.-O. (1990). Is the ethics of the ideal communication community a utopia? In S. Benhabib & F. Dallmayr (Eds.), *The communicative ethics controversy* (с. 23–59). MIT Press.
- Aquinas, T. (1947). *The Summa Theologica* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). Benziger Bros.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Viking Press.
- Arendt, H., & Jaspers, K. (1992). *Correspondence, 1926–1969* (L. Köhler & H. Saner, Eds.; R. Kimber & R. Kimber, Trans.). Harcourt Brace Jovanovich.
- Bruun, H. H. (2007). *Science, values and politics in Max Weber's methodology*. Ashgate.
- Coyne, L. (2020). *Hans Jonas: Life, technology and the horizons of responsibility*. Bloomsbury Academic.

- Gorniak-Kocikowska, K. (1993). Freedom and responsibility in Jaspers and Nietzsche. In R. Wisser & L. H. Ehrlich (Eds.), *Karl Jaspers: Philosopher among philosophers / Philosoph unter Philosophen* (c. 87–98). Königshausen & Neumann; Rodopi.
- Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action: Vol. 1. Reason and the rationalization of society* (T. McCarthy, Trans.). Polity Press. (Original work published 1981)
- Habermas, J. (1989). *The new conservatism: Cultural criticism and the historians' debate* (S. W. Nichol森, Ed. & Trans.). MIT Press.
- Habermas, J. (1996). *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp.
- Jaspers, K. (2000). *The question of German guilt* (E. B. Ashton, Trans.). Fordham University Press. (Original work published 1946)
- Jonas, H. (1966). *The phenomenon of life: Toward a philosophical biology*. Delta Books.
- Kant, I. (1996). *The metaphysics of morals* (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1797)
- Kant, I. (1997). *Groundwork of the metaphysics of morals* (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1785)
- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis, Trans.). Martinus Nijhoff. (Original work published 1961)
- Levinas, E. (1989). Ethics as first philosophy. In S. Hand (Ed.), *The Levinas reader* (c. 75–87). Basil Blackwell.
- Malka, S. (2006). *Emmanuel Levinas: His life and legacy* (M. Kigel & S. M. Embree, Trans.). Duquesne University Press. (Original work published 2002)
- Melle, U. (1992). Book review: Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge, V. Hösle. *Tijdschrift voor Filosofie*, 54(3), 568–569.
- Olson, A. M. (1979). *Transcendence and hermeneutics: An interpretation of the philosophy of Karl Jaspers*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Schluchter, W. (1979). Value-neutrality and the ethic of responsibility. In G. Roth & W. Schluchter, *Max Weber's vision of history: Ethics and methods* (c. 65–116).

University of California Press.

Schneewind, J. B. (1998). *The invention of autonomy: A history of modern moral philosophy*. Cambridge University Press.

Vogel, L. (1995). Hans Jonas's diagnosis of nihilism: The case of Heidegger. *International Journal of Philosophical Studies*, 3(1), 55–72.

Werner, M. H. (2014). What is natural about natural functioning? Examining an indirect argument in favour of teleological naturalism. In J.-S. Gordon & H. Burckhart (Eds.), *Global ethics and moral responsibility: Hans Jonas and his critics* (c. 129–146). Ashgate.

Wolin, R. (2001). *Heidegger's children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton University Press.